

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

DISERTACION PREVIA A LA OBTENCION DEL TÍTULO DE
ANTROPÓLOGO CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
SOCIOCULTURAL

LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN COLECTIVOS
INMIGRANTES MUSULMANES PROVENIENTES DE MEDIO
ORIENTE EN QUITO

GLORIA NATHALY SALAZAR YÁNEZ

DIRECTORA: MTR. CAROLINA PÁEZ

QUITO, 2013

A Dios, el Señor de los mundos. A mis padres Gloria y Eduardo. Y a ti.

AGRADECIMIENTOS

A los informantes cuyos conocimientos y su generosidad de compartirlos conmigo hicieron posible este trabajo.

Contenido

RESUMEN	vi
INTRODUCCIÓN	8
Planteamiento del problema.....	3
Objetivos.....	4
General:.....	4
Específicos:.....	4
Marco Teórico.....	5
Comprendiendo la migración internacional.....	5
La identidad étnico religiosa en contextos de migración.....	7
Metodología.....	9
Descripción de las técnicas	13
PRIMER CAPÍTULO	
EL ISLAM COMO UNA CULTURA VIVA Y HETEROGÉNEA: LA CONTEXTUALIZACIÓN DE ALGUNOS FENÓMENOS POLÍTICOS EN EL ORIENTE MUSULMÁN Y SU RELACIÓN CON LA RELIGIÓN.....	17
La Tradición Orientalista y el “Otro” Musulmán	17
Imágenes orientalistas e islamófobas frente a una lógica antiesencialista.....	21
El islam como emblema político, ¿es la única cara de la región?	28
Wahabismo y salafismo como expresiones de fundamentalismo religioso.....	33
El pensamiento político del Corán según Abdennur Prado y Benazir Bhutto.....	38
SEGUNDO CAPÍTULO	
EL FENÓMENO MIGRATORIO DESDE MEDIO ORIENTE, ALGUNAS TRAYECTORIAS DESDE PAKISTÁN, PALESTINA E IRÁN	45
La detención del 10 de marzo de 2011	45
Said, desde afuera	47
Necip desde Adentro.....	48

La migración pakistaní hacia Ecuador. Inmigración internacional a partir de la nueva política migratoria	49
Historias laborales, La migración laboral circular.....	54
Dejar lejos a tu esposa	57
Otras historias laborales.....	59
La migración desde países árabes a Ecuador.....	61
La migración libanesa.....	63
Los palestinos en Quito.....	65
La crianza de la segunda generación	68
La migración desde Irán	70

TERCER CAPÍTULO

DISCURSOS Y PRÁCTICAS SOBRE LA PERTENENCIA RELIGIOSA. SOBRE EL ISLAM, LOS MUSULMANES Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN QUITO

Los discursos.....	76
Mohammed Sabbah: “La religión es un camino de facilidad, no de dificultad”	76
Ibrahim: “El fundamento del islam es el razonamiento y el análisis”	80
Fajar Al Alamat: “las leyes de Dios sirven para ordenar la vida”	82
Dawa	83
La cultura religiosa en la migración	85
La comida halal y el orgullo gastronómico	85
Venta y Consumo de alcohol, interpretaciones de una transgresión	88
Nociones de parentesco y género en Pakistán y Ecuador. Confrontación y Acomodos.....	91

CUARTO CAPÍTULO

LA RELIGIÓN EN COMUNIDAD: EL PANORAMA DE LAS MEZQUITAS EN QUITO, PRÁCTICAS COLECTIVAS Y CONFLICTOS

Descripción de las Mezquitas y sus Comunidades	95
--	----

Centro Cultural Islámico Khaled Ibn al Walid	95
Centro Islámico del Ecuador Mezquita As-Salam.....	98
El COPEI: Centro Cultural y Cooperación Ecuatoriano Iraní, Shiismo Duodecimano.....	100
La esfera religiosa de la mezquita y la esfera mundana. Formalidad e informalidad.....	104
Dinámicas Comunitarias.....	107
Un vistazo a las musulmanas ecuatorianas	107
Las relaciones con hombres musulmanes	111
Dinámicas de Exclusión.....	114
Los shiitas ¿fantasmas o partidarios de Ali? disputas en torno a la pertenencia	115
“Los shiitas no son musulmanes”	115
Las que se hicieron shiitas	117
La Shiafobia como expresión de Fundamentalismo Religioso.....	119
“Los shiitas si son musulmanes”	123
El Cisma histórico entre sunnís y shiitas. Una historia mítica.....	125
El día de Ashura, conmemoración de la batalla de Karbalá.	127
CONCLUSIONES	131
BIBLIOGRAFÍA	136

RESUMEN

La presente tesis intenta explorar los significados de lo religioso para la comunidad de musulmanes migrantes de la región de Medio Oriente en Quito. Para ello, parto del análisis bibliográfico de algunos temas centrales como el orientalismo, la migración, el islamismo y el fundamentalismo, a partir de los cuales cuestionar una visión esencial y generalizada del islam y los musulmanes. En tanto que comunidad religiosa configurada a partir de la migración, se aborda en principio el fenómeno migratorio desde Medio Oriente a partir de tres casos: la migración pakistaní, árabe e iraní. Cada uno de ellos está rodeado de dinámicas diferentes, ya sea un modelo social y económico con tradición en el país de origen, como el desplazamiento laboral circular masculino en el caso pakistaní; migraciones que se remontan a más de un siglo, como en el caso árabe, o hechos de la coyuntura política actual como factor atractivo hacia el Ecuador, como en el caso de la migración iraní. En algunas ocasiones, la migración lejos de la patria se liga con formas de mantener el vínculo con la región de origen, como por ejemplo, a través del modelo de migración circular para desarrollar actividades comerciales o de crianza.

Se presentan visiones y conceptos religiosos importantes como discursos *emic* del islam que a menudo no son considerados por quienes observamos y juzgamos el islam a partir del discurso hegemónico. Describo la forma en que se gestionan principios islámicos como la alimentación, la venta y consumo de alcohol y las relaciones intergénero; en estos tres aspectos se puede ver como el nuevo contexto les plantea a los migrantes algunos retos que son resueltos a través de varias estrategias entre la reproducción y la ruptura/transgresión.

Finalmente, se exploran algunas dinámicas comunitarias en los tres centros religiosos de la ciudad donde se reúnen e interactúan musulmanes conversos y migrantes. Se abordan algunos temas como el significado del espacio religioso, las conversiones femeninas, así como el juego de la pertenencia, la rivalidad y la exclusión en torno a “lo islámico” y “lo no-islámico”. En este aspecto, se critican los discursos excluyentes hacia la fracción musulmana shiita, los mismos que se comprenden como un discurso sectario y descontextualizado en el medio local, pero que a partir del lugar desde el cual es enunciado tiene la capacidad de influir, principalmente en la demarcación del “deber ser” que

intentaban formarse los nuevos conversos. Esta aproximación se hace principalmente a partir de métodos cualitativos como la entrevista y la etnografía.

INTRODUCCIÓN

En marzo de 2011 en la ciudad de Quito se detuvieron a 67 inmigrantes provenientes en su mayoría del subcontinente indio¹. El encarcelamiento masivo se hizo con varias acusaciones como: estatus migratorio irregular, asociación ilícita, narcotráfico y terrorismo. De entre ellos 6 eran buscados por la interpol y fueron extraditados en los posteriores días, mientras que el resto siguió en prisión bajo sospecha e indagación por largos períodos, en algunos casos de hasta tres meses después de lo cual fueron deportados o liberados con *habeas corpus*. El tema fue tratado con absoluto hermetismo por la policía y las autoridades, la falta de representación jurídica dado el origen de los detenidos los desamparó en el proceso legal y las posteriores liberaciones demostraron la arbitrariedad de la detención, puesto que muchos estaban tramitando sus papeles e incluso tenían un estatus de refugio, por lo que la detención puede entenderse principalmente como delito de “portación de cara” al criminalizar a los detenidos a partir de su origen étnico y asociarlos con delincuencia, ilegalidad o al menos como evidentes advenedizos.

A partir de este incidente que analizaré detenidamente en el segundo capítulo, podemos pensar como en la actualidad el Ecuador se encuentra vinculado con diversas regiones del mundo no solo en cuanto al flujo de noticias, mercancías, comidas y consumos culturales sino también por diversos flujos de personas desde lugares lejanos, como Asia y la región de Medio Oriente que empiezan a ser más visibles en la cosmopolita ciudad de Quito.

Estos lugares distantes y orientales generalmente son definidos en nuestro medio a partir de imágenes recurrentes que giran en torno a conflictos bélicos, la cultura árabe y la profesión del islam como religión y modo de vida. Temáticas que siendo poco estudiadas o

¹ El subcontinente indio comprende la región de los actuales países de India, Pakistán, Bangladesh, Nepal, Bután, Sri Lanka y las Maldivas. La región era conocida en occidente como "la India" o como "las Indias" hasta 1947, en que el territorio se dividió en los actuales estados de India y Pakistán, del cual se escindiría posteriormente el actual Bangladesh.

abordadas con ligereza se prestan a malentendidos, generalizaciones, estigmatización e islamofobia.

La inmigración al Ecuador desde países de mayoría islámica data desde fines del siglo XIX con las olas desde Palestina, Siria y el Líbano. Estos primeros migrantes crearon un nicho propio en la economía nacional a través del comercio llegando a prosperar e involucrarse en la vida política del país; sin embargo, siendo en su mayoría cristianos o abandonando su práctica religiosa en el caso de los musulmanes, con el devenir de las generaciones no se consolidó una identidad islámica en el Ecuador (Almeida, 1998). Serán las posteriores olas migratorias, esta vez desde diversos lugares del mundo islámico y de rotunda mayoría religiosa musulmana, las que a partir de la década del 80, junto a las conversiones religiosas de ecuatorianos, irían haciendo visible el islam como una religión afincada en el país (Suquillo, 2002).

Existen dos trabajos que desde una mirada antropológica han analizado al islam y a oriente en el contexto social ecuatoriano: Vacas en “La conversión y la mezquita: Una etnografía sobre los conversos al Islam en Ecuador” (2008) describe las prácticas y discursos religiosos cotidianos de la comunidad masculina de conversos dentro de la mezquita más grande de Quito, concentrándose en la forma en que estos creyentes ecuatorianos afrontan los retos de reconstruir sus visiones del mundo en base a los principios de su nueva religión; y Rodas Ziadé en “Discriminación y luchas de poder entre "baisanos": identidad étnica y estrategias de integración social de la colonia libanesa de Guayaquil” (2012) quien se interesa en conocer las bases sobre las cuales se cimienta la identidad étnica de la colonia libanesa de Guayaquil, identificando dos segmentos de la misma: un segmento de elite y un grupo de recién llegados. La autora afirma que estos dos grupos a pesar de situar un origen común en el Líbano, han llegado a formar dos comunidades étnicas diferentes, que se conocen y que se relacionan en términos de oposición y donde se ponen en juego lógicas racistas, clasistas y orientalistas. Estos dos trabajos pioneros han sentado un precedente dentro de los estudios de oriente y el islam en Ecuador y me han sido muy útiles para contrastar algunos fenómenos como la conversión, las lógicas migratorias, entre otros, sin embargo mi tema plantea estudiar un fenómeno distinto que detallo a continuación.

Planteamiento del problema

Este trabajo busca acercarse a las dinámicas de recreación de la identidad religiosa de los inmigrantes de Medio Oriente en la ciudad de Quito, quienes son un grupo minoritario y que forman parte de una ola migratoria no tradicional hacia el Ecuador². Considero que este flujo migratorio presenta una interesante oportunidad de análisis a la Antropología al poseer una dinámica particular en la que entran en juego varios factores como por ejemplo la situación social, económica y política compleja de la región de origen, las motivaciones e implicaciones de un viaje costoso y lejano, así como las nociones culturales, sistema de valores y moralidad relacionados con el islam, la cultura religiosa que la mayor parte del grupo migrante profesa.

La práctica religiosa islámica involucra aspectos privados, económicos y comunitarios de la vida del creyente como: oración, ritos de purificación, vestimenta, prohibiciones alimenticias, obligación de practicar caridad y limosna, incluso la explícita prohibición de realizar ciertas actividades económicas vinculadas con la venta de alcohol. De manera que, en principio, me interesa analizar cómo estas prácticas son pensadas, recreadas y re significadas en el contexto migratorio configurando así una identidad religiosa. A partir del significado (contextual) que adquieren estas prácticas se irá pintando el matiz de la identidad religiosa, es decir la forma que adquiere la vivencia de la religión y la pertenencia en el medio local. Además de este aspecto, considero importante registrar algunos conocimientos y discursos de los creyentes sobre su religión; así como, analizar las principales dinámicas grupales que ocurren dentro de los centros religiosos islámicos del lugar de estudio, ya que es en este medio donde se puede comprender con mayor claridad las causas y efectos de la pertenencia y la exclusión.

Varias investigaciones sobre colectivos inmigrantes musulmanes argumentan que tanto la práctica religiosa, las identidades y las posiciones políticas a más de ser heterogéneas son muchas veces sometidas a juicio, transformación o relajamiento dentro

² Algunos estudios cualitativos realizados en el Ecuador sobre inmigración indican ya para 2008 que Ecuador se había convertido en un importante país de destino y de tránsito de personas extranjeras, especialmente colombianas y peruanas (SENAMI - FLACSO, 2008: 16). En cuanto a trabajos académicos e institucionales, existe una cantidad de literatura diversa en torno a población colombiana en situación de refugio en el Ecuador (SENAMI – FLACSO, 2008: 45) lo que contrasta con la práctica inexistencia de estudios que se interesen por flujos migratorios desde fuera de la región.

de un proceso dinámico con la sociedad de llegada (Tibbi, 2003; Predelli, 2004; Killian, 2003).

En este planteamiento entiendo que el clima social que la sociedad de llegada muestra hacia la pertenencia del migrante es de gran importancia en el proceso de construcción de la identidad religiosa, lo que me lleva a considerar el lugar que ocupa el islam en el imaginario local, el cual se encuentra definido principalmente por las imágenes que se proyectan desde los medios de comunicación. Y aunque en esta investigación no he realizado un análisis particular de la imagen de lo islámico en los medios de comunicación en el contexto ecuatoriano, creo que las formas que adquiere la representación de oriente y el islam en el medio local corresponden en gran medida con las imágenes popularizadas desde los espacios hegemónicos. Latinoamérica y el Ecuador forman parte de un espacio plenamente influenciado por la cultura y la política europea y principalmente estadounidense, a partir de lo cual, buena parte de los productos mediáticos que recibimos contienen visiones sesgadas que emiten recurrentes imágenes de violencia, misoginia y terrorismo en torno a lo islámico y lo oriental configurando así una realidad percibida y temida que se legitima a través de la repetición y va creando “verdades”. Es en este medio poco menos que hostil en el que los migrantes desarrollaran distintas actitudes y propuestas para definirse y pensarse. A partir de lo planteado mi pregunta de investigación me remite a pensar sobre ¿Qué significados adquiere lo islámico entre los migrantes de Medio Oriente en Quito?

Objetivos

General:

Conocer los significados de la identidad religiosa islámica dentro del proceso de adaptación y reconstrucción de la vida en Quito por parte de un grupo de migrantes de Medio Oriente.

Específicos:

- Conocer las principales motivaciones que impulsan el viaje de los migrantes hasta Quito Ecuador.

- Comprender cómo gestionan los preceptos islámicos sobre alimentación, vestimenta, demás deberes religiosos y prohibiciones relativas a la reglamentación de la vida en el contexto migrante.
- Entender el rol de las mezquitas como espacio de expresión colectiva de la identidad religiosa.

Marco Teórico

Comprendiendo la migración internacional

Comprendo la migración internacional principalmente como una consecuencia de la distribución global inequitativa de riqueza y poder (Ballard, 1979). A pesar de que los flujos migratorios son tan antiguos como la humanidad misma, en la actualidad y a partir del último cuarto del siglo XX la migración internacional ha adquirido dinámicas propias debido a procesos como: la globalización entendida como un fenómeno económico, tecnológico³ y cultural, y el desarrollo de medios de transporte rápidos y generalizados (Pries, 2002). Este nuevo momento de la migración se diferencia de la migración internacional tradicional en que el desplazamiento hacia otro país ya no es un evento transitorio y raro en la vida, el que se busca superar a través de la estabilización en un lugar, sino que se convierte en: *“una forma de existir, de vivir y de sobrevivir”* (Pries, 2002: 1).

El flujo constante y acelerado de información, capitales y personas definiría a un momento posmoderno caracterizado por la hibridación y la fluidez. En este contexto surge el paradigma migratorio transnacional que se interesa en analizar las formas de relación que establecen los migrantes a través de las fronteras, es decir, la forma en que las redes socialmente significativas en la vida estos migrantes se extienden a través de varios lugares y países, tanto en las sociedades de origen como en las sociedades a través de las cuales van moviéndose, los procesos transnacionales van más allá de la migración e incluyen flujos de bienes, información e influencias políticas (Glick Schiller, 2003: 104).

³ La globalización económica se refiere al proceso de interdependencia entre economías nacionales (Alonso, 2002), mientras que la globalización tecnológica se refiere al desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación e información que han revolucionado fenómenos socioculturales.

En esta investigación los migrantes de Medio Oriente si bien se asientan en América Latina este asentamiento en un lugar tan distante, a no menos de 8 horas de diferencia horaria no significa una ruptura con el lugar de origen, por el contrario los proyectos migratorios generalmente se vinculan con el hogar a través de obligaciones económicas con parientes (remesas) y desde el lugar de origen con el envío ya sea de productos locales para el consumo doméstico (especias, chocolates y frutos secos) o de bienes para la venta (joyas, chales), así como la obligación de establecer y cuidar lazos de parentesco (paternidad, noviazgo, matrimonio), todo esto vinculado muy a menudo al proyecto de retorno a largo o mediano plazo.

Otro aporte de la teoría transnacional de las migraciones es el reconocer que si bien la migración internacional ocurre entre dos países, dos regiones, dos mercados, no se puede dejar de considerar que las causas de este desplazamiento se conforman a partir de flujos globales de capital y relaciones entre bloques económicos y políticos. De esta forma, las localidades y los Estados son los lugares donde se viven las causas y consecuencias de la migración, más no son los únicos responsables e implicados del fenómeno y por lo tanto estos espacios deben entenderse como unidades relacionadas que a su vez forman parte dentro de un orden global (Rivera, 2007: 22).

[...] la unidad de análisis y referencia de los procesos migratorios no puede estar circunscrita a Estados nacionales (Basch, Glick Schiller y Szanton, 1992) ni a circunstancias exclusivamente locales, o regionales, sino a lógicas que sobrepasan la relación entre localidades de origen y localidades de destino, es decir, las migraciones ocurren en un mundo global estructurado e integrado de manera desigual entre regiones (Rivera, 2007: 21).

Por lo tanto, los migrantes están rodeados e imbuidos de nociones, lógicas económicas y motivaciones de los contextos sociales específicos pero a su vez interconectados con lógicas globales.

Por otro lado la migración, si bien motivada por contextos de violencia o circunstancias de precariedad, generalmente también guarda la promesa de oportunidades, seguridad y satisfacción de las necesidades, convirtiéndose en una empresa cargada de esperanzas y expectativas a la que Hage llama “movilidad existencial” y la define como el: *“anhelo subjetivo de 'progresar' hacia un estado de bienestar superior, que puede asociarse con un incremento del poder adquisitivo, libertad política o simplemente la sensación de tener el control de la propia vida”* (citado en Rodas Ziadé, 2012: 42).

La identidad étnico religiosa en contextos de migración

Me enfocaré en comprender la identidad no como un paquete de usos y expresiones heredado y consustancial al individuo que lo porta sino como una actitud circunstancial y contextual, resaltando así la dimensión relacional y política de la identidad, es decir que se construye dentro de un contexto social determinado en relación a un “otro”:

“... se comprueba una vez más que la identidad no es una construcción estática, sino una estrategia de comportamiento que se amolda a las circunstancias; un conjunto de acciones con significado que se reconfiguran en el marco de la competición social (Taboada Leonetti 1984: 2070; Berger y Luckmann, 1989; Calhoun 1994)” (Alonso Meneses, 2002: 105).

Como representación que varía según los contextos y el tiempo, la identidad se define como un proceso dinámico. Estas formas de pensar la identidad se enmarcan dentro de concepciones constructivistas de la misma, es decir que comprenden la importancia de los individuos como parte de una colectividad en la construcción de su propia identidad en un proceso constante de selección e interpretación de los elementos de su material cultural, y como ésta identidad se produce de acuerdo a su posición dentro de la sociedad en relación al poder.

En tanto que proceso permanente de construcción en relación de oposición a unos “otros” que delimitan y definen un “nosotros”, la identidad ejerce una función normativa (Hernández Basante, 2005: 47) que enuncia un rango de “lo correcto”, “lo propio”, “lo aceptable” o “lo deseable” en los comportamientos y formas al interior del “nosotros” y, al mismo tiempo, todo lo que queda excluido y sancionado como parte de lo que constituye y define al resto. Esta relación dialéctica que configura la identidad entre la aceptación y la negación, entre la incorporación y el rechazo permite comprender a la identidad como un producto contextual, dinámico y político: “[...] *producto particular, heterogéneo, histórico y variante, construido en las relaciones de poder entre categorías de género, clase, raza y etnia*” (Rodas, 2012: 40).

En un trabajo sobre la problemática del desplazamiento y refugio de mujeres colombianas en Ecuador, Amézquita (2009) define al desplazamiento humano forzado como una “ruptura” en la vida de las personas que genera un antes y un después, a partir del cual se inicia una “reconstrucción” tanto de las dimensiones más materiales de la existencia (formas de cubrir las necesidades básicas de trabajo, educación y salud); así

como de las dimensiones más simbólicas, entre las que se encontraría la identidad (2009:8).

A partir de esto concibo que a lo largo de la coyuntura migratoria los rasgos y construcciones mentales que configuran la identidad se encuentran en tensión entre: la recreación, la modificación y el abandono, opciones que pueden darse al instalarse en nuevos contextos. Tanto los lazos y vínculos más materiales como la vida en comunidad, la socialización y las redes de producción y apoyo; así como los vínculos más subjetivos como la moralidad y una visión de sí, son parte de las dimensiones de la identidad que están sujetas a esta tensión durante el proceso migratorio.

La reconstrucción a desarrollarse en un contexto diferente pasa por la “gestión” que es la forma de hacer posible e incorporar a la vida una práctica o creencia en un nuevo contexto social. En este proceso la dinámica relacional y contextual es clara ocurriendo un proceso de reconocimiento, selección y valorización de rasgos en base al material cultural, a partir de los cuales se delimita la “mismidad identitaria” (Giménez en Oehmichen, 2005: 65), es decir, la frontera que singulariza frente al “otro”, estos rasgos o artefactos culturales incluyen valores, creencias, lengua, vestimenta, comida (Alonso Meneses, 2002: 91).

En este punto vale resaltar que a pesar que los marcadores de las fronteras identitarias, como los atuendos, las palabras, las costumbres, los usos y ritos parten de un bagaje histórico, y en el caso de los migrantes, unido a esa tierra de origen que dejaron atrás, los significados de los elementos sobre los que se configura la identidad, actos y objetos, son contextuales y su significado se actualiza sobre el nuevo contexto social en que se insertan (Ballard, 1987).

Por otro lado la reconstrucción de la pertenencia y el vínculo en contextos migratorios constituye un auténtico proceso con que las personas intentan humanizar su existencia, es decir cubrir la experiencia de sentidos y explicaciones trascendentales las cuales pueden hacerse (aunque no exclusivamente) a partir de un marco de conocimientos religiosos.

Finalmente es relevante considerar el papel que tienen los fenómenos sociales, actitudes y valores generales que circulan en las sociedades de llegada en torno a la pertenencia del migrante para influir en el proceso de reconstrucción identitaria (Alonso

Meneses, 2002). Lo que en el caso de esta investigación remite a pensar sobre el margen de maniobra que permiten tanto el desconocimiento en torno a oriente y lo islámico como la islamofobia a nivel global para que los migrantes musulmanes construyan su identidad.

Varios autores apuntan que en el caso de las poblaciones migrantes que en la sociedad de llegada son confrontadas por formas de rechazo y exclusión, este clima social influye directamente en la identidad de la persona y el colectivo migrante estigmatizándola partir de la falta de pertenencia y la categoría de *outsiders* que les es aplicada (Amézquita, 2009: 9). La exclusión material y simbólica incidirá en la visión que el individuo tiene de sí y su comunidad frente a la sociedad generando dinámicas de autoexclusión y cierre identitario.

Metodología

Para desarrollar el tema se recurrieron a varios métodos de investigación, de entre ellos destaca la aproximación etnográfica. Considero que la etnografía como método de investigación social que favorece la experiencia directa y la observación participante del investigador con los protagonistas de un fenómeno social, es una forma privilegiada de conocimiento. Al mismo tiempo y debido a que se funda en la aproximación y relación entre personas con varios roles, formaciones y subjetividades, la actividad etnográfica tiene implicaciones particulares que se viven en el campo: afinidades, rivalidades, congruencias, desacuerdos y varias vicisitudes intrínsecas a cualquier experiencia de intercambio humano, surgen a lo largo de este periodo rico y conflictivo. Estas dinámicas definidas por la diversidad de formaciones, cargas históricas, psicológicas, intereses y roles influyen decisivamente en la investigación, y en este aspecto la etnografía no es un camino trazado y seguro, sino cada una experiencia singular que no puede ser prevista ni garantizada.

La etnografía tradicional planteaba (con ingenuidad e interés) la capacidad del investigador de llegar a conocer la realidad con inmediatez, objetividad y transparencia como si lo real pudiera revelársele. Esta ficción intentaba borrar la presencia del etnógrafo sobre “la realidad”, las huellas de lo humano, lo fortuito, lo deficiente desfavorecían de objetividad que permitía contar lo que “realmente” sucedía en el campo (Scheper Hughes, 1997).

Frente a esto, me adhiero a los autores que plantean la necesidad del etnógrafo de considerarse a sí mismo, a su subjetividad y a las condiciones sociales e intelectuales que

intervienen en las relaciones que logra establecer en el campo (Bourdieu en Ghasarian, 2008:18), proponiendo así un análisis más consciente de la experiencia etnográfica, de las decisiones y estrategias que los sujetos: investigador – investigado toman durante el curso de su interacción.

Siguiendo esta línea considero relevante incorporar en la reflexión que el presente trabajo propone la perspectiva de Guber (2004) sobre la reflexividad en el campo. La autora argumenta que la reflexividad de un sujeto, entendida como la capacidad de los individuos de pensar y actuar de acuerdo a expectativas, motivos e intenciones que definen una situación, entra en juego con la reflexividad del otro, definiendo en muchos términos el tipo de relación y de conocimiento posible en el método etnográfico (Guber, 2004: 86). A partir de esto el hacer explícitas las relaciones que se produjeron en el campo y que determinaron mi acceso a la información, los espacios y las personas, contribuirá, en lugar de oscurecer, a aclarar la importancia de los análisis e imágenes que propongo: *“postulamos que el conocimiento de lo real está mediatizado por la reflexividad del sujeto cognoscente y de los sujetos a conocer en la situación de encuentro en el campo”* (Guber, 2004: 91).

En el caso de mi investigación, mi género, mi condición civil, mi cultura no solo determinaron mi reflexividad sino también, al entrar en contacto con la reflexividad de los informantes y las normas que regulaban los espacios, influyeron decisivamente en el momento del trabajo de campo al determinar por ejemplo mi acceso a los espacios de la mezquita, el negocio y la legitimidad de acudir a ciertos informantes. No me percaté sino hasta después de un desafortunado malentendido que mi interés por acercarme a conversar con hombres del grupo migrante podría ser percibido en algunos casos como una actitud de coqueteo. Un suceso de este tipo por ejemplo bloqueó la posibilidad de conversar e interactuar con los miembros femeninos de una familia entera de migrantes, quienes sentían antipatía por mi persona, tras haber interpretado mi interés por conversar con uno de los hombres del grupo (más presentes en la vida pública y con mejor destreza en el español) como un acercamiento con fines románticos. A partir de este hecho mi estrategia cambió, por acercarme a las mujeres (en las contadas ocasiones en que las encontraba), o por asistir siempre acompañada con otras amigas o con Juan, un amigo. Notaba que en muchos casos mis interlocutores interactuaban con más comodidad en un grupo con miembros de su propio género.

En los primeros encuentros con la comunidad musulmana, en reuniones y conferencias, se me hizo evidente, la forma en que especialmente dentro de los espacios religiosos cambiaban los códigos de interacción intergénero y de la presentación del cuerpo femenino, adoptando actitudes de distanciamiento y recato en el vestir. Al estar al tanto de estos códigos opté por usar ropa holgada para mostrarme respetuosa con los valores tradicionales de su religiosidad; al mismo tiempo esta imagen conservadora que intenté proyectar podría permitirme interactuar con los varones de una forma no conflictiva.

Al hacer una tesis que aborda de una manera preponderante el conocimiento de la religión islámica me pareció importante asistir a las mezquitas de la ciudad, sin embargo en estos lugares, en los que debido a las formas tradicionales de interacción mi participación debía dirigirse casi exclusivamente a los miembros femeninos, interactué casi siempre con mujeres ecuatorianas conversas al islam. A pesar de no ser migrantes, este grupo, sobretodo quienes eran miembros constantes o antiguos, mantenían una relación fluida con las comunidades musulmanas migrantes y conocían datos relevantes sobre la religión que profesaban, por lo que decidí involucrarme en estos círculos como observadora y aprendiz, participando de las reuniones religiosas así como de las clases de lengua árabe o persa que recibían.

A pesar que mi decisión fue participar idealmente en igualdad de tiempo e intensidad en la vida de las tres mezquitas, en la práctica, la dinámica de afinidades y las relaciones diferentes que se establecieron con las instituciones definió en gran medida las fronteras del espacio de campo. Así pues en el Centro Cultural y Cooperación Ecuatoriano-Iraní (COPEI) que congrega principalmente a musulmanes shiitas y está vinculado al gobierno de la República Islámica de Irán se me brindó la apertura necesaria para participar en muchas reuniones debido a la política de la institución interesada en dar a conocer una imagen positiva del islam y de Irán. Esta característica hizo posible el que participe en muchos encuentros religiosos y políticos que me permitieron conocer el discurso del lugar, hacer contactos y establecer una relación cercana e informal con las mujeres conversas de este centro religioso.

Mientras tanto en la mezquita *As-Salam* (en árabe, La Paz) el centro religioso con mayor número de asistentes y el más conocido, las reuniones se limitaban a las clases de religión a las que asistían mujeres conversas ecuatorianas, y donde los sentimientos de recelo y sospecha fueron predominantes, manteniéndose generalmente un discurso distante

y políticamente correcto aunque no exento de discursos excluyentes y prejuiciosos sobre los otros grupos. El recelo y desconfianza correspondían con la dinámica que Vacas Oleas (2008) describía en su etnografía realizada en la contraparte masculina del mismo lugar y la cual era comprensible al darse cuenta que los investigadores, colegiales, universitarios y periodistas que se acercan a las mezquitas de Quito son frecuentes, muchos de ellos visitan el lugar una vez, entrevistan a los líderes y algunos devotos y publican informes apresurados y polémicos sobre la religión que presenciaron.

A partir de esto, mi relación más cercana, informal y constante con la mezquita shiita y su gente influyó no solamente en la cantidad y cualidad de la información que recogí y con la que me sensibilicé sino también en una postura política hacia las formas de estigmatización religiosa que se proyectan sobre esta comunidad religiosa en Quito. En este sentido, la problematización de la dinámica excluyente shiafoba que realizo en el cuarto capítulo debe entenderse como una interpretación construida a partir de las visiones y experiencias de algunas mujeres shiitas que habían sido sujetos de esta clase de estigmatización.

En la mezquita *Khaled Ibn al Walid*, la más antigua que agrupa principalmente a migrantes desde países de mayoría araboparlante, las relaciones se mantuvieron dentro de la cordialidad y la apertura.

Al escribir este informe me percaté que en un punto inicial de la investigación, en mis deseos y en mis interacciones diarias, hacía uso de varios presupuestos orientalistas, principalmente el esencialismo y la generalización. Esto probablemente surgió a partir de mi bagaje cultural poco informado y prejuicioso; así como por la imagen que me formé al haber conocido hace varios años por casualidad a algunos creyentes musulmanes y que habían sido personas muy religiosas, quienes a través de sus discursos y formas de interactuar conmigo constantemente proyectaban una identidad islámica. Arian y Mahmood me saludaban con una inclinación de cabeza porque un beso “no era apropiado”, ellos me habían hablado de su religión, del Libro Sagrado, del significado de la palabra islam, de sus formas de rezar, la necesidad de la ablución y, estando reunidos conmigo, se habían disculpado unos minutos para realizar las oraciones al cumplirse las horas.

En base a esta primera experiencia de conocer a algunos creyentes, adentrarme en los conocimientos que intentaban compartir, pasé a elaborarme mentalmente generalizaciones en torno a lo que un creyente haría, lo que un creyente comería, lo que un

creyente pensaría y lo que un creyente no pensaría. Me había formado ya un estereotipo de como los creyentes, “los verdaderos creyentes”, habrían de ser y hacer. La práctica islámica era para mí propia de una religión legalista, férrea, absorbente e impositiva.

Posteriormente al ya adentrarme en las lecturas y conocer a más creyentes fui observando una diversidad de posturas, discursos y actividades. Esta nueva diversidad de creencias y opiniones fue contradictoria para mí que esperaba ver algo más homogéneo conforme a mis sospechas sobre como los musulmanes eran. Este es un caso claro de los prejuicios con que empecé la investigación.

No pretendo exponer la forma en que los musulmanes piensan, no creo que entre las sociedades musulmanas exista uniformidad sino todo lo contrario una diversidad muy amplia e incalculable para mí desde mi posición de estudiante en Quito receptora de noticias de CNN; sin embargo a lo largo de esta investigación y gracias a los informantes que han sido generosos con su tiempo y paciencia me ha sido posible echar un vistazo a algo de esa diversidad y este es uno de los puntos que pretendo enfatizar. El tema espera ser un instrumento que contribuya al conocimiento y reconocimiento de la cultura, valores y retos que enfrentan estos colectivos y así superar, al igual que la investigadora lo hizo en su proceso de conocimiento, una mirada prejuiciosa y deformante.

Descripción de las técnicas

Recurrí a la revisión bibliográfica de libros, artículos y a su respectivo fichaje según entradas temáticas.

El periodo de campo se realizó entre los meses de Mayo de 2011 hasta Diciembre de 2012, entre estos meses asistí a reuniones religiosas, clases de religión y festividades en las tres mezquitas de la capital. La información ha sido registrada en el diario de campo y fichada según las respectivas entradas temáticas.

Realicé entrevistas estructuradas a 3 funcionarios de ministerios y embajadas involucrados en la temática migratoria, así como a un experto sobre cultura y política de Medio Oriente. Se entrevistaron además a 5 líderes religiosos y dirigentes de los tres centros islámicos: una entrevista, en la mezquita *As-Salam* a la maestra de religión; dos entrevistas, en la mezquita *Khaled* al presidente y ex presidente de este centro religioso y dos entrevistas en el COPEI a clérigos chiitas.

Realicé 17 entrevistas informales no estructuradas a musulmanes migrantes de varias nacionalidades principalmente Pakistán, Irán, Palestina y Afganistán, en español e inglés, que se efectuaron en espacios informales como la calle o la universidad. También algunos restaurantes se convirtieron en lugar frecuente de investigación donde además de conversar, comer y reír se pudo conocer más personas y esto gracias a la apertura e interés de sus dueños. Se entrevistaron a 5 musulmanas ecuatorianas que conocían y estaban en contacto con el grupo migrante.

También sostuve conversaciones vía chat con personas residentes en algunos de los países de origen en Medio Oriente que han aportado sus percepciones acerca de creencias y prácticas religiosas así como la situación económica y social de sus países. En todas las entrevistas, con excepción de aquellas en que se indican nombres y apellidos, he optado por proteger la identidad de los informantes usando otros nombres.

En la Dirección Nacional de Policía de Migración accedí a registros y estadísticas oficiales sobre la entrada y salida de inmigrantes de Medio Oriente al país a partir del año 2002 hasta septiembre de 2012. En el INEC accedí a los datos sobre de los extranjeros residentes en el país para el año 2012.

La información recogida, sistematizada y analizada se organiza en cuatro capítulos, en el primer capítulo *“El Islam como una Cultura Viva y Heterogénea”* intento demostrar a través de la exposición de debates y corrientes de pensamiento que el islam, contrario a la idea popularizada en occidente, no es un cuerpo monolítico de conocimientos, ni una doctrina establecida, definida, acabada e inmutable sino que, tanto a través de su historia como en la actualidad, existen diferentes corrientes de interpretación con sensibles diferencias y numerosos debates respecto a la forma “islámica” de ser y proceder.

En los primeros acápite argumento sobre la diversidad de pensamiento dentro del islam y hago una contextualización sobre las formas concretas en que reivindicaciones y manipulaciones políticas se han apropiado de un discurso islámico configurando el islamismo como fenómeno político. De esta manera pretendo alejarme de visiones esencialistas que vinculen al fundamentalismo y la violencia como una expresión propia del islam e inherente a él. En el acápite final explico la relación que se establece entre islam y política a partir una lectura actual del Corán cuyos exponentes cuestionan tanto al orientalismo como al islamismo, planteando volver al fundamento de la religión al que se concibe compatible con las libertades individuales y el pluralismo a nivel social. En este

apartado recojo principalmente las perspectivas de dos autores, Benazir Bhutto⁴ en “*Reconciliación: el islam la democracia y el mundo occidental*” (2008) y Abdennur Prado⁵ en “*El lenguaje político del Corán*” (2010), los dos autores argumentan a favor de una lectura renovada del mensaje del islam y del Corán, los dos hacen una brillante exposición en clave teológica e histórica en la cual logran demostrar que el mensaje político del Corán promueve valores democráticos en la sociedad tales como la consulta de los gobernados en la toma de decisiones, la libertad de conciencia y de expresión y el pluralismo religioso.

En el segundo capítulo “*El fenómeno migratorio desde Medio Oriente, algunas trayectorias desde Pakistán, Palestina e Irán*” proporcionaré varios elementos para entender mejor la dinámica de tres flujos migratorios, específicamente desde Pakistán, la región del mundo árabe y Persia. Cada uno de ellos con una profundidad histórica, una dinámica y problemáticas distintas. Las explicaciones macroeconómicas, políticas y legales se complementarán con los relatos de los migrantes brindando así una perspectiva detallada de los diferentes contextos e interpretaciones del desplazamiento.

En el tercer capítulo “*Discursos y prácticas sobre la pertenencia religiosa*” empiezo presentando algunos de los principales discursos que los creyentes migrantes enunciaban al ser interrogados en torno a su religión, los que están condensados en tres entrevistas que realicé con informantes claves. Los conceptos que argumentan y discuten son valiosos como una visión *emic* del islam que a menudo no es considerada por quienes observamos y juzgamos el islam a partir del discurso hegemónico. Describo la forma en que se gestionan algunos principios islámicos en Quito principalmente la alimentación y las prohibiciones relativas a la venta y consumo de alcohol. En este mismo capítulo analizo la forma en que la migración establece rupturas significativas especialmente en torno a las nociones del parentesco, los géneros y la sexualidad que entran en conflicto y negociación.

⁴ Benazir Bhutto fue elegida Primera Ministra de Pakistán en dos ocasiones entre los años 1988-90 y 1993-96, siendo la primera mujer en ocupar tal cargo en el mundo islámico. Durante su vida enfrentó la destitución de sus cargos, encarcelamiento y exilio. A pesar de esto continuó como líder del Partido Popular de Pakistán PPP, partido fundado por su padre, el ex presidente y ex primer ministro Zulficar Ali Bhutto, y que constituía la principal oposición pro democrática de los regímenes militares de Pakistán. Fue asesinada en un ataque suicida en diciembre de 2007.

⁵ Abdennur Prado es un poeta y pensador musulmán catalán, académico comprometido con la lucha por los derechos civiles de los musulmanes en España, el feminismo islámico, el diálogo interreligioso e impulsor de una visión del islam afín con los derechos humanos, el respeto de las libertades y la democracia.

En el cuarto capítulo “*La Religión en comunidad: el panorama de las mezquitas en Quito*” hago una descripción de los centros religiosos islámicos en la capital, la historia, procesos de conformación y las comunidades que en ellos se reúnen. En los posteriores acápites describo algunas dinámicas que se dan dentro de estas comunidades en torno a la pertenencia y al cumplimiento de las reglas, en las que se interrelacionan las tres comunidades de las mezquitas, conversas y migrantes de varias nacionalidades. Me enfocaré en torno a la problemática del sectarismo y la exclusión del shiismo interpretándola como un fundamentalismo religioso producido entre los colectivos conversos a partir de enseñanzas impartidas en algunos centros religiosos.

Para transliterar los términos de las lenguas árabe y persa que he citado en este trabajo, así como los nombres de los informantes, utilizo las grafías de la lengua inglesa, que es el sistema más frecuentemente empleado para transliterar los términos de estas lenguas en la literatura disponible.

GRAFÍA UTILIZADA	SONIDO EN ESPAÑOL	EJEMPLO
H (Mu h ammad)	"J" suave	H ello/ H ot (inglés)
J (Jihad)	"LL" arrastrada	J acket/ J hon (inglés)
KH (Kh omeini)	"J" fuerte	J abón (español)
Z (Z akat)	(zumbido)	

PRIMER CAPÍTULO

EL ISLAM COMO UNA CULTURA VIVA Y HETEROGÉNEA: LA CONTEXTUALIZACIÓN DE ALGUNOS FENÓMENOS POLÍTICOS EN EL ORIENTE MUSULMÁN Y SU RELACIÓN CON LA RELIGIÓN

El islam como cultura religiosa viva y universal es parte importante de la historia y de la actualidad de numerosas y diversas sociedades a lo largo y ancho del globo, proporcionando a más de dos mil millones de personas que se calcula son musulmanes⁶ una cosmovisión, una identidad, una vía de conocimiento y una poderosa fuerza espiritual. Frente a visiones homogenizantes y reduccionistas, en este capítulo se plantea exponer y contextualizar algunos fenómenos importantes para comprender el islam con unos lentes más amplios. Partimos el capítulo con la crítica fundamental de Edward Said (2005) sobre la pretensión orientalista de definir al “otro” musulmán en base a conocimientos descontextualizados, imágenes parciales, comportamientos esenciales y atributos fijos desprovistos de todo rigor histórico, y las formas en que estos esquemas orientalistas de pensamiento se actualizan en los debates contemporáneos de migración y en los medios de occidente.

La Tradición Orientalista y el “Otro” Musulmán

El orientalismo descrito por Said (1990) es un dispositivo de conocimiento – poder (Mendieta, 2006) que tiene múltiples manifestaciones; por ejemplo, controlando a oriente no solo a partir de instituciones políticas, militares, comerciales y jurídicas, sino también por medio de un conocimiento académico y literario que lo aborda haciéndolo disponible, adquirible, manipulable. Said se dedicará a analizar al orientalismo como una corriente intelectual que, desde los países hegemónicos de occidente, crea, define, conoce y aborda a oriente desde una posición desigual definida por el colonialismo y el imperialismo. En “*Orientalismo*” (1990) Said ofrece una amplia evidencia de los documentos históricos en los que se han ido construyendo y retroalimentando las visiones e imágenes de oriente, todas ellas cargadas de una fuerte generalización y esencialismo con dicotomías que van de la sublimidad a la barbarie, de la espiritualidad a la rusticidad, de la magnificencia a la

⁶ Información disponible en www.muslimpopulation.com.

crasa ignorancia, es decir la falta de racionalidad, esta característica es fundamental en la exposición de un supuesto “pensamiento árabe” que muchos autores hacen y que a su vez Said denuncia en su libro.

Como Said explica, el colonialismo explícito puede haber terminado; sin embargo el esquema de vasallaje económico y del imaginario cultural siguen presentes en un sistema imperialista que persiste (Said, 1996). El legado orientalista que define, nombra, conoce, repudia y teme al “otro” es reactualizado en los nuevos contextos de dominación imperialista que operan desde occidente sobre oriente. El oriente de tradición musulmana es definido a partir de la tradición orientalista en los nuevos contextos de la geopolítica mundial y la migración internacional hacia Europa y Norteamérica desde los países de mayoría religiosa islámica.

En “*Cubriendo el Islam*” (2005) Said indica como algunos de los principales expertos del islam a menudo están vinculados con el gobierno de los Estados Unidos y/o están vinculados a medios de comunicación parcializados. Por ejemplo Bernard Lewis, autor del libro “*The Roots of Muslim Rage*”. El título de este libro ya permite tener una acertada idea de una de sus principales tesis, la espontánea, gratuita y arcaica rabia que albergan dentro de sí los musulmanes. El odio gratuito casi inherente en la cultura y la genética de las poblaciones las convierte en sujetos de legítimo rechazo e incluso exterminio: “*demonizar y deshumanizar a una cultura en su conjunto sobre la base de que se muestra “iracunda” ante la modernidad es convertir a los musulmanes en objeto de una atención terapéutica y punitiva*” (Said, 2005: 59). Este mecanismo de definición de un colectivo en base a características esenciales y desconectadas de cualquier intento de análisis histórico y político, no solo opera desde la producción seudo intelectual comprometida políticamente con la administración de la Casa Blanca sino se encuentra ampliamente difundido en la opinión pública estadounidense y de aquellas sociedades que como la nuestra se nutren de sus medios y consumos culturales.

Saba y Hirschkind (2004) llaman la atención sobre el tipo de crítica que articulan algunas organizaciones y la sociedad estadounidense en general a propósito de la condición infrahumana en que vivían las mujeres afganas bajo el régimen del talibán. En estos casos numerosas voces se sumaban a condenar y repudiar la violencia y misoginia en este país, más la crítica no partía siquiera de un intento de consideración de los factores sociales,

históricos que habían conducido a tales situaciones, sino se conformaba con compadecerse por una penosa realidad de la cual la propia sociedad era considerada responsable.

La catástrofe en Afganistán era explicada en estos casos dentro del circuito cerrado de misoginia - talibán - fundamentalismo islámico y estos fenómenos a su vez concebidos como una especie de “expresión cultural local” del país y de esta región del mundo, rehusándose a ver las implicaciones directas y la colaboración de las potencias extranjeras (EEUU) en el financiamiento y propagación de la violencia y el extremismo en esta región a través de la armamentización y el impulso al cultivo de droga.

Este nivel de crítica y condolencia que cierra los ojos ante condiciones históricas y políticas manifiestas no solo resulta demasiado conveniente al encubrir una visión clara de los hechos sino que se convierte en la base de nuevas violencias al esencializar a las sociedades de las que se habla y dibujar una especie de “enemigo cultural arcaico” que no hace más que confirmar lo “fanáticos” e “infracreatos” que los “otros” musulmanes pueden llegar a ser.

En esta misma línea Mamdani (2002) analiza la forma en que posterior al 11 de septiembre los medios estadounidenses en general pretendían encontrar una respuesta a los hechos ocurridos escudriñando no en la historia de las sociedades de oriente, por ejemplo Afganistán, donde las invasiones y el intervencionismo extranjero produjeron y alimentaron una intensa guerra civil desde 1978, sino debatiendo en torno a supuestos “valores islámicos” de las sociedades implicadas, los presupuestos de estos debates situaban la explicación del atentado en las características esenciales y psicológicas de una supuesta “cultura” y “civilización islámica” esencialmente fanática y violenta. En este punto el autor enfatiza la necesidad de analizar los fenómenos sociales contemporáneos del mundo islámico a partir de la relación y encuentro histórico entre estas sociedades. Las explicaciones de conflictos sociales que se basan en supuestos culturales desplazan cualquier análisis social y hacen pensable un tipo de “solución” basado en métodos coloniales de represión y castigo volcados en contra de estas sociedades esencialmente peligrosas.

Bhutto (2008) se dedicará a descartar los discursos que afirman que el islam es la traba de la democracia en los países de mayoría musulmana, para esta autora la supuesta incompatibilidad del islam con la democracia no es más que una cortina de humo para distraer la atención de la historia de intervencionismo desde occidente en el mundo

islámico que es el “*principal impedimento*” de la democracia en esta región. En el discurso de las potencias occidentales, la libertad y la democracia son parte de una moral casi sagrada en la política; sin embargo este discurso se contradice por la práctica de su política internacional que ha sostenido y apoyado regímenes autoritarios sofocando cualquier posibilidad de movimientos democráticos, cuando no interviniendo específicamente para derrocar gobiernos elegidos democráticamente por los pueblos pero que les eran contrarios a sus intereses económicos (petróleo) o políticos (contención del comunismo soviético) (Bhutto, 2008).

Esta práctica selectiva de la moral demócrata y libertaria es en palabras de Bhutto “*inherentemente inmoral*” (2008: 98) y al respecto cita varios casos a lo largo y ancho del oriente islámico. El mismo régimen que en Washington organizaba el violento “regreso a la democracia” en Irak se aliaba con la dictadura del general Musharraf en Pakistán; y el mismo país que alertaba sobre la amenaza que el Estado islámico de Irán supone a la seguridad mundial, había sido el principal ideólogo de la operación “Ajax” que en los años 50 había conseguido derrocar al líder progresista iraní, que aunque democráticamente elegido, resultaba contrario a sus intereses petroleros debido a su política de nacionalización del petróleo iraní. En la actualidad la colaboración y apoyo a regímenes totalitarios y fundamentalistas (Pakistán, Afganistán y Arabia Saudita) en contra de lo que se ha denominado como “terrorismo islámico” sigue una visión geoestratégica “*moralmente perversa*” (Saint Upéry, 2001: 10) que al tiempo que ignora las condiciones de vida de los ciudadanos de los regímenes opresivos que apoya, hace uso de un discurso retórico de tradición orientalista.

Respecto al sistemático encubrimiento de las causantes históricas y políticas para favorecer un discurso que explica las situaciones en base a nociones esenciales sobre “esa cultura” “esa religión” y “esa gente” Said dice:

[...] buena parte de lo que se lee y observa en los medios de comunicación acerca del islam representa la agresión como obra del islam porque eso es lo que el “islam” es. Así, las circunstancias locales y concretas son eliminadas. En otras palabras, la cobertura informativa del islam es una actividad parcial que desdibuja lo que “nosotros” *hacemos*, y destaca en su lugar lo que los musulmanes y árabes *son* por su defectuosa naturaleza (Said, 2005: 45).

En el entorno de los medios de comunicación la mayoría de los expertos autorizados para escribir o “cubrir” el islam pretenden acercar a sus receptores a lo que el islam y los musulmanes “son”; sin embargo Said apunta que tales nociones sumamente

generales y descontextualizadas se basan en problemas metodológicos e intelectuales que les permiten pensar a esta religión y sus creyentes como un grupo inusualmente homogéneo y hablar por ejemplo de un “comportamiento islámico” o “lo que los musulmanes piensan”. El islam como esa breve y sólida ideología que se presenta es un concepto inútil para entender a las sociedades que se pretende analizar.

Said (2005) cita constantes y frecuentes explosiones desinformativas de este tipo no solo en prensa televisiva, escrita y editoriales sino también en libros y publicaciones que se cubren de un supuesto rigor académico. Algunas de las herramientas que utilizan es intentar explicar conflictos políticos y sociales contemporáneos en base a elementos históricos descontextualizados, por ejemplo citando autores islámicos medievales. Las afirmaciones y elementos con que se trata hacer entender ¿qué es el islam? son vagos y generales con lo cual construyen una imagen desfigurada de esta cultura religiosa que no corresponde con las sociedades y fenómenos que se trata explicar.

Imágenes orientalistas e islamóforas frente a una lógica antiesencialista

El fenómeno migratorio de grandes contingentes de población originaria de países de mayoría islámica y que en su mayoría profesan esta religión hacia suelo europeo es una coyuntura social a partir de la cual han surgido discursos esencialistas que justifican el rechazo y la negación de derechos. La migración musulmana plantea una amenaza a ciertas visiones exclusivistas de la identidad europea, según las cuales ser europeo se encuentra asociado al derecho hereditario que una persona tiene por estar vinculada por nacimiento o biológicamente con un suelo y una cultura e historia nacional (Prado, 2011b: 3). Varios fragmentos de las sociedades europeas, intelectuales y discursos políticos reivindican o imaginan su proyecto de identidad ligado a narrativas medievales frente a lo cual el islam representa otredad, diferencia y oposición⁷:

De hecho, y ahí radica el verdadero problema, la presencia musulmana es percibida en Europa como una alteridad fundamental. Aparte de especialistas esforzados y de una élite europea

⁷Khader (1995) analiza el espacio simbólico de lo árabe islámico en el imaginario europeo hegemónico argumentando que el islam ha sido un otro presente a lo largo de la historia de Europa y crucial en la construcción de su identidad en oposición a oriente y lo árabe, su cultura e ideas. Oriente, lo árabe y el islam son un otro a la vez despreciado y fascinante. Otros autores señalan que debido a su cercanía, oriente próximo, lo árabe y el islam significan para Europa “*la diferencia más próxima*” (Liauzu en Khader, 1995: 296), esta cercanía y no completa diferencia es la que permite el juego de la rivalidad y la oposición.

informada, ilustrada y sensibilizada, la opinión pública europea tiene del Islam y del mundo musulmán una ignorancia enciclopédica y no ve en esta religión, que tiene más de mil millones de adeptos, más que fanatismo e irracionalidad (Khader, 1995: 304).

Los musulmanes (migrantes, locales y segundas generaciones) se convierten en sí mismos en extraños y extranjeros, el musulmán es un advenedizo, un ser desubicado, externo y extraño, su presencia es incómoda. El rechazo al migrante y a la cultura islámica como parte de la contemporaneidad europea tiene sus representantes intelectuales y políticos. Especialistas reconocidos y voces de autoridad que ven en la migración un motivo de preocupación, una agresión moderna de los “otros” temidos. El nuevo orientalismo de cara a la situación migratoria sigue manteniendo una concepción esencialmente diferente e incommunicable entre lo islámico y lo europeo, a partir de la cual los migrantes en tanto que culturalmente diferentes son amenazantes.

Estos discursos sostienen una visión esencialista de la llamada “cultura islámica” o “civilización del islam” a partir de la homogenización y la intrínseca oposición. El sólido, arcaico y descontextualizado islam, se imagina como un estricto esquema social y mental capaz de regir con exactitud la forma de ser y hacer de los individuos. Las culturas son ubicadas casi fuera de todo tiempo, lugar y análisis histórico, para pensarse como un molde cerrado y establecido que influye poderosamente sobre el individuo definiéndolo irremediabilmente. Según esta visión el individuo no existe, existe solamente como marioneta controlada por ese todo que es la cultura (López García y Bravo López, 2008). No existe el individuo, no existe un contexto, ni historia ni encuentros ni gestión.

A partir de visiones esenciales del islam estos discursos pretenden definir y conocer por extensión a sus fieles, los musulmanes, quienes son, que es lo que quieren y lo que hacen. Si el islam se identifica con despotismo, islamismo violento y teocracia, “los musulmanes” por extensión estarán “culturalmente incapacitados” para el ejercicio de la democracia.

[...] los valores de la civilización occidental que dan importancia al derecho de voto para él [para el inmigrante musulmán] son contravalores que no comprende y que rechaza. Para el que concibe la vida como *shari'a*, como un abandonarse y un sumergirse en la voluntad divina, la libertad y el laicismo de Occidente le resultan aberraciones (Sartori en López García y Bravo López, 2008: 813).

Tiranía, violencia, fanatismo, *jihad*⁸, opresión y un insuperable antagonismo existencial con occidente son algunas de las características que definen a este islam sólido, real y eterno del cual los migrantes musulmanes son la materialización más cercana y peligrosa. A partir de aquí, la migración musulmana se piensa más que como un problema simbólico, como una agresión, el preludio de la catástrofe:

[...] la ilusión de un islam moderado no es más que una falacia con la que se intenta hacernos creer que el enemigo está formado por una exigua minoría y que esta minoría habita en países lejanos [...] (Ese enemigo) lo tenemos en casa desde hace más de treinta años. Es un enemigo que tratamos como amigo, que todavía nos odia y desprecia intensamente. [...] un enemigo, además, que en nombre del humanitarismo y del asilo político recibimos de a millares por vez [...] Un enemigo que para reproducirse no tiene necesidad de procreación asistida [...] un enemigo que apenas se instala en nuestras ciudades exige alojamiento gratuito o semi-gratuito y hasta el voto y la ciudadanía [...] (Fallaci en López García y Bravo López, 2008: 816).

La inmigración de musulmanes a occidente es una amenaza y los musulmanes son enemigos que odian. Este discurso es generalizado entre varios intelectuales y voces públicas al hablar de migración, sin contar innumerables páginas web y *blogspots* que diseminan discursos de odio en los cuales la migración es el acólito encubierto del terrorismo islámico para atacar a occidente:

Yo no veo que el terrorismo islámico sea el arma principal en la guerra que los hijos de Allah han lanzado contra nosotros. Es el más sangriento, pero no el más pernicioso o catastrófico de los aspectos de esta guerra; mucha más peligrosa para occidente a largo plazo es la incontrolada inmigración de musulmanes [...] (Spencer en López García y Bravo López, 2008: 817).

La integración de los musulmanes en el tejido social europeo implicaría que dejen su religión puesto que las leyes del país de acogida no son compatibles con las leyes de su Dios: *“La dificultad de la integración de los musulmanes es un problema de religión, lo que no es asunto ligero”* (López Campillo en López García y Bravo López, 2008: 817). De la cita se deduce que la creencia del musulmán es incompatible con las del país europeo de acogida, el musulmán en tanto que creyente e instrumento portátil de esa cultura opuesta está incapacitado para la convivencia y solo tiene dos opciones: la asimilación o la exclusión.

⁸ El término *jihad*, manipulado con una connotación alarmante que lo vincula con explosiones y muerte, en realidad se traduce del árabe como “lucha”/ “esfuerzo”, se aplican con dos connotaciones, el *jihad* mayor que se refiere a la lucha personal e interna que se hace por combatir todo lo que obstaculiza la realización personal y la *yihad* menor que se refiere a la lucha física contra las agresiones que atentan el bienestar de la sociedad.

Frente a estos discursos esencialistas, que constituyen ante todo una justificación seudo ilustrada del rechazo, bastan análisis sociales, históricos y políticos que empiecen por aclarar que la dinámica identitaria y cultural es fluida y contextual, que la cultura no puede ser asimilada a “civilización” ni se compara con un repertorio inmóvil de prácticas y creencias establecidas.

Las visiones anti esencialistas consideran que el islam existe como un corpus extenso y diverso de conocimientos elaborados a partir de hechos y conceptos religiosos, políticos e históricos y por lo tanto no puede ser pensado como una prisión ideológica, como algo establecido e inmutable, más si como una cultura religiosa viva que se encarna en diferentes sociedades y sus contextos propios. Si bien es cierto que el Corán y las enseñanzas del profeta Mahoma o Muhammad (pronunciación en árabe) son fuentes de conocimiento que gozan de elevada autoridad y legitimidad entre los creyentes, estos textos y tradiciones fundacionales son sujetas a las más diversas interpretaciones. Definir entidades fijas como: oriente – occidente incurre en el error metodológico de negar la historicidad, los encuentros y la hibridez, al tiempo que acrecienta la distancia entre ambos conceptos apoyando su mutua exclusión y negación.

La tesis que yo sostengo [...] no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (Islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva “interna” frente a cualquiera que sea “externa”, por usar la útil distinción de Robert K. Merton. Por el contrario, lo que he pretendido decir es que “Oriente” es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible (Said en López García y Bravo López, 2008: 824).

Dentro de esta perspectiva la creencia religiosa, el lugar de origen o la pertenencia étnica no es un determinante a partir de lo cual se pueda conocer a priori el pensamiento político de un individuo. Frente a los argumentos de una supuesta rigidez moral y religiosa condensada en la *sharia* o ley islámica que obligaría a los musulmanes a ejercer prácticas religiosas irreconciliables con los Estados modernos europeos, se argumenta que es posible practicar los principios fundamentales de la fe en cualquier país con libertad religiosa, puesto que las principales prácticas islámicas no están ni estipuladas ni prohibidas en las constituciones europeas formando parte de lo que cualquier ciudadano está en libertad de hacer como orar, ayunar, vestirse, alimentarse de la forma deseada y asociarse con fines religiosos. Otras prácticas como la entrega de dote, la proscripción del matrimonio entre parientes de leche, la prohibición de la adopción y la usura, nada impide a un musulmán

que las respete, mientras que otras relativas a la herencia podrían hacerse compatibles en un testamento redactado, y finalmente la poligamia y las sanciones penales quedarían inaplicadas; sin embargo estas no constituyen prácticas de obligatoriedad religiosa (Carmona, 1995).

Parte del pensamiento esencialista consiste en fijar unas ideas y adjetivos que definen a las supuestas culturas y civilizaciones. El islam, la cultura del islam, la civilización del islam han sido definidas como antidemocráticas, por extensión dentro de la lógica del esencialismo, todos los musulmanes creyentes deberán profesar la antidemocracia como casi un valor religioso; o al menos por la influencia de su cultura, deberán estar incapacitados para ejercerla; de ahí que su presencia en las “democráticas” sociedades europeas sea vista como un problema también político. Ante esto, he citado a varios autores que se posicionan en contra de esta lógica circular argumentando que no se puede definir el pensamiento político de una persona en base a su pertenencia religiosa o étnica (Said, 1996; Saba y Hirschkind, 2004), que la falta de democracia en los países de mayoría islámica se debe factores históricos y políticos (Bhutto, 2008; Mamdani, 2002) y que los colectivos musulmanes en Europa pueden desarrollar sus prácticas religiosas dentro de un marco común de libertades religiosas (Carmona, 1995).

La experiencia histórica humana es profundamente diversa, por lo que pretender conocer la esencia de un colectivo humano, más aún uno tan diverso como el del mundo islámico, es necesariamente una postura reduccionista:

El islam es una religión, no una estructura social unitaria. Es una religión que vincula las comunidades musulmanas bajo preceptos teológicos y morales clave. Sin embargo, existe una gran diversidad al interior de la *ummah*⁹ musulmana, basada en la cultura, la historia, la tradición y la interpretación de la religión (Bhutto, 2008: 78).

Dentro del islam, a través de la historia y en la actualidad, existen diversas facciones y grupos con diferencias en algunas creencias y visiones religiosas. Por otra parte la *sharí*a no es un cuerpo homogéneo o establecido sino que varía bastante en contenidos y formas a partir de la tradición jurídica e interpretativa que siga o el país en que se aplica. De tal manera que al hablar del islam es imprescindible contextualizar puesto que una

⁹ *Ummah* es un término islámico que hace referencia a la comunidad global de creyentes en su conjunto y totalidad sin distinciones geográficas, étnicas o de cualquier tipo.

tradición religiosa tiene diversas formas de vivirse dentro de un tiempo y contexto social definidos.

El hecho de que la religión, siendo universal es vivida en lo particular, y por lo tanto no puede separarse de unas determinadas formas culturales. Pero eso no quiere decir que la forma culturalmente condicionada en que las personas viven su religión sea la única posible, sino justamente lo contrario: quiere decir que no existe una forma pura y descontextualizada de vivir la religión (Prado, 2011b: 6).

La religión del islam se define como una, a partir de que más de dos mil millones de musulmanes comparten las creencias básicas de la fe y práctica, el *ibadat* conocido como los 5 pilares del islam¹⁰, rezan en la misma lengua hacia el mismo punto y recitan el mismo Libro; sin embargo la religión para fines analíticos debe entenderse como un conocimiento encarnado en una realidad social e histórica concreta y como tal capaz de generar conocimientos y prácticas locales, múltiples, diversas, inabarcables, lejos de esencias y definiciones apriorísticas. A estas formas locales se las conoce como islam tradicional o vernáculo¹¹.

El contexto social en el que se desarrolla una creencia o cualquier manifestación cultural también influye en las formas y manifestaciones que esta adquiere. Al respecto, Tibbi (2003) propone el concepto de “euroislam” para definir a la forma que adquiere la práctica religiosa del islam dentro de las sociedades europeas, y explica que así como existen diferentes formas de vivir la religión a lo largo del mundo islámico, no existe razón para no creer que la práctica religiosa islámica no pueda integrarse plenamente con los elementos de la cultura cívica europea como son: el laicismo, el pluralismo religioso, la democracia liberal y los DDHH.

A pesar de la unidad de su fe, los inmigrantes musulmanes en Europa proceden de distintos orígenes étnicos, culturales y nacionales, que a su vez determinan las distintas estrategias políticas y sociales con que estructuran las ideas y elecciones relativas a su puesto en la sociedad. No es, pues, contradictorio hablar en cada caso de un islam concreto de cultura árabe, africana, india o surasiática. La identidad de los musulmanes es, por tanto, la de un conjunto de pueblos culturalmente muy diversos que comparten una idea religiosa. Y si es posible hablar de un afroislam para los pueblos musulmanes africanos o de un indoislam, para los musulmanes

¹⁰ Estos pilares son: hacer el *salat* (las 5 oraciones), pagar el *zakat* (impuesto religioso), hacer el *sawm Ramadan* (ayuno durante el mes del ramadán desde el amanecer hasta el ocaso) y hacer el *haj* (peregrinación hacia la ciudad sagrada de la Mecca y los lugares santos de Arafat, Muzdalifa y Mina) (Wiegers, 2004).

¹¹ Entre las manifestaciones de este islam vernáculo está la tradición de visitar las tumbas de santos o maestros espirituales, que siendo concebidos como seres cercanos a Dios son capaces de canalizar poderes espirituales (*barakat*) y realizar milagros. Estos cultos locales que hacen parte de vivencias tradicionales de la religión son criticados y rechazados por movimientos reformistas que indican que estos no hacen parte del culto islámico original. Islam tradicional no se refiere al tradicionalismo, fenómeno que entiendo como una dogmatización de las creencias instituidas a través de un poder.

indios, ¿Por qué no podríamos hablar de un euroislam, en el contexto de los musulmanes emigrados a Europa occidental? (Tibbi, 2003: 64).

Esta propuesta surge de cara a los debates islamófobos para los cuales el islam solo puede existir en oposición a los supuestos valores de occidente. El euroislam plantea que los musulmanes migrantes o nativos sean ciudadanos en tanto que musulmanes y no deban de elegir entre la asimilación cultural y religiosa o un multiculturalismo de corte relativista y excluyente que genera guetos culturales e impide la posibilidad de una ley para todos¹².

Predelli (2004) en “Interpreting Gender in Islam, a case of study of inmigrant muslim woman in Oslo, Norway” realiza una investigación que explora los discursos de mujeres musulmanas migrantes en Oslo en torno a las visiones y prácticas de género (roles, acceso a la educación y trabajo). Frente a la visión del islam como una ideología impositiva, rigorista, basada en la estricta observancia de leyes, la autora recoge posturas varias e incluso opuestas que son interpretadas todas ellas desde un marco islámico. Las tendencias se organizan en posturas que van desde quienes defienden la igualdad de géneros y la intercambiabilidad de roles; quienes apuestan por una intercambiabilidad limitada pero favorable a los derechos de la mujer de trabajar y estudiar, hasta quienes establecen la importancia de una sociedad donde las mujeres se restrinjan a los roles domésticos. Estas posturas diferentes como son encuentran respaldo y legitimidad dentro de un discurso religioso islámico.

Killian (2003) en “The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair” realiza una investigación basada en entrevistas a fondo con 45 mujeres musulmanas magrebíes migrantes en París, focalizadas en la cuestión del género y el uso del velo. Las mujeres entrevistadas a pesar de compartir una pertenencia religiosa invocaban discursos diferentes a la hora de defender o restar importancia al uso del velo, las diversas posturas a veces opuestas entre si eran interpretadas como auténticamente islámicas y expresadas dentro de un marco religioso. En la diversidad de las respuestas la autora argumenta que inciden no las variables de tiempo de residencia en Francia (factor de aculturación), ni el nivel de religiosidad, sino principalmente el tipo de educación recibida y la edad.

¹² Con este concepto no planteo que el islam vivido fuera del contexto europeo sea necesariamente antidemocrático, intolerante.

A partir de esto, argumento que el musulmán no cambia a partir del encuentro con formas “más civilizadas” en el contexto migratorio sino que las condiciones de este nuevo contexto le permiten desarrollar algunos modelos para los cuales ya existía una respuesta desde la interpretación personal de la religión.

En el siguiente acápite explicaré la forma en que el contexto social, económico y político del mundo islámico durante los últimos dos siglos desembocó en la creación moderna, de formas de activismo político basadas en lo religioso, así como haré una reseña de otros importantes fenómenos sociales cruciales para entender a la región.

El islam como emblema político, ¿es la única cara de la región?

El título del acápite es una provocación a repensar el imaginario común que afirma que efectivamente, el islamismo es el principal fenómeno que define a la región, me posiciono contraria a esta afirmación y para sustentar mi posición empezaré por explicar el contexto sociopolítico en que surgen y se consolidan movimientos islamistas, es decir movimientos políticos que utilizan un lenguaje basado en el islam como elemento movilizador. En este punto entiendo el auge de los islamismos como un importante fenómeno surgido dentro de un contexto definido y moderno por el que atravesaron muchas sociedades islámicas, pero que no agota el horizonte de su historia, ni puede de ninguna manera definir la complejidad social, política y religiosa actual de la región. Precisamente el reducir el islam como filosofía y cultura religiosa a un tipo de visiones políticas forma parte de una visión orientalista según la cual el islam es predominantemente una religión legalista y severa, basada en el cumplimiento de un estricto código de conducta moral, prácticamente desposeída de una dimensión espiritual (Prado, 2008c).

El islamismo reivindica para el islam una posición de ideología política que debe ser integrada en todos los aspectos de la sociedad (política, derecho y economía, entre otros) y aunque muchos discursos islamistas tienen demandas globales sobre la comunidad mundial musulmana, su accionar político se maneja claramente dentro de contextos nacionales.

Como señala Saint Upéry (2001) existe consenso entre los expertos del islamismo al afirmar que este es un fenómeno paradójicamente moderno. El origen del islamismo en sus diferentes variedades se rastrea hasta la “*misma matriz explicativa histórica*” (Lacomba, 2000: 90) lo que se refiere a un origen común como movimientos políticos

insurgentes de cara a la situación colonial por la que atravesaron la mayoría de los países de islámicos de Medio Oriente y el norte de África y que deben entenderse dentro de un conjunto de condiciones socioeconómicas locales y otro conjunto de condiciones en relación con el resto del mundo, especialmente con los imperios.

La colonia jugó un papel definitivo en la historia política de Medio Oriente al condicionar la reacción de las sociedades islámicas frente a los discursos occidentales de emancipación. Nair (2010) indica como los autoproclamados valores modernos occidentales como la razón, la tolerancia, la separación de lo espiritual y lo temporal, la educación formal, la libertad y la igualdad fueron presentados a las sociedades islámicas a través del sistema colonial como su rostro y su realidad palpable creando un profundo descrédito de su validez. Este autor enfatiza que frente a las agresiones estructurales ejercidas desde un régimen colonial, occidental y laico, el islam se convirtió en un refugio para amplios sectores de la población agredida, una fuerza espiritual de resistencia: *“el islam se convirtió en la única fuerza capaz de evitar la aculturación provocada por la agresión colonial; de religión pasó a ser una ideología de resistencia espiritual, renunciando a su propia evolución”* (Nair, 2010: 115). Frente a un modelo “occidental” y “laico” impuesto desde el poder, el islam como discurso de movilización política se replegó sobre sí mismo, haciendo un cierre dogmático y excluyendo de sus horizontes el paradigma secular. En el caso argelino, Nair explica que este repliegue dogmático enfatizaría la supuesta incompatibilidad entre el proyecto islámico de sociedad y el modelo secular:

Si la República, con el pretexto de la laicidad, excluía a los musulmanes argelinos de las prerrogativas de la ciudadanía para preservar, en realidad, el sistema colonial, el islam de la resistencia, bajo el pretexto de la lucha contra ese sistema, excluía de su horizonte de la espiritualidad a la laicidad misma; y ésta se asimilaba a la empresa de desculturización que iba de la mano de la colonización. Y al hacerlo, el islam fracasaba en su propia revolución secular (Nair, 2010: 117).

Otras explicaciones han acentuado el desastre socioeconómico posterior al fracaso de los nacionalismos como el factor desencadenante del éxito del islamismo. El éxodo del campo, la pobreza urbana y la desigualdad social habrían favorecido la adhesión de amplios sectores marginados a movimientos contestatarios radicales que hacían uso del sentido religioso ampliamente legitimado en estas sociedades. Varios preceptos religiosos como “la lucha contra la opresión y la tiranía” o “el poder es solo de Dios” brindaron una expresión política al descontento general.

La crisis de los modelos poscoloniales manifiesta en la exclusión política y económica, la falta de representación social en el gobierno, a lo que se suma el sentimiento de alienación cultural, ofreció en conjunto un terreno de expansión a movimientos radicales de contestación política (Lamchichi en Lacomba 2000: 99). El discurso islamista brindó entonces no solo una forma de expresión identitaria a las masas populares con amplia mayoría musulmana, sino que fue a demás capaz de canalizar, a través de un lenguaje religioso, un cúmulo de críticas y frustraciones económicas, sociales y políticas (Burgat en Lacomba, 2000: 96).

Saint Upéry se refiere a este contexto diciendo que frente: *“al naufragio de los nacionalismos poscoloniales en la corrupción y la ineficiencia de las burguesías burocráticas socialistas o de las elites conservadores excluyentes”* que funcionaban mediante modelos oligárquicos y represivos, el discurso islámico que recubría algunos proyectos políticos se convirtió en el único *“espacio de sentido”* (citando a Kepel, 2000) que tenía legitimidad y que era compartido por casi todos los estratos de la población (2001:10).

Se comprende ahora la relación entre la crisis social generalizada de las sociedades islámicas en su entrada a la modernidad y el surgimiento y legitimación del islamismo; es en este sentido que Martín Muñoz sostiene: *“en el siglo XX la manifestación de este fenómeno es consecuencia directa de los avatares de la modernización y no una reacción contra ella”* (en Lacomba, 2000: 96). De hecho, los pensadores del reformismo islámico de los siglos XIX y XX, principales ideólogos del islamismo como: Jamal al Din al Afghani, Rashid Rida, Mohammed Abduh y Seyyed Qutb tenían un conocimiento cercano de las sociedades europeas habiendo vivido en ellas y/o habiendo recibido una educación de base europea. El *“rechazo a la modernidad occidental”* que planteaban no era un rechazo absoluto sino principalmente del imperialismo y de los modelos de interacción social a los que concebían como degenerados, individualistas y deshumanizados; al tiempo que admiraban y concebían provechosa la implantación de otros tantos recursos modernos como la idea de progreso, la explotación de los recursos naturales, el establecimiento de un Estado fuerte y el control social a través de la escuela, de la clínica y el sistema carcelario, aspectos que hoy se reconocen como los más destructivos y coercitivos del paradigma moderno (Prado, 2011a).

El islamismo político no es un espacio homogéneo y a pesar de tener un origen histórico común y apropiarse de un lenguaje y conceptos islámicos comunes, en la realidad los proyectos islamistas se manifiestan en una amplia gama de métodos, funciones, reivindicaciones y expresiones que varían de acuerdo a “*los contextos socio-institucionales específicos*” (Saint Upéry, 2001: 11). De esta manera el lenguaje, los conceptos y demás recursos religiosos sumamente plásticos y moldeables se barajan para proponer y respaldar los más diversos proyectos políticos.

Por un lado movimientos islamistas que se han incluido en el juego partidista de la democracia participando en elecciones¹³, en algunos casos como Hezbollah en Líbano, estos movimientos gozan de gran aceptación debido a la eficacia de su acción social en los sectores más depauperados de la sociedad, la fuerte crítica a las estructuras gobernantes, entre estas al islam oficial¹⁴ y por su propuesta del regreso a un islam originario frente al fracaso de los modelos de gobierno implantados en las últimas décadas (Tamayo, 2009: 273). Y en otro lado, movimientos integristas que plantean una agenda de liberalismo económico, re islamización de las esferas intelectuales y simbólicas de la sociedad y el regreso a una supuesta *sharia*, que es en realidad una interpretación fraccionada e instrumental a sus intereses. Estos proyectos a través de sus métodos violentos de represión y una visión totalitaria en el ejercicio del poder representan la misma amenaza a la libertad que las dictaduras militares que han oprimido al mundo islámico por décadas (Nair, 2010).

El islamismo se comprende entonces como un fenómeno complejo que ha ocupado un importante rol en la región, así como un importante espacio simbólico en la mirada y la política occidental; sin embargo la actualidad del oriente próximo musulmán es más rica que esto e involucra fenómenos sociodemográficos y religiosos que deben considerarse; por ejemplo, de un 60 a 70 % de la población de la región de Oriente Medio y el Magreb es joven, estando por debajo de los 30 años, gran cantidad de esta población joven tiene importantes niveles de educación formal básica y universitaria, así como una conexión creciente con medios de comunicación globales y tendencias culturales logradas a través

¹³ La Hermandad Musulmana en Egipto y Jordania, el Frente Islámico de Liberación en Argelia, el Partido del Renacimiento en Túnez, Jama'at Islami en Pakistán, el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos, el Partido del Desarrollo y la Justicia en Turquía, Hamas en Palestina, Hezbollah en Líbano, entre otros (Tamayo: 2009: 17).

¹⁴ El islam oficial o islam de Estado se entiende como una institucionalización de la religión cooptada por el poder para legitimarse. De hecho las iniciativas religiosas gubernamentales surgen como mecanismos del Estado para hacer frente a la oposición islamista de la década del 80.

del internet y la televisión por cable (Saint Upéry, 2011: 5). Al mismo tiempo, esta población vive en una región cuyos países se caracterizan por altos grados de desigualdad social, con unos de los mayores niveles de desempleo y subempleo del mundo, en gran parte producto de regímenes totalitarios, autócratas, desentendidos de cualquier intento que no sea perpetuarse en el poder a costa del pueblo y en plena connivencia con las potencias occidentales.

En este sentido, algunos autores han señalado el efecto colateral y positivo que han tenido las revueltas populares democráticas de la región del norte de África y Oriente Medio, conocidas como “Primavera Árabe”, al proyectar en la prensa internacional imágenes de unas sociedades medio orientales plurales y a la vez unidas en legítimos reclamos por una sociedad más justa, más libre con mayor calidad de vida, con empleo y que rechazaba la autocracia y el nepotismo. Al respecto, me parece especialmente directa la cita de Valenzuela:

¿Quién decía que toda la juventud del Magreb era barbuda y velada? ¿Por qué se tildaba de locos a los que afirmaban que la mayoría de ella ansía las mismas cosas que la de todas partes?: respirar, expresarse, organizarse libremente, tener un empleo, amar a quien se quiera, no ser tratado como un perro callejero por las autoridades... (Valenzuela, 2012: 36).

Estas imágenes nuevas, poco televisadas en el tiempo ordinario, invisibles, quizá sorprendentes a la mirada prejuiciada sobre la región, contribuían ciertamente a deconstruir estereotipos y reconocer a los árabes lejanos. Y es que a la par de la radicalización política producida por la conmoviente entrada a la modernidad en la región surgieron otros fenómenos. Los expertos reconocen que la presencia y visibilidad de elementos de religiosidad islámica es un fenómeno moderno, que registró un auge en las últimas tres décadas, en las que por ejemplo, la utilización del velo femenino incrementó significativamente, así como el número de mezquitas, canales de televisión religiosos y predicadores, muchos de ellos televisados. De esto Saint Upéry dirá “*es un fenómeno fundamentalmente moderno y modernizante*” (2011:10). Según el autor la actualidad religiosa de Oriente Próximo se caracteriza por una diversificación de la oferta religiosa en la que han eclosionado nuevas formas devocionales islámicas caracterizadas por la “descomunitarización” – “individualización” de la fe, que poco tienen que ver con el islam de Estado, ideológicas islamistas o fundamentalistas y más bien reflejan una búsqueda espiritual dentro de las cambiantes sociedades actuales.

Valga resaltarse finalmente que en el panorama caracterizado por la emergencia de juventudes urbanas educadas y conectadas con el resto del mundo a partir del acceso al internet y a la televisión por cable, han emergido culturas juveniles caracterizadas por la conjugación de formas culturales tradicionales con formas cosmopolitas. Para ilustrar este punto valga citarse el trabajo de Allegra Stratton “Muhayababes” en que retrata su experiencia al sumergirse en la cultura juvenil de algunas ciudades orientales como el Cairo, Beirut, Ammán y Damasco, llegando a descubrir una juventud “cool” y devota:

Inmersa en la cultura de las cadenas de televisión musicales vía satélite, la comunicación a través de los móviles e Internet y la socialización en redes ciberespaciales. Y devoto, porque, sí son más religiosos de lo que fueron las generaciones anteriores, las del nasserismo. (Valenzuela, 2012: 92)

A continuación brindo una explicación del surgimiento y propagación de las ideologías llamadas fundamentalistas, que valga aclarar no son un exclusivismo del fenómeno religioso y que surgen, no a partir de una lectura literal de un texto presuntamente salvaje y violento (El Corán), sino a partir de interpretaciones religiosas manipuladas desde el poder local e imperial.

Wahabismo y salafismo como expresiones de fundamentalismo religioso

A continuación expondré las características de la *salafiyya* (en árabe) o salafismo (castellanizado) y la *wahabiyya* (en árabe) o wahabismo (castellanizado) que son formas de reformismo religioso que considero fundamentalistas no solo porque reivindican para sí un estatus de pureza en la doctrina religiosa, sino porque en la actualidad se han vivificado como ideologías impositivas que resultan lesivas principalmente a la misma diversidad religiosa dentro del islam. Salafiyya y wahabíyya no existen necesariamente como visiones políticas, sin embargo en casos concretos se han aliado con proyectos políticos desembocando en modelos totalitarios.

Salafismo y wahabismo surgen en la península árabe intentando volver a lo que consideran es “el islam puro” u “original”, la Salafiyya dice ser la corriente que sigue las ideas y prácticas de los antepasados justos (*al-salaf al-salih*). Exigen un retorno (selectivo) al Corán y la *sunna*¹⁵ rechazando las tradiciones y escuelas de pensamiento que no se

¹⁵ La sunna del Profeta se refiere al ejemplo de conducta de Muhammad, recogido en tradiciones orales y escritas. Parte importante de este conocimiento se funda en los hadices, que son los dichos y frases del

ajustan a su interpretación y catalogándolas de innovaciones *o bid-da* (que actúa más o menos como una acusación de herejía). El salafismo califica como *bid-da* especialmente la devoción popular hacia los santos, práctica del shiismo y del sunnismo tradicional en varias partes del mundo islámico que incluye el peregrinaje a sus tumbas y pedirles intercesión ante Dios.

El rigorismo religioso que impulsa no es sino el apego selectivo a fragmentos del Corán y a algunas jurisprudencias islámicas medievales especialmente enfáticas los castigos de adulterio, robo o embriaguez. Estas lecturas desembocan en un islam descontextualizado, dogmático, con formas exteriores antiguas (vestimenta, costumbres) que no corresponden con la forma en que el islam ha sido vivido y enseñado en la mayor parte del mundo islámico a través de la historia (Prado, 2008a).

El término salafismo abarca en general a las propuestas de restauración islámica que proponen volver a prácticas devocionales arcaicas como formas de regreso al islam “original”, como corriente general ha tenido varias manifestaciones y formas concretas. Los pensadores más prominentes son: Jamal al-Din al-Afghani (1839–1897), Muhammad _Abduh (1849–1905), Rashid Rida (1865–1939).

El wahabismo es un reformismo concreto originado y desarrollado en la península árabe a través de claras asociaciones con intereses políticos. Muhammad Ibn Abd al Whahhab, el *imam*¹⁶ fundador del wahabismo, desarrolla esta interpretación marcada por el puritanismo, la intolerancia y una interpretación literal (selectiva) del Corán en el siglo XVIII; sus ideas, rechazadas en la mayor parte de pueblos donde predicó, no tuvieron mayor repercusión sino hasta que alcanzó el apoyo de la familia Saud, que pugnaba por el poder de la Arabia peninsular y que adoptó la interpretación de Whahhab como fundamento ideológico de su conquista militar (Hashmi, 2004). Los británicos, interesados en desmembrar el imperio otomano al que veían como un gran rival, deciden apoyar a la familia Saud enfrentada con los turcos y los Hachemitas por el control de Arabia.

Profeta y de los que se conocen amplias colecciones. Entre las más antiguas y respetadas se encuentran las recopilaciones de: Ibn Hanbal, Al-Bujari y Al Muslim (Elias, 2002).

¹⁶ El islam sunni carece de clero religioso, sin embargo el *imam* es una persona con dignidad religiosa, lograda a partir de un buen conocimiento de la religión que se sitúa en frente a los orantes y dirige los movimientos durante el rezo. A menudo los imames son los líderes de las mezquitas con cierta profesionalización y en algunos lugares son los estados quienes los nombran y dirigen su actividad como forma de control sobre las mezquitas.

Durante las décadas de 1920 y 1930 los Saud, con gran apoyo británico, lograrían conquistar toda la península. Este apoyo no fue casual sino que se apostó por patrocinar una visión islámica que alentaba a los conflictos internos, meramente doctrinaria y ritualista sin una visión política contra hegemónica que pudiera resultar ofensiva a los intereses extranjeros sobre la región. El wahabismo como una interpretación religiosa conveniente a los intereses extranjeros sobre la región podría definirse como: “[...] un Islam reducido a ritos, muy funcional a occidente, ya que el creyente se ocupará mucho de donde pone las manos en su salat¹⁷ pero nada de su vecino, dejándolo así como presa fácil para el poder colonial, el plan británico se ha consumado” (Al Andalusí, 2012: 2). Posteriormente y hasta la actualidad el régimen saudí fue apoyado por Estados Unidos, nuevo poder hegemónico, como un garante de la estabilidad de sus intereses económicos y políticos en la región (Lacomba, 2000: 117).

Abdennur Prado crítica las bases ideológicas del movimiento; principalmente el hecho de que pretende imponer una concepción de la religión enemiga de la diversidad cultural enfatizando la uniformización de formas ritualistas y ancladas en el cumplimiento obsesivo de la ley: “Se trata de una forma de imperialismo cultural panarabista, que desarraiga a los pueblos musulmanes de sus tradiciones, de su modo tradicional (y por tanto abierto) de entender el islam (Prado, 2008b: 2). Para este autor el surgimiento y auge de estas ideologías fundamentalistas es un producto moderno, extraño dentro del pensamiento islámico tradicional y que relaciona directamente con la colonización, el imperialismo y las conmociones sociales que ambos fenómenos produjeron en esta región (Prado 2008b).

El descubrimiento de inmensas reservas de petróleo en Arabia en 1938 permitió, además de fortalecer el poder de los monarcas, financiar desde los años 60 hasta la actualidad una política activa de proselitismo internacional de la ideología wahabí en varios países del mundo islámico como Pakistán y Sudán, financiando en estos y otros países movimientos radicales violentos:

¹⁷*As-Salat*, del árabe, la oración. La oración ritual prescrita a realizarse 5 veces al día, cada una dentro de un determinado período de tiempo: en la madrugada antes del amanecer (*Fajr*), después del mediodía (*Thohr*), a la media tarde (*Asr*), después de la puesta del sol (*Maghreb*) y en la noche (*Ishá*). Cada oración debe hacerse con el apropiado número de *rakáh* o ciclos de posiciones que van acompañadas de palabras rituales en árabe, y después de haber cumplido la ablución ritual *wudu*. Es uno de los 5 pilares del islam y como tal tiene carácter obligatorio (Elias, 2002)

Así financió, directamente o no, la creación y el desarrollo de movimientos islámicos radicales, llevando paralelamente algunos otros movimientos islamistas a una radicalización dogmática y/o política. Desde Daguestán hasta Argelia, pasando por Afganistán, numerosos grupos islamistas se beneficiaron de las generosidades sauditas, lo que no quiere decir que todos los grupos que recibieron financiamiento del reino saudí se valen de la tendencia wahabí, ni que los que efectivamente adoptaron los preceptos del wahabismo son movimientos importantes o influyentes en las esferas políticas y religiosas de los Estados musulmanes (Webislam, 2011: 5).

Otra de las formas de impacto del dinero saudí en el proselitismo wahabita internacional es a través del financiamiento directo de mezquitas y centros religiosos, no solo en el mundo islámico sino en países de Europa y América, así como otorgando becas de estudios islámicos en centros religiosos wahabitas.

Entre las principales ideas del wahabismo está el odio y rechazo hacia la fracción islámica shiita¹⁸. Muchos imames son instruidos en Arabia Saudí bajo la corriente wahabí y de regreso en sus países propagan el odio y rechazo hacia esta agrupación religiosa. Muhammad Omar (2008) en su artículo “*Shiafobia: la islamofobia de la que nunca se habla*” destaca que en varios países de occidente son precisamente estos imames y líderes religiosos quienes figuran entre los principales interlocutores del islam con el Estado, exigiendo medidas contra la islamofobia y practicando la shiafobia.

Los modelos teocráticos de gobierno que se han aliado con visiones de reformismo religioso fundamentalista de tendencia salafista, por ejemplo el wahabismo en Arabia Saudita, constituyen a decir de Prado una ideología superficialmente islámica, institucionalizada al servicio de un poder establecido. En estos casos, la supuesta “aplicación correcta” de la *shariah* (del árabe “el camino que conduce a la fuente”) no es más que la imposición de una visión sesgada, parcial e instrumental a sus intereses políticos, pues ocurre que se implantan con rigurosidad códigos legales clásicos que enfatizan la punición, los supuestos delitos sexuales y las leyes patriarcales, al tiempo que se ignoran las medidas que buscan, por ejemplo, la equidad económica y justicia social.

¹⁸ La principal fracción dentro del islam se da entre: sunitas y shiitas. Esta división se fundamenta en el desacuerdo sobre los derechos de sucesión en el liderazgo de la primera comunidad musulmana una vez hubo muerto el Profeta Mohammad. Mientras que un grupo apoyó a Abu Bakar como califa, otro grupo apoyó a Ali, primo y yerno del Profeta. Este conflicto llevó a enfrentamientos, guerras y asesinatos que llegarían al punto más dramático en la batalla de Karbalá donde es asesinado Husein, hijo de Ali y el nieto del Profeta. A partir de este hecho, se cimenta la división entre las dos facciones, los primeros que apoyaron a Abu Bakar y los tres primeros califas, llamados sunnies (del árabe: fieles a la sunna del Profeta) y los segundos que apoyaron el derecho de Ali y los descendientes del Profeta al califato, llamados shias (del árabe: partidarios de Ali). Con el tiempo se incorporaron demás diferencias en la práctica y la teología de las que se discutirán más adelante (Elias, 2002; Tamayo, 2009: 264).

Tales medidas se sacralizan en tanto que instrumentos útiles de amedrentamiento y control social (Prado, 2010).

A partir de esto, criticar y rechazar estos modelos políticos y las medidas pretendidamente religiosas que imponen no es rechazar la religión, sino el mecanismo a través del cual la religión fue instrumentalizada y cooptada por el poder:

No creo que por ser musulmanes debamos aceptar la esclavitud, ni la segregación de la mujer, ni la lapidación, ni la existencia de un delito de apostasía, ni la discriminación de los homosexuales o las minorías religiosas... Estar contra esto no es ir contra lo establecido por Al-lâh, sino todo lo contrario. Estas leyes no son divinas, sino humanas. Demasiado humanas, que diría Nietzsche. La pretensión de que unas normas creadas por el hombre son 'leyes divinas' es llana y simplemente idolatría. Audu bil-lâhi min ash-Shaytani ar-raġim (Prado, 2008b: 3).

El fundamentalismo islámico (al igual que el islamismo) es un fenómeno típicamente moderno, no solo por el contexto social e ideológico que lo produjo, sino debido a las herramientas de control que utiliza, las cuales por ejemplo han incluido la vida biológica entre los asuntos sobre los cuales el Estado tiene injerencia (Prado, 2010), ya sea a través de un código de vestimenta o un código de familia, todo esto está mediatizado no por una espiritualidad libre sino por instituciones Estatales (como por ejemplo un Ministerio de Asuntos Religiosos) expertos, juristas y demás componentes de la burocracia religiosa que se encargan de velar por la ortodoxia en universidades, escuelas, mezquitas y madrasas. El islam de Estado no es un modelo históricamente tradicional sino una forma a través de la cual el Estado moderno extiende su poder a través de lo religioso (Prado, 2011a).

Finalmente, frente a las “verdades” alarmantes enunciadas desde el esencialismo islamofobo y el esencialismo del fundamentalismo religioso, existen esfuerzos académicos desde autores musulmanes por demostrar que la religiosidad islámica no es esencialmente reactiva a lo occidental, a lo secular, a lo democrático o a lo moderno (entendido en una connotación positiva y progresista). Estos autores desde la política y desde la tradición religiosa enfatizan una visión del islam compatible con los derechos humanos y el pleno respeto por las libertades ciudadanas; recojo algunos de estos argumentos en el siguiente acápite.

El pensamiento político del Corán según Abdennur Prado y Benazir

Bhutto

El libro *El lenguaje político del Corán* (2010), del pensador musulmán español Abdennur Prado es una obra que ofrece desde una perspectiva religiosa islámica una visión opuesta tanto a los fundamentalismos y manipulaciones religiosas desde el poder, como al esencialismo islamofobo. El autor resalta el no querer ofrecer en sí misma una interpretación nueva e innovadora de la religión, sino una exposición sobre el pensamiento político que atraviesa el Libro Sagrado del islam, y que a su parecer forma parte de muchas de las formas en que el islam se ha asentado en las culturas a lo largo de la historia y la geografía del mundo islámico.

Su aporte ofrece de hecho una postura directa sobre la relación entre religión y política. Diferenciando por un lado, lo político como parte inherente de las decisiones humanas y del mensaje ético del islam; y por otro, la instrumentalización de la religión a través del dogma para legitimar un régimen político, un fenómeno al que ya nos hemos referido en los acápites anteriores. De esta manera el autor ofrece una propia argumentación política tanto en contra del asecho mediático de lo islámico, así como en contra de los proyectos políticos teocráticos totalitaristas.

Frente a los regímenes teocráticos en que el poder del Estado se legitima a partir de un pretendido orden religioso y que hace uso de formas punitivas medievales en defensa de una supuesta ortodoxia, ejerciendo así un modelo típicamente moderno del poder, Prado explica que el Corán no propone un régimen de gobierno específico para la comunidad de creyentes, ni mucho menos uno dictatorial, sino que en cuanto a la forma de organizar lo social prescribe la consulta, en árabe *shura*, como la mejor forma de tomar decisiones de importancia colectiva (Prado, 2010: 29).

Por su parte, Benazir Bhutto quien fuera elegida dos veces primera ministra de Pakistán y conocida por su política democrática en el país, resalta la *shura* como un concepto relevante en el Corán a partir del cual se sientan las bases de un gobierno consultivo como un auténtico gobierno islámico: “*el Corán incita al Profeta a consultar a sus gobernados y a gobernar a la gente a través de un proceso consultivo y consensual. A los ojos de Dios, esto es lo correcto*” (Bhutto, 2008: 87). Estos argumentos se oponen a las explicaciones simplistas de autores como Bernard Lewis y Giovanni Sartori (citados en

López García y Bravo López, 2008) que definen al islam casi como una barrera cultural y psicológica para la construcción de una sociedad con principios democráticos.

Prado (2010) y Bhutto (2008) exponen varios conceptos coránicos con los que argumentan a favor de una práctica religiosa islámica plenamente compatible con los valores más progresistas de la sociedad contemporánea y los DDHH. Citando a varios conocidos pensadores islámicos, entre estos AbdulHamid Ahmad AbuSulayman y Abdullah Bartoll Rius, Prado explica que el concepto de califato en el Corán se refiere claramente a la responsabilidad y soberanía que tiene cada ser humano en las acciones de su vida, un principio que supone la libertad de pensamiento y el uso de la razón de los creyentes y que se opone a la obediencia de cualquier autoridad humana que ejerza coacción (2010: 54):

Lo que cada alma adquiera solo podrá perjudicarle a ella misma y nadie cargará con la carga del otro. Luego habréis de volver a vuestro Sustentador que os hará ver aquello en lo que tenías diferencias. Pues, es Él quien os ha hecho califas (Corán, 6: 165).

Respecto a la libertad de pensamiento Prado (2010:75) cita fragmentos en los que la diversidad aparece como un signo de la creación de Dios que no debe pretenderse extinguir ni acallar por parte de los seres humanos:

Te hemos revelado la *Escritura* con la Verdad, en confirmación y como custodia de lo que ya había de la *Escritura*. Decide, pues, entre ellos según lo que Dios ha revelado y no sigas sus pasiones, que te apartan de la Verdad que has recibido. A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais (Corán, 5:48).

El autor demuestra como la concepción coránica de la libertad de expresión incluye inclusive las expresiones contra la religión islámica según se deduce de la actitud que tuvo el Profeta Mohammad respecto de las agrias críticas que soportó durante las primeras etapas de su prédica y que se recogen en citas como:

Y, si discuten contigo, di: «¡Dios sabe bien lo que hacéis! Dios decidirá entre vosotros el día de la Resurrección sobre aquello en que Discrepabais (Corán, 22: 68 – 69)

Los siervos del Compasivo son los que van por la tierra humildemente y que, cuando los ignorantes les dirigen la palabra, dicen: «¡Paz!» (Corán, 25: 63).

En cuanto al pluralismo religioso, los dos autores encuentran elementos a partir de los cuales la teoría política coránica se sitúa a favor de este principio y muestran como el Libro Sagrado prescribe expresamente la no coacción religiosa. Bhutto afirma que en el

énfasis que el Corán hace sobre la coexistencia y la diversidad de culturas y religiones como parte de la creación divina se cimentan los principios de pluralismo y tolerancia:

El principio 'vosotros tenéis vuestra religión y yo la mía' ha sido adoctrinado en lo que hoy en día llamamos 'el derecho a la libertad de cultos'. Esta prohibición de la coacción da sustancia a la creencia islámica en la libertad de expresión, y sienta las bases del debate y la discusión, características esenciales de una sociedad democrática (Bhutto, 2008: 48).

Prado explica que si bien el Corán se refiere a Dios como “el soberano”, esta soberanía no pretende legitimar un gobierno teocrático sino que se refiere al gobierno del Creador en un plano cosmológico. A partir de esto, aborda el análisis del *shirk*¹⁹, un concepto generalmente traducido como “idolatría” y que asegura se refiere no tanto a la adoración de figurillas o santos; sino que, de acuerdo al contexto en que es mencionado en el Corán, se deduce que hace referencia a las formas políticas dictatoriales, tiránicas y opresoras que se erigen en la vida social y en la vida de los individuos como todopoderosas usurpando así el poder absoluto que solo le pertenece a Dios. La prohibición del *shirk* se refiere entonces a la oposición tajante a la existencia de una “monarquía sagrada” e invita a la rebelión en contra de la tiranía de quienes se convierten a sí mismos en símbolos del poder divino en la tierra: “*Cuando el musulmán se refiere a la soberanía de Allah, está denunciando la usurpación del poder por parte de una oligarquía*” (Prado, 2010: 48). A partir de esta comprensión del concepto de la “soberanía de Allah” y “la idolatría”, Prado deslegitima a los regímenes políticos que pretenden imponerse en base a una supuesta legitimidad religiosa:

Ni el Corán ni la Shari’a promueven la subordinación de los individuos al Estado como una prueba de conducta musulmana recta. Por el contrario, los individuos se consideran responsables de su salvación y del cuidado de sus familias, y sus comunidades, y tienen la obligación de participar en la construcción comunitaria, y de cambiar las cosas con su esfuerzo (*yihad*) si la comunidad se desvía hacia la opresión y la injusticia. Tal como señala Ali R. Abootalebi, la obediencia ciega ante un auto-proclamado “Estado islámico” puede ser tan anti-islámica como su rechazo. Si un gobernante gobierna en el nombre de Al-lâh, entonces debe respetar el hecho que Al-lâh considera a los individuos y no el Estado como responsable de sus actos” (Prado, 2010: 49).

Muchos autores como Laith Kuba y Abdul Karim Soroush (en Bhutto, 2008: 80) se sitúan a favor de una reforma del conocimiento religioso. Esta reforma no consistiría en desprenderse de la religión, de transformarla, adulterarla o desarrollarla, sino en constatar que el conocimiento fundacional revelado a los Profetas y condensado en los Libros

¹⁹ En una interpretación religiosa clásica *shirk* o idolatría significa cualquier acto de adoración a alguna persona, animal, cosa o concepto fuera de la divinidad única *Allah* o Dios.

Sagrados necesariamente pasa por el filtro humano de las capacidades de comprensión formadas a su vez dentro de una sociedad y una época. Lo que plantean estos reformistas es volver al texto. Abdul Karim Soroush enfatiza el que un texto sagrado, constante y divino debe ser interpretado a la luz de la época a través de la razón y la consultación, así las amplias guías morales del texto (búsqueda de la equidad social, moderación y equilibrio en la satisfacción de las necesidades humanas) son plasmadas y vividas en un contexto histórico específico (en Bhutto, 2008: 80).

Para Bhutto, la tradición ha prevalecido por encima de la lectura de un mensaje contextualizado de las fuentes, de manera que en muchos aspectos los principios de vida del Corán y el Profeta no corresponden con estas tradiciones santificadas. En la misma línea Prado plantea la necesidad de reconocer que existen muchas prácticas y elementos que se deben al contexto histórico en el cual la religión fue codificada y que no pocas veces corresponden con manipulaciones desde el poder y contextos patriarcales, que sin ser parte de la revelación o práctica profética se han afianzado e instituido operándose un cierre dogmático sobre los mismos al que el autor denomina “cosificación”. Un ejemplo de esta cosificación es la forma en que el conocimiento religioso fundacional ha sido desplazado por costumbres locales que sin embargo son investidas de legitimidad religiosa como en el caso de las penas y costumbres jurídicas de muchas legislaciones de los países de mayoría musulmana, en los que la apostasía, la homosexualidad, la libertad de pensamiento y las reivindicaciones por la plena igualdad de la mujer son tratados como crímenes, situación que contradice principios coránicos básicos (como los expuestos anteriormente) y la práctica del Profeta Muhammad. De ahí surgen los llamados movimientos reformistas y su planteamiento en “volver al Corán”:

La democracia se adapta perfectamente al mensaje del islam, la pluralidad favorece la renovación de los discursos y la realización personal de los creyentes. Como califa de Al-lah, cada ser humano debe asumir la responsabilidad del cuidado del mundo, en la medida de sus posibilidades. Y para ello el uso de la razón es indispensable, aquello que nos permite superar la religión de los antepasados y abrirnos a aquello que Al-lah quiere de nosotros, aquí y ahora (Prado, 2010: 61).

En esta cita Abdennur deja clara su postura política hacia la renovación del conocimiento del islam, una renovación que parte necesariamente de la revisión de las interpretaciones tradicionales. Para Bhutto como para Prado la renovación del conocimiento religioso del islam parte de la responsabilidad personal e intransferible que

cada musulmán tiene de usar la razón para recibir la revelación de la lectura del Libro Sagrado, es decir lo contrario a un cierre dogmático y tradicionalista.

Prado cita la prohibición explícita del Profeta Mohammad en la institución de jerarquías religiosas y de un magisterio dogmático que se interponga entre el creyente y el Corán, fuente principal de conocimiento religioso, lo que desvirtúa el seguimiento ciego de pretendidas autoridades religiosas y cualquier interés de dogmatizar y adoctrinar desde la institucionalidad religiosa del poder. En este aspecto es interesante resaltar la posición de uno de los más respetados *mujtahid*²⁰ en Irán, el Sheij Mohamed Shabistari quien ha criticado la legitimidad islámica de la institución del *velayat e-faqih*²¹, asignándole una razón netamente política sin fundamento religioso. Shabistari argumenta que existe una yuxtaposición entre las pretensiones de la normatividad del Estado y el derecho de libertad interpretativa de la religión que tienen los creyentes dentro del islam.

“la interpretación y el conocimiento del islam es la tarea personal de cada musulmán y musulmana, una de las obligaciones prescritas por Al-láh. No es lícito, por ejemplo, que un gobierno quiera imponer en ningún terreno sus interpretaciones, sino que estas deben ser consensuadas y aceptadas por el conjunto de la población” (Az Zahiri, 2011: 4).

Bhutto cita constantemente el concepto de *ijtihad* como un recurso islámico que puede ser usado como una forma de liberar el conocimiento religioso del dogma. La *ijtihad* se explica como la interpretación de los principios islámicos universales a temas actuales de la época a través del uso de la razón. La autora sostiene además que, contrario a la práctica actual, la *ijtihad* no está limitada a persona o comité alguno sino que cada musulmán es libre de interpretar el Libro Sagrado, acercándose de esta manera al enfoque de Prado sobre la responsabilidad personal del creyente en interpretar las escrituras. La autora explica que el impulso al pensamiento intelectual en diversas ramas del conocimiento y el pluralismo en la sociedad que fueron característicos de las primeras sociedades musulmanas fueron extinguidos con la caída del imperio abasida en el siglo

²⁰ Un *mujtahid* es un erudito religioso facultado para ejercer un juicio legal y el razonamiento individual (*ijtihad*) para elaborar una opinión legal.

²¹ El régimen iraní tiene un poder de Estado denominado *wilayat al-faqih* o consejo de guardianes, compuesto por 12 clérigos que tienen el poder de autorizar o rechazar las leyes del país. Esta es una institución creada por el modelo de Estado pos revolucionario para garantizar bajo la tutela de los expertos religiosos el carácter islámico del gobierno. Esta institución es una creación moderna que Az Zahiri (2011:1) señala “es una figura extraña al islam tradicional”, ya que el rol tradicional de los expertos religiosos era el de una figura de consulta para los creyentes, incluido el gobernante, mas no ejercían el poder directamente en base a su dignidad religiosa.

XIII, a partir de lo cual se prohibió el ejercicio libre de la *ijtihad*, mientras que se favoreció el aprendizaje literal de las interpretaciones existentes: “*La teología libre y orientada a la ijtihad fue remplazada por el dogma, usualmente respaldado por el poder de una corte y un ejército*” (Bhutto, 2008: 61). El dogma, la religión normativa, controlada, supervisada y manipulada desde el poder se erigió desde entonces como formas de control social alejándose así de la experiencia religiosa fundacional.

[...] Por algún motivo con el paso de los siglos el dinamismo de las sociedades musulmanas que posibilitó el florecimiento del discurso racional ha sido sofocado por el advenimiento de la tiranía. Una y otra vez en el Corán, en innumerables pasajes del Libro, los musulmanes son instruidos por Alá a pensar. Sin embargo, una larga letanía de gobernantes musulmanes han imposibilitado, y en algunos casos lo siguen haciendo, salir de las reglas dictadas (Bhutto, 2008: 60-61).

Bhutto, al igual que Prado, afirma que las enseñanzas del islam han sido sofocadas por la tradición jurídica, la misma que se ha sacralizado aún a costa de los principios coránicos fundamentales. Aun el Corán, el que acepta ser la palabra de Dios es un texto enraizado históricamente en el tiempo de su revelación y por lo tanto son los principios del libro sagrado los que han de seguirse, no sus formas y contextos históricos específicos. Y entre estos a nivel social son fundamentales los principios de consultación, consenso, igualdad, y justicia que son aquellos que sirven de fundamento a la democracia. Sin embargo, las tradiciones jurídicas clásicas han favorecido interpretaciones literales en temas penales mientras que en otros casos han aplicado interpretaciones basadas en tradiciones tribales que se han convertido en leyes cuya aplicación se mantiene y justifica en la religión como es el ejemplo de la restricción al libre tránsito que tienen las mujeres en Arabia Saudí.

Además de las posiciones de los dos autores principales que he expuesto podríamos citar casos concretos en que clérigos musulmanes como El Sheij Shabistari citado anteriormente y otros como Mohsen Kadivar y Hussein Yousefi Eshkavari (ambos iraníes) han criticado varias veces la legislación de su país con respecto a temas de género, la pena de apostasía o la burocracia religiosa y han articulado críticas en contra de varias formas concretas en que el Estado ha aplicado modelos “islámicos”. Estos pensadores no articulan sus ideas desde marcos metodológicos que se podrían llamar occidentales sino que basan su crítica en recursos, autores e interpretaciones de la propia tradición política islámica shiita, siendo críticas internas de una sociedad y que son prueba de la diversidad de formas

que adquiere el pensamiento islámico en casos concretos de la vida social y política (Az Zahiri, 2011).

SEGUNDO CAPÍTULO

EL FENÓMENO MIGRATORIO DESDE MEDIO ORIENTE, ALGUNAS TRAYECTORIAS DESDE PAKISTÁN, PALESTINA E IRÁN

La detención del 10 de marzo de 2011

La madrugada del 10 de marzo de 2011 se detuvo en Quito a 67 inmigrantes provenientes en su mayoría de Pakistán, Bangladesh, Sri Lanka e India. Al siguiente día en los principales periódicos de Quito se hacía referencia al hecho en pequeños artículos en los que se hablaba de las razones de la detención haciendo una asociación del colectivo “extranjero” con diversas actividades delictivas de forma diversa y vaga: *“Fueron detenidos ayer en varios hoteles de Quito para ser investigados por los presuntos delitos de no tener sus documentos en orden, tenencia ilegal de armas, asociación ilícita y tráfico de narcóticos”* (diario El Hoy, 11/03/2011). En otro diario se añade el delito de “terrorismo” que sin duda fue el más sonado: *“los extranjeros son investigados hace varios meses por los delitos de asociación ilícita, terrorismo, narcotráfico y tenencia ilegal de armas”* (diario El Universo, 11/03/2011).

La detención se efectuó en horas de la madrugada en diversos hoteles de la zona de la Mariscal y del Centro Histórico donde residían, este horario y la forma de vulnerar a los supuestos ilegales y delincuentes implica ya bastante agresión: *“... decidió actuar desde las 00:00 hasta las 05:00 de ayer, aprovechando que los extranjeros descansaban y que difícilmente podrían oponer resistencia o constituir un peligro al momento de apresarlos...”* (diario El Hoy 11/03/2011).

Otros fragmentos de la noticia dejan ver el sentimiento de extrañeza y sospecha sobre el colectivo migrante aprehendido, por ejemplo: *“[una vez en la cárcel] se les tomaron las declaraciones a través de traductores con el objetivo de determinar que hacían en el Ecuador”* (diario El Hoy 11/03/2011).

Después del boom de la noticia, la policía y demás autoridades en torno al operativo se mantuvieron herméticas en aclarar los presuntos delitos y hallazgos, esta actitud fue justificada por la necesidad de reserva para no entorpecer las averiguaciones y próximos operativos planificados en todo el país. Posteriormente se supo que la operación

había permitido la captura de 6 sujetos calificados por la Interpol con código rojo y que habían sido deportados a los EEUU tres días después de la detención. La operación, por lo tanto, había sido todo un éxito; mientras tanto, los 61 aprehendidos restantes, esperaban.

La detención en masa se basó principalmente en la generalización de un grupo de delitos a todo el colectivo migrante debido a sus orígenes étnicos, su apariencia y su residencia conjunta en varios hoteles de la ciudad. Después de las deportaciones los 61 restantes seguían detenidos debido a la sospecha de un status migratorio “ilegal” que en sí solo no constituye un motivo de aprehensión. Posteriormente se conoció que de los muchos aprehendidos y supuestos ilegales, narcotraficantes, terroristas, al menos 22 eran solicitantes de refugio en el Ecuador provenientes de Sri Lanka²², ellos junto con tres pakistaníes fueron liberados el día 22 de Abril tras haber permanecido más de un mes privados de la libertad²³.

El resto de detenidos fue liberado paulatinamente, alrededor de 19 salieron voluntariamente del país; aquellos que no tenían documentos o sus pasaportes estaban caducados se les consiguió salvoconductos para que viajen de regreso a Pakistán y los demás tras semanas y meses de detención, salieron libres con *habeas corpus* (Cristian Paula, entrevista, 2012).

La violenta detención en masa, la larga y variada lista de delitos con las que fueron vinculados y la forma de tratar el tema en los medios de comunicación criminalizaron al colectivo migrante indo pakistaní. En este operativo que mantuvo detenidos por largos períodos a nada menos que 61 personas podemos notar señas de arbitrariedad que van de la mano con estereotipos sobre las poblaciones originarias de oriente y que hicieron justificable lo que podría considerarse como un delito de lesa humanidad.

Mientras que las autoridades policiales del control migratorio justificaron el operativo del día 10 de marzo por la necesidad de capturar a los 6 sujetos identificados con código rojo por la interpol²⁴, otras voces como la del Dr. Patricio Benalcázar de la defensoría del pueblo critican al operativo pues a su parecer la detención de 67 personas fue arbitraria e inconstitucional pues a pesar de que había orden de allanamiento no existía

²² Los Sri lankies en su mayoría solicitantes de refugio huyen debido a la intensa guerra civil de más de 25 años en su país.

²³ Romero David, reportaje (1/05/2011) en programa día a día.

²⁴ Romero David, reportaje (1/05/2011) en programa día a día.

orden de detención desde un juez, ni flagrancia y por lo tanto los detenidos no podían estar más de 24 horas privados de libertad. A más de esto, la mayoría de los detenidos eran solicitantes de refugio en Ecuador²⁵, precisamente personas que solicitaban el amparo del país fueron violentadas inconstitucionalmente.

Desde el Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos (MJDHC) se resalta que aunque el operativo intentaba desarticular la modalidad de trata y tráfico de personas existente en Ecuador²⁶, el operativo detuvo indiscriminadamente a víctimas y victimarios: *“el problema fue que se tuvo noticias de que ellos tenían problemas migratorios, como estaban todos juntos, estaban confundidos víctimas de trata, víctimas de tráfico, migrantes económicos y esta gente que eran los peligrosos los del código, el problema fue que les cogieron a todos después se vio”*(Cristian Paula, entrevista, 2012).

Said, desde afuera

Durante los primeros días de la detención conversaba con Said, quien me manifestaba su preocupación por los detenidos pakistaníes, en su mayoría amigos suyos. Me decía que no vendían drogas, no eran ilegales, que tenían sus visas de turismo en vigencia pero los arrestaron y a su parecer el arresto había sido planificado por autoridades estadounidenses para evitar que más pakistaníes sigan entrando por su frontera sur. Esta opinión, compartida por otros pakistaníes compañeros de Said, resalta el que los entrevistados eran conscientes de que el alcanzar los Estados Unidos de Norteamérica era una aspiración recurrente entre sus compatriotas en Ecuador, interpretando la detención en Ecuador como una medida del gobierno norteamericano ante esta migración.

Cuando era posible, junto con otros amigos, Said preparaba comida para sus compañeros migrantes detenidos: *“estoy muy cansado, desde las 3 de mañana preparando pan, pollo, en la cárcel muy mala la comida solo arroz [...] mi hermano que vive en Alemania manda dinero para ellos”* (Said, entrevista, 2011). La comida la entregaba en la cárcel la novia ecuatoriana de algún amigo suyo pues no quería correr el riesgo de ser arrestado.

²⁵ Declaración en el reportaje de Romero David (1/05/2011) en programa día a día.

²⁶ El tráfico se refiere a quienes voluntariamente deseaban llegar al Ecuador de cualquier manera, mientras que las víctimas de trata son quienes venían engañados al Ecuador con otros objetivos de viaje.

Para Said el más seguro desenlace del operativo era la deportación, que volvería a cero los esfuerzos de los migrantes detenidos por llegar a Estados Unidos o a un lugar mejor para cumplir sus anhelos de una vida más próspera. Los posteriores días a la detención, Said y sus amigos estuvieron trasladándose frecuentemente de domicilio para evitar ser capturados y algunos meses después Said decidió salir del Ecuador hacia Alemania donde vive su hermano mayor desde hace 5 años: *“me gusta aquí, tiene muy bonito clima, pero Ecuador ya no es un buen lugar para los pakistaníes, yo quería poner un negocio aquí pero ya no es posible”* (Said, entrevista, 2011).

Necip desde Adentro

Casi un año después de la detención de marzo de 2011 conocí a Necip quien trabaja de cocinero en un restaurante de comida pakistaní en el sector de la Mariscal. Después de varias conversaciones cuenta anecdóticamente que estuvo en la cárcel tres meses y aunque la distancia con el suceso le hace recordar ahora los hechos de una manera graciosa, se expresa con indignación de la detención justificada a su parecer en los estereotipos sobre los musulmanes pakistaníes y (también él la interpretaba así) orquestada desde la Casa Blanca: *“Estuvimos muchos pakistaníes en la cárcel, tú, musulmán, pakistaní, a la cárcel [...] decían 'terrorista terrorista' un policía robó mi pasaporte y después de esto 'terrorista, terrorista'* (Necip, entrevista, 2012).

El dueño del restaurante donde trabajaba Necip, quien había formado una familia con una ecuatoriana, salió libre al cabo de un mes, mientras que Necip salió libre después de tres meses, en el último grupo. Cuenta que durante ese tiempo en la cárcel no la pasó tan mal, excepto por las apretadas y dolorosas esposas el día del apresamiento, Necip dice con una sonrisa *“En la cárcel yo cocinaba para los policías. Decían 'Necip, Necip por favor tortilla²⁷', parecía mama, haciendo comida para todos [risas]”*. Durante ese tiempo estuvieron incomunicados con sus familias en el exterior, una dificultad que supieron sortear con algo de ayuda: *“Algunos policías eran buenas personas, me prestaron el celular para hacer llamadas a Pakistán, en esa fecha mi hermana se casaba en Pakistán, y la familia estaba preocupada enojada que no llama nada”*.

²⁷ En el restaurante pakistaní llaman “tortilla” en español al pan de trigo sin levadura que forma parte básica de la cocina pakistaní.

Necip me cuenta que muchos de los pakistaníes apresados decidieron marcharse del país: *“dijeron no quiero saber nada mas de Ecuador, muy malo”*, sin embargo él decidió quedarse y trabajar en el Ecuador junto con sus compatriotas sin que esto signifique borrar a Pakistán de sus proyectos futuros pues, después de años de esfuerzo espera poder regresar a su país.

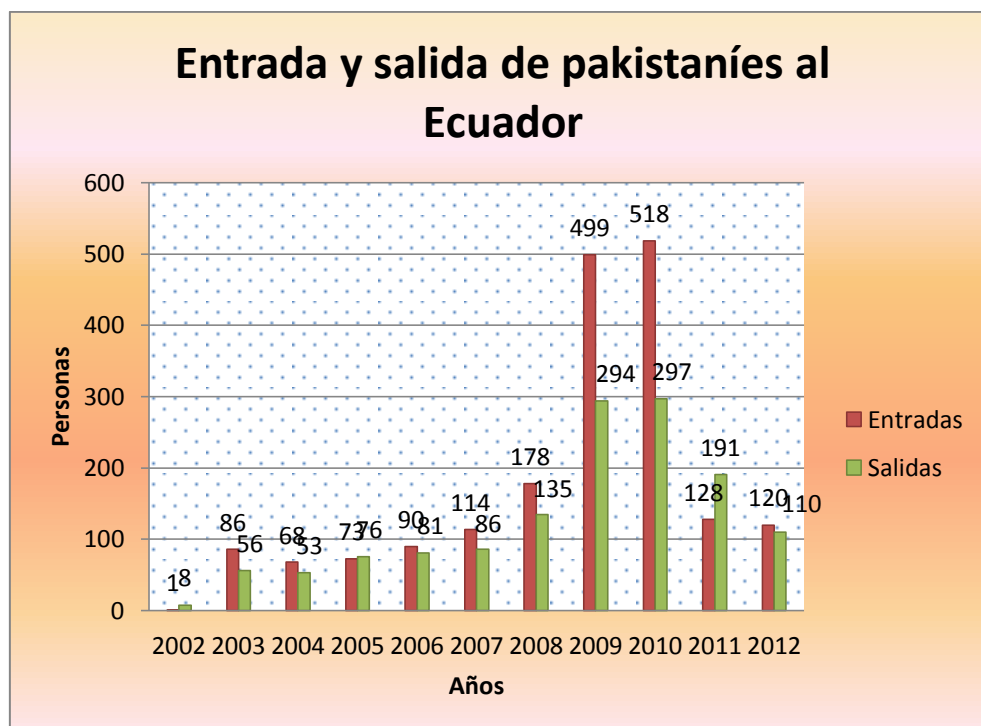
En el siguiente acápite ofrezco una contextualización de algunos flujos migratorios desde oriente, principalmente Pakistán, Palestina e Irán, de donde provienen la mayor parte de mis informantes. Si bien Ecuador se ha caracterizado por ser un lugar emisor de migrantes hacia Norteamérica y Europa, en la actualidad se perfila también como un país receptor de migrantes. Analizaré algunas trayectorias migratorias desde Medio Oriente inscritas dentro de procesos globales que dan cuenta de estos tipos de flujos migratorios, cada uno con una dinámica diferente.

La migración pakistaní hacia Ecuador. Inmigración internacional a partir de la nueva política migratoria

La migración es para Pakistán una actividad con fuerte impacto en la economía nacional²⁸ y con una considerable profundidad histórica en la cual Ecuador se encuentra involucrado a partir de la década del 90 en que llegan al país migrantes pakistaníes de paso hacia Norteamérica y aun cuando la mayor parte de ellos continuaron moviéndose hacia otros destinos, un número de estos migrantes se quedaron residiendo en el país (Suquillo, 2002).

En la constitución de 2008 se implementó una nueva política migratoria abriendo la frontera a todo el mundo y la proclamación de la ciudadanía universal. En este periodo llegan importantes flujos migratorios desde varios países asiáticos y africanos. En la Dirección Nacional de la Policía de Migración se obtuvieron datos a partir de los cuales se evidencia el incremento del número de pakistaníes que llegan al Ecuador durante el periodo de 2008 hasta 2010.

²⁸ Las remesas enviadas por pakistaníes que trabajan fuera del país constituyen la mayor fuente de ingresos de divisas para el país. En la década de 1980, el total de remesas equivalían a alrededor del 10% del PNB. En 2003 constituía el 4% del PNB equivalente a \$ 2,4 mil millones de dólares (Gazdar, 2003: 6).



Como se puede ver en el gráfico: en 2002 ingresa 1, salen 8; en 2003 ingresan 86, salen 56; en 2004 ingresan 68, salen 53; en 2005 ingresan 73, salen 76; en 2006 ingresan 90, salen 81; en 2007 ingresan 114, salen 82; en 2008 ingresan 178, salen 135; en 2009 ingresan 499, salen 294; en 2010 ingresan 518 salen 297; en 2011 ingresan 128, salen 191; en 2012 (hasta el mes de septiembre) ingresan 120, salen 110.

Partiendo de cifras bajas en 2002, el incremento de ingresos es progresivo y, a partir de 2007 el número de pakistaníes que se quedan en el país es notorio; en 2009 y 2010 el número de ingresos y permanencias llega al máximo. Así mismo es evidente la inversión de esta tendencia en 2011 año en que no solo se produce el requisito de visado sino también la detención de los migrantes de origen pakistaní. Según datos del INEC los pakistaníes en Ecuador son 271, de los cuales, a penas, 27 son mujeres. Se concentran más en las provincias de Pichincha, Guayas y Azuay. La población se concentra en grupos de edad de entre 20 a 44 años (INEC, 2010).

En septiembre de 2010 el gobierno decidió exigir el visado a 10 países: Afganistán, Bangladesh, China, Eritrea, Etiopía, Kenia, Nepal, Nigeria, Pakistán y Somalia, constatando que existían flujos masivos desde estos países a través de las modalidades de tráfico y trata de personas y que Ecuador era base para enviar gente hacia EEUU y otros países de América Latina como Argentina y Brasil (Cristian Paula, entrevista, 2012).

“ [...] las redes que los captan, les dicen que el Ecuador es colonia estadounidense y que no tiene los filtros migratorios tan fuertes con Estados Unidos porque aquí se manejan dólares, así es como vienen, pero ya aquí la realidad es distinta, les traían y les aglomeraban en hoteles así

como en guetos, en situaciones bastante precarias [...] Aquí ya les botaban, de aquí ya no puedes salir, imagínate un pakistaní con todo el prejuicio que se tiene por los árabes, es difícil sacarles del país, ni a Colombia a menos que sea por tierra, pero se quedaban aquí, pocos estudiaban el país antes de venir, venían engañados” (Cristian Paula, entrevista, 2012).

De este flujo migratorio pakistaní que llega a partir de 2007 algunas personas, al igual que en los 90, transitaron hacia otros países mientras que otros decidieron asentarse en Ecuador por un periodo más largo y continuar llamando a otros migrantes. Según el cónsul de Pakistán a partir de la reincorporación del requisito de visado en 2010 el país ha logrado frenar los flujos de personas bajo la modalidad de trata y tráfico de personas hacia EEUU, y desde entonces al Ecuador se incorporan mensualmente entre dos y tres personas de nacionalidad pakistaní que vienen como pequeños comerciantes y se establecen en el país²⁹.

En su trabajo *Crossing the Atlantic in search of new destinations: Contemporary African migration to Latin America (2011)* Freier señala en la actualidad varias circunstancias como el endurecimiento de la política europea de antiinmigración, las crisis económicas y sociales de ciertos países emisores y la permisiva política migratoria latinoamericana han impulsado flujos migratorios sur – sur, desde África hacia América Latina en la última década.

In a time in which most countries formulate restrictive immigration policies in the light of national and ‘societal security’ (Rudolph 2003), the ‘war on terrorism’ (Bigo 2001; Guild 2005; Amooore 2006) and the global economic crisis, migration policies and asylum systems of Latin American countries are either lacking altogether, rudimentary (UNHCR 2010), or *surprisingly permissive* (Freier, 2011: 5).

Varias condiciones sociales de Pakistán, conectadas con procesos globales, habrían hecho del modelo migratorio internacional un proyecto deseable sobre el que se vierten ideales de progreso económico y social; a este factor *push* se le sumaría, la otrora, permisiva política migratoria ecuatoriana como factor *pull*. Finalmente también pesa el fenómeno de migración en cadena que se produce una vez que un migrante se asienta de forma favorable y más o menos permanente en un lugar, incorporando o llamando a sus familiares y amigos. Ecuador ha sido un lugar en el cual los migrantes económicos han decidido probar suerte e instalarse, o a partir del cual viajar a otros países de la región con

²⁹ Según el Cónsul de Pakistán en Quito Dr. Raúl Izurieta Mora Bowen residen en Quito unas 70 familias pakistaníes.

economías más fuertes como Brasil, o como lugar de paso desde el cual proyectarse a la riesgosa empresa migratoria ilegal hacia EEUU.

Si bien la entrada al país es relativamente fácil, para aquellos migrantes que deciden instalarse en Ecuador, la regularización para una estancia mediana y larga es un proceso complicado existiendo dificultades para que los migrantes que han entrado con visa de turismo puedan regularizarse a través de las visas v9 de permanencia prolongada y v12 de permanencia corta, y debido a estas dificultades muchos se mantienen en la ilegalidad al margen de los beneficios del Estado en los ámbitos de trabajo, salud y educación.

La regularización a través de las visas 9 y 12 es complicada para cualquier migrante, tiene muchas cosas que obstaculizan, tiene que justificar muchas cosas un domicilio y eso les limita que ellos puedan acceder a plazas de trabajo que sean regulares. Les queda el comercio informal y negocios que no tengan mayor supervisión del estado. Por no estar regularizados no pueden acceder a los bienes y servicios al trabajo, aseguración, salud, sobre todo a eso. En teoría el servicio de salud pública es abierto a toda persona sin importar su condición migratoria, la normativa no te impide atender a extranjeros sin papeles pero el prejuicio de los servidores públicos sí, pues por no tener cédula no les abren las fichas médicas; igual con la educación, hay acuerdos ministeriales que le garantizan el acceso a la educación primaria sin ningún documento pero por el prejuicio igual no se cumplen (Cristian Paula, entrevista, 2012).

Durante la investigación tomé contacto con un alto funcionario de una embajada de un país de Medio Oriente en Quito, el funcionario ecuatoriano indicó que el terrorismo era en los años pasados un rasgo común entre los migrantes de Medio Oriente. Este supuesto terrorismo se asocia inmediatamente al fundamentalismo religioso: “[...] *La migración mundial no lleva la mejor gente siempre, fíjese, quienes se dedican al terrorismo, cuál es su capacidad de odio, que se sube en un avión y va a morirse para demostrar que su dios es el que debe reinar en el mundo*” (Funcionario X, entrevista, 2012).

En cuanto al terrorismo como rasgo característico de un flujo migratorio al Ecuador creemos que esta es una etiqueta alarmante e irreal expresada en la detención de 2011; sin embargo este hecho no sirve para argumentar que el “terrorismo” es la característica, motivación o actividad preferida de un flujo migratorio, coincidentalmente oriental y musulmán. A partir de la percepción de este funcionario, cuya identidad mantengo en reserva, se pone en evidencia la forma en que varios discursos de tradición orientalista afloran a partir de la coyuntura actual migratoria:

Usted que va por la Fosch ha visto que hay muchos negros, esos son nigerianos y haitianos, con todas las consideraciones a usted, acá está viniendo una migración muy negativa a Ecuador. Pasee por las calles, ya no encuentra al gringuito de ojos azules de antes encuentra un montón de negritos, de raza amarilla es la gente que viene al Ecuador, a Ecuador no vienen inversionistas, vienen estas personas, la inmensa mayoría a hacer del Ecuador el trampolín para

EEUU. [...] Todas las hidroeléctricas están controladas por los chinos, nuestro petróleo está controlado por China. Dentro del mundo del eje del mal, China es el gran financista. El plan a unos 10 años es eliminar las potencias occidentales y recibir la influencia china, al Qaeda, norte de África, a unos 10 años usted verá ¿qué es mejor? vivir bajo cierta influencia norteamericana, española, inglesa, francesa, escandinava o tener la dependencia del mundo chino, yo de mi generación bajo la influencia norteamericana noté que hay abusos pero no quisiera que los “chinitos” vengan a imponernos las tradiciones de ellos, las costumbres de ellos, la forma de vivir de ellos, que es realmente primitiva. Ecuador ha llegado a este mundo del eje del mal, influenciado por Venezuela” (Funcionario X, entrevista, 2012).

Existe en este discurso una percepción muy negativa de los migrantes asiáticos, africanos y haitianos en Quito que va unida a expresiones racistas en torno a estos colectivos. La presencia migratoria asiática (pakistaní), africana y haitiana (no blanca europea) encarna un peligro social y político para el Ecuador, la vinculación económica y política con Asia y específicamente China representa una especie de invasión y conquista cultural que apunta hacia la “primitivización” contrastada con la clásica migración e influencia “*norteamericana, española, inglesa, francesa, escandinava*” que en la forma de pensar de este funcionario sigue representando el ideal de progreso, evidenciando así una lógica eurocéntrica y discriminatoria.

El actual flujo migratorio pakistaní en el Ecuador está compuesto principalmente por varones solteros o casados que viajan solos fuera de su país por motivos económicos manteniéndose lejos de sus familiares en Pakistán por periodos de varios años, enviando remesas y regresando periódicamente a casa reproduciendo un modelo de migración circular que, como explicaremos a continuación, es muy parecido al fenómeno migratorio hacia Inglaterra a mediados del siglo XX (Gazdar, 2003; Ballard, 1987).

En el siguiente acápite describiré algunas trayectorias y modelos de migración desde Pakistán a Ecuador que, según mi análisis, mantienen elementos similares a otros flujos migratorios que ha tenido este país hacia otros destinos en Europa, Asia y Oceanía; resalto la forma en que las historias personales se enmarcan dentro de procesos sociales macro que les han llevado a ser migrantes económicos en un lugar lejano de su patria. Con las historias que presentaré no pretendo generalizar la experiencia del colectivo pakistaní residente en Quito, estando consciente que existen múltiples motivos y circunstancias de viaje que no he considerado en esta investigación, como la migración de turismo, la migración laboral de profesionales altamente cualificados y la condición de refugio, entre otras.

Historias laborales, La migración laboral circular

Conocí a Said a través de un amigo ecuatoriano, Juan, quien a su vez desde hace algunos años había entablado amistad con una familia afgana chiita y que gustaba de asistir frecuentemente a sus locales de shawarma. Gracias a esta relación, Juan conocía a algunos afganos en Quito y me llevó a comer a un restaurante especial donde me dijo vendían comida preparada con carne *halal*, la carne sacrificada según el rito islámico. En el restaurante ambos conocimos a Said, pakistaní quien por entonces trabajaba como mesero en el lugar y que estaba interesado en aprender español, ambos nos ofrecimos a ayudarlo y empezamos a frecuentarnos.

Los dueños del restaurante, eran una amplia familia de musulmanes chiitas provenientes de Afganistán, después de algunos meses la familia decide migrar a Holanda debido a los beneficios sociales que reciben los refugiados afganos en el país europeo y Said queda desempleado por unos días cuando son detenidos más de 50 de sus compatriotas en la cárcel. Said permanece en Quito hasta la liberación de sus amigos, a su parecer injustamente detenidos y durante este tiempo está pendiente de ellos y les lleva comida casi a diario hasta la prisión.

Cuando la mayor parte de sus amigos fueron liberados, él y otros deciden empezar un trabajo ambulante por varias ciudades del país como Guayaquil, Cuenca y Loja vendiendo objetos diversos como tijeras y cortaúñas esperando hacer algo de dinero y viajar por el país, mientras Said esperaba el trámite de su visa a Alemania a donde había decidido migrar para reunirse con su hermano una vez que comprobó a partir de la detención que *“El Ecuador ya no era un buen lugar para los pakistaníes”* (notas de campo, 2011).

Antes de venir al Ecuador Said dijo haber viajado por varios países de oriente próximo, medio y lejano como Dubai, Bahrein, Qatar, Irán, Tailandia e India. Vino al Ecuador motivado por varios amigos y parientes lejanos quienes le ofrecieron estadía y le ayudaron a relacionarse para obtener trabajos siempre temporales generalmente en locales de comida. La cantidad de países por los que había transitado, la cantidad de oficios que había realizado y sus planes de algún día regresar al Ecuador, viajar por Canadá me confundían al encontrar estos proyectos riesgosos e inestables, temporales y costosos. Entonces Said, de 26 años, me supo explicar que su principal motivo para viajar no era otro

que el gran deseo de conocer el mundo y ser libre aprovechando de su soltería y juventud; ya que posterior al matrimonio sus planes eran estabilizarse económicamente en un país y moverse periódicamente hacia Pakistán para visitar a la familia.

My goal is living in Pakistan but not permanently, live in Pak 3 to 6 months, then back Germany for business, you know one need money for life, my bro lives in Germany 9 months and 3 or 4 months in Pak with all family. After 1 or 2 years I will do the same also, same bro. Know I have time Gloria I want to visit more countries. For example after 2 year I go back in Pak and my family do the marriage with any girl in Pak, Then don't have time, only time for wife and family, same my brother, 6 month Germany and 6 month Pak. All time live with wife (Said, entrevista, 2011).

En este relato vemos como para Said la migración inestable y temporal por varios países, entre ellos Ecuador, se vincula con un sentido de libertad y decisiones personales. La residencia estable en Alemania junto con su hermano tiene un motivo principalmente económico: *“one need money for life”*. Dentro de este esquema, Alemania, la tierra de migración, es el lugar del trabajo y los negocios al tiempo que en Pakistán, la tierra de origen y donde se encuentra el resto de su familia, se desarrollan aspectos importantes del proyecto vital, como el futuro matrimonio que su familia establezca. A partir del matrimonio se da inicio un modelo de migración temporal circular que vincula la tierra de origen y la tierra de migración; en este proyecto, las redes familiares y las económicas, ambas significativas en la reproducción de la vida de los migrantes, se encuentran dispersas entre las dos tierras lejanas geográfica y culturalmente pero integradas en un proyecto de vida estable y transnacional.

Al igual que Said otros pakistaníes con quienes pude conversar sobre su situación migratoria, al ser cuestionados sobre el porqué habían salido de su país y decidieron migrar tan lejos, me decían inmediatamente: *“Porque me gusta viajar”* esta respuesta frecuente y que en principio me resultaba frustrante puede significar también que a pesar de las circunstancias sociales que los habían motivado a salir y las dificultades que enfrentaban a diario, estos migrantes no asumían el papel de “víctimas” que fueron forzados a salir, y la empresa migratoria era vista como una decisión personal y alentadora, parte de un proyecto de superación y libertad personal que coincide con la “movilidad existencial” de la que hablaba Hage (en Rodas Ziadé, 2012).

Said y su hermano mayor forman parte de lo que considero una larga y consolidada tradición de emigración laboral pakistaní forjada principalmente durante la segunda mitad

del siglo XX. Desde la región del actual Pakistán han existido diversos flujos migratorios hacia varias regiones de Asia y Oceanía como Australia, Sri Lanka y varios ricos países árabes como Arabia Saudí, Kuwait y los Emiratos Árabes Unidos³⁰, así como hacia países de Europa y Norteamérica, siendo históricamente Inglaterra el principal país en que se han asentado amplios colectivos pakistaníes³¹.

La migración pakistaní hacia Inglaterra se produce desde inicios del siglo XX; sin embargo, solo hasta la década de los 50 adquiere una gran escala cuando la política inglesa decide importar trabajadores de sus antiguas colonias para satisfacer la gran demanda de mano de obra para el trabajo industrial durante la posguerra. Es así como amplios contingentes de hombres pakistaníes se lanzan a esta empresa, y al poco tiempo parientes y vecinos se suman dando inicio al proceso de migración en cadena (Ballard, 1987: 24). Durante las décadas del 50 y 60 la migración laboral hacia Inglaterra era vista por los trabajadores, casi en su totalidad varones, como un período temporal de hacer dinero para poder regresar finalmente con sus familias a su tierra natal (The Change Institute, 2009: 25). Los trabajadores, muchos de ellos casados, dejaron a su esposa e hijos en Pakistán a cargo de su grupo familiar extendido y les hacían visitas después de periodos de ausencia de entre 2 y 5 años. Este patrón fue estable y generalizado entre esta ola migratoria al menos por dos décadas hasta la ley de migración de 1962 que restringía el ingreso de inmigrantes de la Commonwealth británica. Una vez que los trabajadores vieron limitada su posibilidad de viajar periódicamente a casa lo que hicieron no fue retornar definitivamente al hogar sino reunirse con mujeres e hijos en Inglaterra, produciéndose el cambio de un flujo migratorio eminentemente laboral masculino y temporal por un

³⁰ A partir del boom del petróleo en los años 70 varios países árabes del golfo empezaron a invertir en el sector de la construcción generando una alta demanda de mano de obra. Años después estas economías absorbieron trabajadores extranjeros en el sector de servicios. Para los años 80 se estimaba que al menos dos millones de pakistaníes habían emigrado a la región petrolera árabe en búsqueda de trabajo (Gazdar, 2003: 9). A pesar de ser uno de los principales destinos para la masa laboral no cualificada de Pakistán, la dinámica de contratación en estos países es generalmente temporal y no brinda seguridad laboral a los migrantes imponiéndoles fuertes presiones de salir del país una vez termine su contrato laboral (Ballard, 1987).

³¹ Varias organizaciones y departamentos de estado de Pakistán estiman que al menos dos o tres millones de personas de origen pakistaní residen en países desarrollados (Gazdar, 2003: 9). En Europa el mayor número de personas de origen pakistaní se concentra en Inglaterra. De acuerdo con el censo de 2001 en Inglaterra vivían 706,539 pakistaníes; la oficina nacional de estadísticas del país estimaba que para 2008 la cifra sería de 899,000 pakistaníes (The Change Institute, 2009: 6).

movimiento migratorio permanente de familias (Ballard, 1987; The Change Institute, 2009: 26).

En Quito he podido apreciar el modelo de migración laboral temporal principalmente masculina muy parecido al modelo de las primeras décadas de migración en Inglaterra anteriormente descrito. Le pregunto a un comensal de un restaurante de comida pakistaní: “¿Por qué las mujeres pakistaníes no vienen a Ecuador?” La respuesta es inmediata y me responde entre risas: “Para que van a venir si ellas no tiene que trabajar. Los hombres trabajamos, venimos por necesidad, no por turismo” (notas de campo, 2011).

Muchos son solteros, como Said, que han llegado al país en busca de dinero y oportunidades para estabilizarse (al menos temporalmente), mientras que otros son casados y han dejado a sus familias, envían remesas, pero no es inusual que debiendo pasar largos periodos fuera de casa decidan formar hogares o relaciones sentimentales estables con mujeres ecuatorianas porque según me han dicho sus esposas pakistaníes están “muy lejos”.

Dejar lejos a tu esposa

Durante las primeras décadas en Inglaterra, cuando los migrantes se veían a sí mismos como trabajadores temporales, la reticencia a que los miembros femeninos les acompañen en la residencia en Inglaterra se basaba principalmente en el deseo de proteger las nociones de familia y género predominantes en el Pakistán rural y de clase media, en que las mujeres deben permanecer a cargo del cuidado del hogar y protegidas dentro de la familia extendida del marido³². En Inglaterra durante las décadas de los 70 y 80 una vez que la colonia se estableció más firmemente, muchas mujeres se reunieron con sus maridos en la migración temporal.

With the growing complexity and stability of their ethnic colonies, settlers began to grow increasingly confident that they could reunite their families in their new surroundings without compromising their honour. Consequently the number of Pakistani women settled in Britain has risen rapidly from a very low base since 1970, and there is hardly anyone who has not applied for permission for his family to join him (Ballard, 1987: 26).

³² La estructura familiar predominante en el Pakistán rural y de clase media, de donde provenían la mayor parte de mis informantes, establece que la residencia después del matrimonio sea virilocal y la esposa pase a formar parte del grupo familiar del marido.

A lo largo del trabajo de campo he encontrado que estas nociones de cuidar la familia y a las mujeres de su grupo familiar manteniéndolas alejadas de la supuesta corrupción moral imperante de las sociedades occidentales existen entre los migrantes en Quito. Husein quien vino hace poco tiempo para trabajar con su hermano en un shawarma de la calle Calama me decía que él y su familia vivían en Australia desde hace años y que vino a Ecuador a probar suerte, en cuanto a la pregunta del porque su esposa no vino con él me dijo inmediatamente que el entorno de Quito no le parecía apropiado para una familia por los bares y las discotecas considerando que sus hijos son jóvenes de colegio, en tanto que en Australia existía una comunidad de pakistaníes consolidada en donde la comunidad ofrecía un entorno sano y seguro para la socialización de estos jóvenes pakistaníes lejos de su patria.

La migración Pakistaní en Quito efectivamente es masculina casi en su totalidad, y durante el período de campo se tomó contacto con apenas dos mujeres pakistaníes Noshin y Safiya, ambas han viajado junto con sus maridos e hijos acompañándoles y manteniéndose dentro de la esfera del hogar. Noshin cuenta como su marido Adil ha vivido en al menos 29 países, asiáticos y europeos, la mayoría de ellos cuando estaba soltero, y aun durante los primeros años de matrimonio él pasó largas temporadas en Inglaterra solo, donde con buena suerte e incansable trabajo logró obtener dinero para comprar propiedades en su pueblo cerca de Lahore. Noshin le acompañó los últimos 3 años, tiempo durante el cual han vivido en Irán, Venezuela y ahora Ecuador donde nació su hija Fátima.

Safiya desde su matrimonio acompañó a su marido en Inglaterra donde nacieron sus hijos, sin embargo cuenta que tenían mucha presión en ese país y sus hijos aun habiendo nacido allí nunca obtuvieron la ciudadanía, se enteraron a través de un primo de las oportunidades de trabajo en Ecuador y llegaron con un pequeño capital que les permitió re abrir el restaurante de comida *halal* Afgan, en el cual Safiya trabajaba y vendía ropa y artículos pakistaníes en una vitrina de una esquina del local. Ella también resaltaba en alguna conversación el hecho de que sus compatriotas fueran tan escasas en la ciudad: *“I have no friends, when I go to the street with my cloth everybody look at me, I feel very strange, seems like I am the only Pakistani woman here”* (Safiya, 2012, entrevista).

Otras historias laborales

Necip es de Lahore, llegó al Ecuador hace tres años y medio motivado por amigos de la localidad. Necip describe su trayectoria enfatizando la superación laboral, que inicia con la precariedad, explotación y salarios bajos a los que se vio expuesto durante su periodo inicial de trabajo en el Ecuador, en los que como indica no ganaba ni siquiera el salario mínimo a pesar de trabajar largas jornadas y al margen de cualquier regularización laboral:

Cuando vine trabajaba de sol a sol limpiando en un bar, desde las 8 de la mañana hasta las 3 de la madrugada, no hablaba español, no podía hacer nada más y me daban un dólar diario. Después me fui a un local de shawarma de una señora ecuatoriana que me pagaba mejor 100 dólares al mes, ella muy buena me enseñaba español y me apreciaba mucho como trabajador, después me fui al X (local de comida Hindú) por 200 dólares, solo lavaba platos pero veía y aprendía del cocinero, después ya aprendí hacer pan. Ahora trabajo en el restaurante XX (de comida pakistani), gano 350 pero estoy contento de tener un trabajo sano, preparando comida, un trabajo que es bueno para las personas (Necip, entrevista, 2012).

La precariedad de su situación laboral inicial en que destaca su nulo conocimiento del español *“no hablaba español, no podía hacer nada más y me daban un dólar diario”*, cambia a partir de que adquiere habilidades en la lengua y en la cocina pues como posteriormente me explicó llegó de Pakistán sin tener ningún conocimiento en la cocina: *“En Pakistán los hombres no cocinan, la mamá, la esposa, las hermanas no dejan. Si ven a un hombre cocinando dicen que es gay. Pero acá tenemos que cocinar”* (Necip, entrevista, 2012). Finalmente es el trabajo en el restaurante de uno de sus coterráneos el que le permitirá en la actualidad tener un trabajo estable y sano pero dentro del grupo pakistani asentado en Quito.

Otros entrevistados contrastaban el tipo de trabajos que habían realizado en Pakistán vinculados a la industria con horarios fijos y jornadas pesadas con los trabajos que realizaban en Ecuador donde a su parecer tenían mayor libertad para decidir su horario y prosperar. Fazil quien actualmente vende joyas de plata las que ofrece ambulando por las calles u oficinas de varios edificios de instituciones públicas en Quito decía:

Yo estoy muy bien con mi trabajo, tal vez me vaya pero pienso regresar, aquí me siento muy bien como si fuera en mi tierra, la gente me conoce, confía en mí, me agrada la gente, en Pakistán los que tienen mucho dinero ni siquiera miran a los que no tienen, aquí es diferente. En Pakistán no te permiten ingresar a los edificios para trabajar, aquí no hay problema me conocen y yo puedo entrar. Mis mejores armas son mis palabras, el respeto con que les trato ellos también me respetan (Fazil, entrevista, 2011).

Abu Bakar mejor conocido como Bapu y dueño de un restaurante, resalta que a diferencia de la fábrica en la que trabajaba en Pakistán, en su restaurante él dirige su

propio horario y con la ayuda de Necip, su empleado y mano derecha, brindan a sus compatriotas pakistaníes el sabor de su comida típica en almuerzos y meriendas de entre dos y tres dólares en las que sirven el pan *raat* y *chapaty* junto con algún seco de carne debidamente condimentado y picante al puro estilo pakistaní, pues según sus palabras: “*si la comida no está picante no está buena*”.

Nadir, llegó al Ecuador fortuitamente hace 16 años al ver frustrados sus intentos de ingresar a los Estados Unidos. Cuenta que cuando empezó con la empresa migratoria su objetivo era reunirse con su tío en Dubai, hizo sus papeles y viajó, sin embargo al llegar su tío se desentendió de él abandonándolo en un país diferente donde al no contar con empleo las leyes migratorias le obligaban a regresar a su país natal³³: “*Desde entonces seguí adelante sin ayuda de la familia, podrías creerme que en todos estos años fuera jamás he recibido dinero de mis padres, aunque estuviera muriéndome de hambre*” (Nadir, 2012, entrevista). A partir de esta empresa frustrada decide partir hacia Norteamérica haciendo escala en Rusia donde conoció a un hindú quien le hizo referencia de América Latina y especialmente de Ecuador como un lugar acogedor y con oportunidades de trabajo.

Pagué un coyote 35 000 para ir a Canadá, pero no llegamos, conozco todo el Caribe, Venezuela, Colombia, todos fuimos juntos con otros amigos que ya se fueron, bajando, bajando hasta llegar a Quito. Recuerdo que fue en un día de lluvia llegamos a Ecuador a un hotel por la Mariscal, dejó de llover se despejó y desde la terraza vi el paisaje y dije, “aquí es, de aquí ya no me muevo” era cerca de fiestas de ramadán en el año 96. No sabíamos si había mezquita, llamamos por teléfono, oramos, comimos. Regresé cuatro veces a Pakistán desde entonces (Nadir, 2012, entrevista).

Actualmente es dueño de un pequeño local de artículos hindú y árabe, en el que vende inciensos, chales, pipas y adornos varios, siente que el incremento en el impuesto de aduanas ha afectado su negocio por lo que espera regresar a Pakistán el próximo año junto con la familia y el pequeño capital que formó en Ecuador con el cual ha comprado ya en su tierra natal Faisalabad lotes de terreno donde empezar un negocio de venta y comercialización de leche.

Para Said, quien viajó por oriente próximo, medio y lejano, llegó al Ecuador, actualmente reside en Alemania pero quisiera probar suerte en Canadá; para Adil, casado

³³ La migración laboral pakistaní hacia países de la península árabe tuvo mucha popularidad al igual que la migración hacia Europa occidental; sin embargo en este caso existió una mayor precariedad laboral e inseguridad social puesto que los trabajadores migrantes eran contratados por periodos de corto tiempo y repatriados inmediatamente después de finalizado su contrato. La cuestión de la ciudadanía jamás llegó a plantearse (Ballard, 1987).

con Noshin, quien vivió en 29 países y ahora pasa las vacaciones en Pakistán; para Nadir quien quiso llegar a Canadá, conoció el Caribe llegó a Ecuador pero regresará a Pakistán el próximo año con la familia que formó en el país. Ecuador no es el primero, ni el único, ni el último lugar de destino migratorio. Principalmente Ecuador y su ex política migratoria permisiva era un lugar de probar suerte, Ecuador como parte de esa red de lugares posibles donde encontrar un futuro próspero, y desde el cual proyectarse hacia otros países temporalmente, transitoriamente, inestablemente, y si es que las circunstancias “*no daban*”, seguir transitando.

En el siguiente acápite daré algunas pistas para entender algunos flujos migratorios desde la región que comúnmente se conoce como “mundo árabe”³⁴, en Ecuador estos flujos aunque minoritarios en la actualidad tienen una mayor profundidad histórica datando desde inicios del siglo XX.

La migración desde países árabes a Ecuador

Los primeros migrantes desde el mundo árabe a Ecuador llegan a partir de 1865, principalmente desde Líbano, Palestina, Siria y Egipto (Rodas, 2012: 41). Estos migrantes siendo originarios de países que pertenecían políticamente al Imperio Turco Otomano son conocidos en Ecuador como “*los turcos*” (Almeida, 1998). Durante la primera mitad del siglo XX continuaron llegando al país varios flujos desde esta región. Los principales motivos sociales que impulsaron la migración fueron los varios conflictos políticos, económicos y religiosos que ocurrían en sus tierras natales a partir del proceso de desintegración del Imperio Otomano y de las crisis económicas producto de la I y II guerra mundial (Almeida, 1998; Rodas, 2012).

El señor Fajar Al Alamat, presidente actual del centro islámico Khaled ibn al Walid cuenta como llegaron muchos hombres árabes a tierras latinoamericanas a partir de sus esfuerzos por evadir su participación en la Primera Guerra Mundial.

³⁴ El término “Mundo árabe” designa a la región de los países de mayoría arabo parlante que comprende el norte de África y la península árabe. El término comúnmente usado en occidente para representar a la región, no es una categoría étnica pues la etnicidad árabe se relaciona a los grupos originarios de la península del mismo nombre y no a aquellas poblaciones de lengua árabe con otras etnicidades. El término Mundo Árabe es una categoría lingüística que no refleja además a las minorías no arabo parlantes. Comprende 22 países/ reinos: Arabia Saudita, Argelia, Bahrein, Katar, Comoras, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Palestina, Siria, Somalia, Sudán, Túnez, Yemen, Yibuti, Sahara Occidental.

En 1917 bajo el Imperio Turco, los turcos se aliaron a Alemania, y el gobierno enviaba a los varones al ejército, pero la gente no quería que sus hijos murieran para ayudar a Alemania, entonces en el primer barco que asomó a los puertos embarcaron a los hijos, el 90% no sabía a dónde iba este barco pero sabían que iba al occidente a las Américas, a Colombia a Perú a Argentina (Fajar Al Alamat, entrevista, 2012).

Durante este período también llegaron árabes de clase media burguesa con medianos capitales al país, se instalaron como empresarios y comerciantes llegando a tener fortuna y si bien la mayoría estableció su residencia en Guayaquil, muchas familias también se afincaron en Quito, Ambato y varias ciudades del país (Almeida, 1998).

De estos migrantes se dice que fueron en su mayoría cristianos y entre ellos apenas, contados musulmanes. Yahya Suquillo, *imam* de la mezquita *As-Salam* en una breve descripción de los inicios del islam en Ecuador, dice que la identidad islámica de los primeros migrantes árabes se “mezcló fácilmente” con el catolicismo predominante y que si bien algunos de ellos trajeron a sus esposas desde sus tierras natales, muchos otros se casaron con mujeres ecuatorianas, integrándose a las costumbres locales y la religión predominante de la sociedad nacional y por esta razón la práctica del islam no se transmitió a las nuevas generaciones: “*Unfortunately some Muslim descendants had to take Christianity as their only option in religion; just few Muslim families could send their children to Muslim countries, to get Arabic and Islamic education. Inshallah Allah will pay their effort*” (Suquillo, 2002). Suquillo hace referencia a los casos de familias que enviaron a sus hijos al país de origen a recibir educación islámica. Uno de estos casos, referido en varias entrevistas, fue el de la familia libanesa Dasum, una de sus miembros Layla Dasum tras haber sido enviada a la tierra de origen para criarse y recibir instrucción religiosa, es en la actualidad una importante dirigente de la mezquita *As-Salam*, esposa del *imam* Suquillo así como una de las figuras más prominentes del islam en Ecuador.

[...] por ejemplo la familia Dasum, es una familia grande ahora en el Ecuador, el padre llegó como musulmán y se casó con una ecuatoriana cristiana, claro el cuidado de los hijos la madre tiene más control del padre, es decir la familia Dasum que llegó como musulmana al Ecuador cambio a ser cristiana. Ahora uno de tres hermanos es musulmán y los hijos de este señor quedaron con esta religión musulmana, se llama Layla Dasum, la directora de la mezquita. El padre de Layla le mandó al Líbano y se quedó musulmana pero la mayoría de la familia Dasum son cristianos (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012).

Según las entrevistas con los dos últimos presidentes del centro islámico Khaled Ibn al Walid, la colonia árabe musulmana de Quito en la actualidad no pasaba de 30 a 50 árabes y sus familias, con una marcada presencia de musulmanes: “*De la nueva generación de árabes que llegaron a Quito, no están más de 50 árabes. De estos 50 quizá*

uno cristiano. Al revés de los que pasó al inicio del siglo XX” (Fajar Al-Alamat, entrevista, 2012). Y al menos en la capital estos migrantes no constituyen una ola migratoria significativa sino bastante irregular y fortuita: “Estos últimos tiempos que vinieron los árabes no era para estar aquí sino para salir a Estados Unidos, muy poca gente quedaron aquí, nadie le vio futuro. La verdad los que se quedaron aquí fue porque tenían poco dinero” (F. Al Alamat, entrevista, 2012). Ocasionalmente varios eventos coyunturales como por ejemplo un rotundo éxito en la empresa económica, o un matrimonio estable se constituían en motivos por los cuales, en algunos relatos Ecuador pasa a convertirse en un lugar de permanencia más o menos estable o de estadía temporal larga.

La migración libanesa

La colonia libanesa es quizá la colonia de araboparlantes más numerosa en el Ecuador. Rodas Ziadé en su etnografía “*Discriminación y luchas de poder entre "baisanos": identidad étnica y estrategias de integración social de la colonia libanesa de Guayaquil*” (2012) explica que desde Líbano se han producido constantes olas migratorias a lo largo del siglo XX y hasta la actualidad principalmente hacia la ciudad de Guayaquil, esta migración ha sido motivada generalmente por conflictos armados que se viven en este país, como por ejemplo la guerra civil libanesa (1975 – 1990) y más recientemente la invasión israelí al Líbano en 2006 (Rodas, 2012: 41).

Los constantes ataques y agresiones militares han obligado a muchos libaneses a migrar en busca de un entorno más seguro donde desarrollar sus vidas y este constituiría el factor *push* de la emigración contemporánea de libaneses, mientras que el factor *pull*, que atrae a estos migrantes al Ecuador, es principalmente el efecto de migración en cadena que ejercen los libaneses ya asentados en el país, quienes brindan a sus paisanos y familiares la posibilidad de lograr una estabilidad y progreso económico a través de negocios en los cuales la familia es la principal fuerza laboral: “*la familia es un espacio de seguridad tanto para el inmigrante asentado en la ciudad como para el nuevo inmigrante, pues ambos se benefician del acuerdo económico familiar*” (Rodas, 2012: 265).

En su etnografía Rodas Ziadé se interesa en las bases sobre las cuales se cimenta la identidad étnica de la colonia libanesa de Guayaquil, identificando dos segmentos de la colonia: los “guayaco – libaneses” descendientes de antiguos migrantes y que actualmente pertenecen a una clase social acomodada y los nuevos migrantes libaneses de la zona de

los shawarmas en Urdesa, la autora afirma que estos dos grupos a pesar de tener un origen común en el Líbano, han llegado a formar dos comunidades étnicas diferentes, que se conocen y que se relacionan en términos de oposición y donde se ponen en juego lógicas racistas y clasistas. Los “guayaco libaneses” que en la actualidad forman parte asimilada de la elite de esta ciudad, habiendo sido antaño objeto de discriminación y rechazo por la elite blanco mestiza de entonces, construyen la representación de sí mismos separándose y denigrando las imágenes de oriente con que ellos mismos fueron asociados y por las que fueron estigmatizados³⁵. La colonia optó por: “*romper tajantemente con Oriente y el fantasma turco- musulmán*” lo que conduce a que en la actualidad los “guayaco libaneses” viertan sobre los nuevos migrantes musulmanes de la zona de los shawarmas una serie de prejuicios orientalistas, islamófobos y clasistas.

Para la élite el mantenimiento de la religión musulmana se entiende como un acto de una clase popular retrógrada y aún no asimilada, pues es generalizada la idea de que a medida de que los nuevos inmigrantes van surgiendo económicamente, abandonan aquellas costumbres orientales primitivas; por ejemplo, las mujeres se sacan el velo y los hombres conducen autos de lujo. Para los libaneses musulmanes, en cambio, su religiosidad es motivo de orgullo y no están dispuestos a abandonar su particularidad. No encuentran una correlación entre clase social y religión, sino que circunscriben su separación de la colonia por cuestiones de clase social (Rodas, 2012: 271).

Como explica este fragmento los nuevos migrantes son conscientes de este tipo de discriminación al que le atribuyen motivos principalmente económicos y basados en estereotipos religiosos y por lo tanto han optado por alejarse de la colonia de élite. La etnógrafa dice que estos nuevos migrantes se sienten plenamente orgullosos de su nacionalidad, su pertenencia a lo árabe y su religión islámica e intentan exhibir estas pertenencias a través de la decoración de sus locales donde cuelgan frases del Corán y las mujeres a través de su vestimenta islámica y el uso del velo: “*la religiosidad de este grupo es sumamente importante y se hace un esfuerzo por visualizarla públicamente*” (Rodas, 2012: 228).

³⁵ La próspera colonia libanesa de mediados de siglo no fue aceptada con facilidad por la elite guayaquileña, de hecho fue aceptada tardíamente hasta la década del 70 y blanco constante de rechazo basado en estereotipos negativos sobre lo oriental con tintes xenofóbicos y racistas (Rodas, 2012: 42; Almeida, 2008). En este entorno hostil la colonia optó por replegarse sobre sí misma y fortalecer sus relaciones internas a través de matrimonios endógamos (Almeida, 2008).

Los palestinos en Quito

“Nací en Palestina, en la ciudad de Jafa y tengo la edad de 68 años, resido en Quito desde el año 83. Después de salir de Palestina en el 48 con la ocupación israelí³⁶ me fui al Líbano como inmigrante y después al Irak y llegué al Ecuador en el 83 con pasaporte iraquí” (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012). El señor Mohammed Sabbah es uno de los miembros más antiguos de la mezquita Khaled ibn al Walid y miembro del club árabe de Quito, llegó al Ecuador después de casarse con Patricia, una ecuatoriana que por los años 70 viajaba y daba clases de inglés en Irak. A pesar de haberse radicado en Ecuador donde dice haber sido bien recibido y donde nacieron sus tres hijos, Mohammed habla de regresar a Palestina como un sueño imposible debido a la política israelí de prohibir la repatriación de los palestinos y sus descendientes.

No es posible regresar a Palestina. Salí de 5 años a Líbano, de Líbano a Irak, con mis hermanos trabajamos en Irak, de Irak llegué al Ecuador, puedo regresar a los países árabes pero no a Israel, a pesar que tengo pasaporte ecuatoriano... Los ecuatorianos no necesitan visa para Israel pero seguro ven mi nombre, mi cara y mi idioma y sabrán que soy árabe, es muy difícil... pueden decir “terrorista”, es un sueño (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012).

Me cuenta que su esposa ecuatoriana de ascendencia estadounidense tiene la doble nacionalidad y que sus tres hijos han decidido estudiar y vivir en EEUU. Hace algunos años, posterior al 11 de septiembre de 2001, fue a visitarlos con Patricia y lo retuvieron tres horas en un aeropuerto para hacerle un interrogatorio. Este hecho es interpretado como una agresión justificada solamente en los prejuicios en torno a los migrantes de origen árabe, pues por ese entonces Mohammed tenía todavía el pasaporte con nacionalidad iraquí. De regreso en Ecuador se empeñó en especificar en sus documentos personales el lugar de su nacimiento y se dirigió al registro civil a inscribirse como palestino nacido en la ciudad de Jafa.

... en el registro civil no existe Jafa-Palestina, existe Jafa-Israel. Ahora nací en Israel ¡En los EEUU en dos minutos me dejaron entrar! (risas), es la política sucia. So, Ahora si me voy a Israel los israelíes no aceptan que nací en Israel porque puedo demandar que nací ahí, y no quieren que los palestinos regresen a Palestina (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012).

La injusticia, arbitrariedad y numerosas trabas políticas que enfrentan los palestinos dentro de Palestina así como los refugiados y migrantes en el mundo son conocidas por la

³⁶ Se estima que al menos 700.000 palestinos fueron desplazados de sus hogares durante la *Nakba*, del árabe "catástrofe" o "desastre", término utilizado para designar al éxodo palestino en 1948 (imemc.org, 2013).

mayoría de los compatriotas quienes han tenido que vivir situaciones de violencia de diversas formas, violencia que va ligada según indica el señor Sabbah a la nacionalidad, la pertenencia étnica y la religión islámica. Maher, otro entrevistado palestino, contrastaba que en Ecuador a diferencia de en otros países de Europa y Norteamérica no se ha encontrado con islamofobia, el odio al islam como una ideología social, más si con ignorancia respecto de la región y su cultura frente a lo cual cada creyente puede ayudar a desdibujar los malentendidos: *“cuando te tachan de terrorista uno tiene que demostrar que se es una persona racional, tranquila, el islam no tiene que ser algo feo, violento”* (Maher Saad, entrevista, 2012).

Conocí a Maher hace algunos años en un conversatorio sobre el conflicto palestino organizado por la Escuela de Sociología de la Universidad Católica. En ese entonces recuerdo haberme impresionado por la forma vívida y afectiva con que ese palestino exponía la historia de su pueblo. Maher, quien vino al Ecuador tras enamorarse de una ecuatoriana en Alemania, país donde había migrado anteriormente, es sin duda el palestino más activo en exponer, problematizar y defender la causa de su pueblo en Quito. Este activismo lo ha realizado desde que llegó al Ecuador principalmente a través de conversatorios y exposiciones, en los que además de mostrar videos sobre el inhumano avance de la ocupación israelí en territorios palestinos o las historias de los niños en Gaza, gusta de compartir la música y poesía palestina o el café con una pizca del cardamomo (comúnmente conocido como café árabe). Todo ello con escaso apoyo de otros compatriotas residentes, el principal apoyo lo dice haber recibido de jóvenes y profesores universitarios en Quito.

A pesar de haber nacido en Kuwait hasta donde sus padres emigraron después de salir en el 48 desde la ciudad costera de Jafa, Maher se define a sí mismo como palestino no como árabe, pues según me explica “los árabes” son propiamente aquellas tribus originarias de la península. Maher define la palestinidad en torno a la resistencia, la valentía y la apertura, características de su pueblo a través de la historia.

Cuando vivía en Kuwait y Saddam invadió al país en los años 90 no habían pasado 4 horas del conflicto y ya el 70% de los kuwaitíes habían huido del país, eso es no sentir la tierra, los palestinos hemos sido invadidos desde hace miles de años, los romanos, los árabes, los persas y hemos sido una raza que supo resistir y sobrevivir a las conquistas gracias a su espíritu de lucha pero también de tolerancia, apertura y alegría, por eso lo de ahora (la invasión israelí) no es nada, son 60 años pero siempre hemos resistido (Maher, entrevista, 2012).

Fajar es un palestino nacido en Jordania, cuando su familia salió en el año 48, después se trasladaron a vivir en Siria donde pasó buena parte de su infancia y juventud y después nuevamente a Jordania. Siendo joven salió a estudiar a los Estados Unidos y tras conocer el Ecuador por turismo decide instalarse en el 97 al verle buenas oportunidades de trabajar y construir una vida estable. Al principio puso un negocio de shawarma en la mariscal, sin embargo duró apenas un par de años puesto que era un trabajo muy peligroso que exigía cerrar a altas horas de la noche; desde entonces y hasta la actualidad se dedicó a vender mantelería fina importada desde Siria la “*Bilad Shams*” (tierra del sol), sin embargo a partir del levantamiento sirio esta actividad es imposible de realizarse por el alto peligro que representa viajar al país.

Mantiene contacto con varios familiares en EEUU quienes le envían productos árabes disponibles en las tiendas de las comunidades árabes bien establecidas en este país, hierba *maramía* para aromatizar el té, ajonjolí en polvo. Otros de estos productos, como por ejemplo la pasta de ajonjolí o *tajine*, los consigue viajando a Guayaquil en la tienda “El Arabito” propiedad de un libanés católico asentado en la ciudad hace muchos años.

Tras 15 años en el Ecuador y habiéndose casado con Paty, actualmente Fajar está estabilizado en el país, es el actual presidente del centro cultural Khaled ibn al Walid y explica que para él la migración lejos de Jordania y Siria, los países en que ha vivido y en los que hasta la actualidad reside su familia, está impulsada por el deseo de “mejorar”, “progresar”. En su caso ser palestino va de la mano con vivir una experiencia no solo de nostalgia y desarraigo sino también de falta de derechos como refugiado en países que aunque árabes e islámicos (Siria y Jordania) no le concedían igualdad ciudadana. En Ecuador a través del proyecto migratorio encontró esos derechos, además de estabilidad laboral y familiar.

Fajar es enfático al señalar que planea vivir esta experiencia migratoria desde la particularidad de su identidad étnica y religiosa manteniendo su cultura, su religión y los valores con que fue criado en oposición a una sociedad ecuatoriana en la que identifica un proceso acelerado de aculturación que copia acríticamente los valores y modelos de interacción de potencias occidentales como Estados Unidos. A partir de esta visión y de la importancia que le ha dado al mantenimiento de su cultura e identidad religiosa, para Fajar se hace imperativo el que sus hijos (que aún no los tiene) crezcan en Jordania donde reside

la mayor parte de su familia y que es a su parecer “*una sociedad más sana*” (2012, entrevista).

El sentido de pertenencia que le une al hogar, a la cultura y a la religión vividas en la tierra de su juventud e infancia se plasman en el proyecto futuro de vincular la región de Jordania y Siria a través de un modelo de migración circular tanto para criar a sus hijos como para seguir con su negocio de importación: “*Si logro pagar mis deudas aquí quiero vivir 6 meses aquí 6 meses allá. Estando aquí hago negocios, sé todo aquí, paso bien, y seis meses allá aprendiendo nuevamente de negocios*” (2012, entrevista). El proyecto de vincular Siria y Jordania con Ecuador a través del negocio de importación de mercadería fina implica no solo llevar productos exóticos a las Américas, sino la posibilidad de mantenerse en contacto con su tierra y su gente desde la seguridad económica que alcanzó en Ecuador.

La crianza de la segunda generación

Al viajar por sus estudios a EEUU Fajar se encontró con una sociedad occidental con distracciones, formas de socialización y pautas de comportamiento diferentes en las que hasta entonces se había criado y familiarizado en su lugar de origen. Él define este nuevo ritmo de vida como “*andar libre*” o “*al estilo de la vida occidental*”. A partir de este período de confrontación se produjo una afirmación y un volver hacia la enseñanza del hogar y lo que él define como “*mi cultura*” o “*mi raíz*” dentro de la cual los preceptos religiosos son un eje fundamental:

El primer choque le afecta a uno, le toma tiempo hasta reaccionar, uno tiene que estar maduro, uno que viene a los 18 quiere hacer todo, pero pasa esta edad y empieza a reaccionar y ver qué valores tiene dentro de él y empieza a hacer la vida de él de acuerdo con lo que le enseñaron la familia, cuál es su cultura, su religión, que es el pecado, y comportarse por Dios, porque Dios está mirando y no va a bendecir lo malo. Esto es lo que trato de hacer de acuerdo a mi religión y mi cultura, las cosas buenas y no dejar que me lleve la corriente a otra playa, quiero la playa de Dios. No es fácil el ambiente donde hay libertad no es fácil nadar contra la corriente, pero si uno ya está convencido adentro, la mayor cosa es estar convencido adentro (Fajar, entrevista, 2012).

A partir de este precedente, del “choque cultural” que en su caso se produjo a partir de la confrontación drástica con otras formas de socialización e ideales definidos como: “occidentales” o “no islámicos”, Fajar ha diseñado un proyecto de cómo espera que sea la crianza de sus hijos (que todavía no los tiene).

Si Dios va a bendecirnos con hijos quiero que aprendan allá (en Jordania), no aquí. La cultura de allá es más restringida, más fuerte. Mi esposa podría educarlos en casa, Yo también, pero el rato que van a la escuela se encuentran con 30 personas, les va a afectar, porque cada niño refleja lo que encuentra en la casa, entonces para mi es peligroso (Fajar, entrevista, 2012).

Fajar quiere propiciar para sus hijos una crianza “sana” y “correcta” con los valores con que él mismo fue criado. Esto de cara a una sociedad ecuatoriana que “pierde sus valores” acarreado problemas sociales impensables en Siria y Jordania como por ejemplo los embarazos en edad colegial, a los que se refería con admiración: *“si mi hija le pasa eso, ¿quién va a ser el culpable? ¡Yo!”* (2012, entrevista). Este, entre otros podría ser uno de los problemas sociales que constituyen, a su forma de ver, un “peligro” de la crianza en Ecuador, contrastado con una crianza en el país de origen, la que garantizaría que sus hijos asimilen exitosamente los valores y la cultura durante un periodo de aprendizaje que formaría su identidad y su carácter para luego interactuar tranquilamente en Ecuador o en cualquier otra parte.

Hasta que llegue a una edad en que puede distinguir entre lo malo y lo bueno no tengo problema que después venga a vivir a Ecuador. Porque llego a un punto en que puede distinguir lo malo y lo... Entre lo que es cultura de él y religión de él y la cultura de la otra gente y religión de la otra gente (Fajar, entrevista, 2012).

Paty, su esposa riobambeña convertida al islam que colabora activamente en la mezquita árabe con actividades de enseñanza y difusión, me cuenta que Fajar no es el único que tiene esta convicción y deseo sobre la crianza de los hijos, sino que muchos árabes y pakistaníes comerciantes conocidos suyos tienen el mismo proyecto, compartir sus vidas entre dos países con la finalidad de que sus descendientes se vinculen con la tierra de origen y su cultura. Y quienes no han apostado por este modelo también han servido de ejemplo:

Hay una dura verdad aquí, la gente no quiere admitir, el 99% que han tenido los hijos aquí toda la vida, le han perdido los hijos. Adaptaron lo que está en la calle aquí más que lo que está en la propia casa. Aunque por orgullo ellos dicen que no, pero yo veo. Si alquilen cayó en un hueco, no tengo que probar este hueco yo, voy a irme por otro camino. Pero ellos no admiten que sus hijos han cambiado. La dura verdad aunque ellos no quieran admitir (Fajar, entrevista, 2012).

No es mi intención presentar a este proyecto de crianza de la segunda generación como un modelo generalizable a lo que piensan y hacen los árabes o musulmanes que viven en Ecuador. Sin embargo, creo que el punto de vista Fajar respecto a la crianza de los hijos y el modelo económico migratorio al que se proyecta es interesante debido a que

en este proyecto vital se intenta mantener, guardar, salvar, perpetuar un vínculo con la tierra de origen al tiempo que se mantiene un modelo migratorio exitoso.

La migración desde Irán

Irán cuyo nombre oficial es también Persia, está localizado sobre la península arábiga, con los grandes vecinos de Irak y Turquía por el oeste y Afganistán y Pakistán en transición al subcontinente indio. A pesar de la distancia con Ecuador, a una diferencia horaria de ocho horas y media y la inexistencia de vínculos históricos directos; existen, sobretudo en la actualidad, varias formas que relacionan a este país de oriente con Ecuador.

La corta y polémica visita de Mahmood Ahmadinejad durante la toma de mando del presidente Rafael Correa en enero de 2007 marcó el inicio del proceso de acercamiento entre estas dos naciones que hasta entonces se había caracterizado por una historia comercial y política bastante remota, casi inexistente (Montúfar, s/f). Esta relación según varios autores forma parte del proceso llevado a cabo por Irán para conseguir respaldo político internacional a través de una política intensiva de búsqueda de vínculos diplomáticos con que intenta contrarrestar los intentos de EEUU por aislarlo no solo económica sino también diplomática y simbólicamente; en este contexto, la Venezuela de Chávez fue un aliado clave para relacionarse con Latinoamérica (Farhi, s/f).

A partir de esta acercamiento, principalmente diplomático pero también comercial, se abrió en enero de 2008 en Quito la oficina Iraní de comercio, posteriormente la embajada el día 11 de febrero de 2009 y tiempo después el Centro Cultural y Cooperación Ecuatoriano - Iraní (COPEI), donde se realizan actividades vinculadas con la práctica religiosa del islam shií doudecimano³⁷, entre otras actividades culturales y diplomáticas que tienen por fin dar a conocer y promocionar una imagen positiva de Irán y su cultura islámica.

Estas dos naciones se han vinculado también a partir de varios flujos migratorios principalmente desde Irán hacia Ecuador y que no son precisamente nuevos pues su antigüedad se remonta a varias décadas. En la actualidad, la coyuntura del acercamiento

³⁷ El shiismo comprende varias sectas, todas ellas se diferencian de la mayoría sunni a partir de que reconocen en Ali la sucesión legítima del Profeta Muhammad. El *shiismo duodecimano*, *jafari* o *imamí* es uno de los más numerosos y la facción predominante en Irán. Esta línea cree en la existencia de 12 sucesores y líderes de la comunidad islámica quienes descienden del Profeta y se denominan imames. Creen que el doceavo imam el *Mahdi* está oculto y esperan su regreso que traerá la paz mundial.

político diplomático entre ambas naciones ha favorecido flujos migratorios desde la nación persa, los que sumados a anteriores migraciones han configurado una colonia muy heterogénea en términos de tiempo de estadía en el Ecuador pero también con diversidad religiosa e ideológica.

Los primeros migrantes iraníes llegaron al Ecuador desde hace más de tres décadas, y en la actualidad residen en Quito, Guayaquil y otras ciudades como Ambato algo más de una decena de familias de ascendencia iraní. Estos primeros migrantes profesaban en su mayoría la fe Bahá'í³⁸ una religión monoteísta que surgió en Irán en el siglo XIX, esta religión naciente y minoritaria le dio especial relevancia a la difusión de la creencia a través del viaje de fieles creyentes conocidos como “pioneros” hacia otras tierras donde pudieran extender el mensaje de su Profeta Baha-u-lláh (la gloria de Dios) y formar comunidades de creyentes. Es en este empeño que migraron muchos iraníes bahais durante el siglo XX primero a Europa y Norteamérica y después, los más osados, a Centro y Sudamérica³⁹.

Hasta el Ecuador, los “pioneros” iraníes llegaron entre las décadas de los 60 y 80 a alimentar la comunidad Bahá'í que se había formado ya en 1940 con la llegada de un pionero estadounidense a la ciudad de Guayaquil. Los descendientes de los “pioneros” en la actualidad están todavía vinculados en las diferentes comunidades y grupos que conforman la comunidad nacional Bahá'í del Ecuador⁴⁰.

Al conocer a algunos descendientes de estos “pioneros” iraníes bahais que habían nacido en Europa o en el continente americano y que vivían en el Ecuador, me decían que

³⁸ Fe Bahá'í o bahaísmo es una religión fundada por Baha-u-lláh considerado el último de una cadena de Profetas después de Muhammad. Los principios centrales de esta religión son la unidad de Dios, la unidad de la humanidad, y la unidad del mensaje de Dios revelado al mundo (Comunidad Bahá'í del Ecuador, 2013c).

³⁹ Según las estadísticas de la World Christian Encyclopedia, la Fe Bahá'í se encuentra entre las religiones mundiales independientes de crecimiento más rápido. El Anuario de la Enciclopedia Británica de 1992 indica que la Fe Bahá'í es la segunda religión más extendida en el mundo después del cristianismo con comunidades "apreciables" en más de 205 países y territorios (Comunidad Internacional Bahai, 2013). En Ecuador los Bahais residen en 226 cantones (Comunidad Bahá'í del Ecuador, 2013a).

⁴⁰ La comunidad Bahá'í del Ecuador reúne a miembros de diversas nacionalidades y orígenes, según datos de la comunidad entre sus miembros se encuentran representadas aproximadamente 20 nacionalidades, entre ecuatorianos, europeos, americanos y migrantes de origen persa. La comunidad ecuatoriana surgió en 1940 con la llegada del estadounidense John Stearns al puerto de Guayaquil quien empezó a difundir la fe. Entre las décadas de los 60 y 80 llegaron al país “pioneros” de diversas partes del mundo entre ellos de origen iraní. Desde el año 61 hasta la actualidad funciona la Asamblea Espiritual Nacional del Ecuador que integra a las comunidades locales formadas en varias ciudades del país entre ellas Quito Guayaquil, Loja, Cuenca, Ambato, Otavalo, Esmeraldas. Comunidades formadas en torno a pioneros (Comunidad Bahá'í del Ecuador, 2013b).

a pesar de la nacionalidad que se indica en sus documentos de identidad, se sentían y se identificaban plenamente como iraníes: “*No nació en Irán, pero siempre digo que soy iraní, ya en un caso extremo diría que tengo doble nacionalidad, Yo siento mi tierra*” (Shirin, 2012, entrevista). En estas olas más antiguas emprendedores migrantes lograron establecerse y formaron cadenas de negocios reconocidas en el país como el yogurt persa en Guayaquil y la cadena de *fast food* Caravana en todo el país.

Las migraciones más recientes se produjeron a partir de los últimos 6 años y en ellas se contactó principalmente con musulmanes. Al respecto de las migraciones contemporáneas desde Irán, se publicaba en el diario El Comercio del día 12 de enero de 2012, en que arribaba al Ecuador el presidente de Irán Mahmood Ahmadineyad, una nota titulada: “*Los ciudadanos iraníes traen su cultura y tradiciones hasta la capital*” en que se leía:

Según datos de la Embajada de Irán, un promedio de 500 iraníes residen en el Ecuador, siendo Guayaquil y Quito las principales ciudades. Ali explica que son pocos los compatriotas que vienen al Ecuador, principalmente por la distancia. Dice que aquellos que han venido lo hicieron por ofertas laborales o por estar unidos a algún ecuatoriano, más no por huir del Régimen de Irán.

La explicación del sheij Ali Mirjalili, clérigo persa y director actual del COPEI, brinda ya varias luces para entender la migración contemporánea desde Irán. Ali sitúa entre los principales motivos del viaje, los atractivos económicos, vínculos matrimoniales y se refiere, aunque en términos de negación, a la migración como una forma de alejarse del actual modelo político iraní⁴¹.

Ecuador adquiere importancia como un destino migratorio para los iraníes debido a las restricciones que estos ciudadanos enfrentan al intentar migrar hacia cualquier país del exterior, esta situación se debe a la tensa política internacional que Irán mantiene con muchos países, principalmente Estados Unidos. En este panorama existen solo unos pocos países en los cuales los iraníes pueden tramitar un visado con posibilidades de éxito o no lo

⁴¹ A partir de su triunfo de la revolución islámica iraní en 1979 el país adoptó varias medidas sociales, que según la interpretación religiosa de los clérigos shiíes en el poder, eran apropiadas para una sociedad islámica, iniciando un proceso de islamización de la sociedad en todos los niveles, desde la constitución, la bandera, la educación y el sistema jurídico hasta manifestaciones públicas y el entretenimiento, así como por el control de las formas de interacción y de expresión de los cuerpos (principalmente femeninos) en el espacio público. Mientras que para unos el sistema reflejaba un auténtico interés del Estado en favorecer un estilo de vida islámico (que había sido agredido por el nacionalismo anti religioso del anterior monarca de Irán el sha Mohammad Reza Pahlavi) para otros configuraba un fuerte clima de control social.

necesitan como en el caso de Ecuador:⁴² “*Por tener pasaporte iraní en algunas embajadas no te deja pasar ni el guardia de la embajada. Por eso hay muchos iraníes que se vienen a Ecuador y Venezuela*” (Shirin, 2012, entrevista).

Según los datos del INEC, los iraníes en Ecuador son 102, de los cuales 27 son mujeres y se habían asentado principalmente en las provincias de Guayas y Pichincha. La población se distribuía casi equitativamente entre los grupos de edad desde los 25 – 70 años, evidenciando, a diferencia de la migración pakistaní (principalmente laboral, masculina y joven), un movimiento de familias.

Contacté durante el trabajo de campo con algunos migrantes iraníes y musulmanes que habían viajado al Ecuador principalmente en búsqueda de mejores condiciones sociales para vivir⁴³, esta búsqueda que llega hasta el Ecuador es posible a través de un contacto establecido generalmente por una alianza matrimonial, un paisano instalado previamente y también gracias a las facilidades que brinda la posibilidad de un arribo sin visa previa. Dentro de este colectivo migrante existe diversidad en asuntos de filiación y visiones políticas, que son evidentes entre quienes apoyan el actual modelo iraní como un ejemplo de independencia y antiimperialismo y entre quienes creen que están viviendo sin libertad, estos segundos critican el sistema y piden cambios que permitan una mayor apertura y libertad de expresión.

Neda me cuenta que le sorprendió conocer que los ecuatorianos tenían imágenes muy deformadas de la vida de los iraníes: “*mis amigas no creían que en Irán existieran zapatos de tacones, ellas pensaban que andábamos en camellos*” (Neda, 2012, entrevista), a lo que ella les contaba que en su país hay mucha modernidad, hay cosas que no ha podido encontrar Ecuador como ropa y textiles finos, exquisita joyería trabajada en oro puro y la arquitectura de Teherán su ciudad natal, un país ciertamente hermoso al que amaba y añoraba; sin embargo, estos informantes cuestionaban la legitimidad de ciertas

⁴² Los países que no piden visado a los iraníes antes de su arribo son Ecuador, Bolivia, Venezuela, Nicaragua, Haití, Yugoslavia, Turquía, Malasia.

⁴³ Irán vive desde hace años una situación económica muy tensa debido en parte a las sanciones económicas internacionales. Esta situación se evidenció en los debates electorales celebrados previo a las elecciones presidenciales de junio de 2013 en donde los temas de interés versaban sobre las medidas del futuro gobierno en contrarrestar los principales problemas económicos del país: la inflación que según las cifras oficiales alcanzó el 31,5 % el año pasado; el desempleo, que también en cifras oficiales es del 15%; y la vivienda, que ha incrementado su precio en moneda local más de un 80% en dos años (La información, 2013).

prácticas del Estado islámico, como por ejemplo la censura sobre canales de tv, libros y páginas de internet; así como la obligatoriedad de vestir según el código de vestimenta islámico en los espacios públicos en Irán. En este aspecto Neda, musulmana, argumentaba que aunque este código se imponía como un mecanismo de protección y resguardo moral entre los géneros, carecía de sentido, pues a su parecer un hombre normal, sabe respetar a una mujer así este desnuda frente a él, y al respecto citaba una anécdota del más grande rey persa de la historia: “*Un rey antiguo de mi país Korush (Ciro), le preguntaron '¿cómo era el hijab de las mujeres en Persia?' Él contestó: 'el mejor hijab⁴⁴ de mi país es el parpado de los hombres'*” (Neda, entrevista, 2012).

Los informantes que rechazaban una identidad religiosa islámica ligada a su identidad iraní argumentaban que el islam es una cultura extranjera, parte del bagaje cultural que se impuso a través de la conquista árabe del imperio sasánida en los primeros años de la expansión arabo musulmana en oriente⁴⁵. Los persas, con una geografía, lengua, etnicidad, historia y cultura propias y de profundas raíces, que se remontan por lo menos al cuarto milenio antes de Cristo, tenían una histórica conciencia de particularidad cultural, la que reivindicaban más rica y sofisticada que la de las vecinas tribus árabes del desierto. Y a pesar de la conquista árabe musulmana, el orgullo de los persas logró mantener algunas de las características de su civilización como por ejemplo la lengua: “*mil años atrás era prohibido hablar el persa, pero la gente no quiso dejar la lengua y escondidos pecho a pecho continuo hablando la lengua y un poeta mantuvo viva la lengua Ferdousi*” (Shirin, entrevista, 2012).

Estas personas encontraban en la antigua historia de la civilización persa muchos elementos sobre los cuales enfatizar su identidad cultural y evitar, como es común en Ecuador, asociarlos con lo árabe musulmán. Para ellos el gobierno islámico no era un gobierno nacional, anclado en raíces auténticamente persas sino una continuación del dominio cultural arabo musulmán que había comenzado hace siglos. A partir de esto se hace comprensible las argumentaciones de Dariush cuando le conversaba sobre mi interés de hacer una tesis sobre la cultura religiosa islámica y la cultura iraní, él me decía: “*son*

⁴⁴ *Hijab* es traducido generalmente como “velo islámico”, el significado comprende no solo la prenda que se coloca sobre el cabello sino la vestimenta femenina completa que ha de ser cubierta y además la actitud de recato y modestia que se recomienda entre los dos sexos.

⁴⁵ En el 636 con la batalla de Qasidiyya se inicia la conquista arabo musulmana del imperio sasánida que culminaría con el califato de los omeyas.

dos tesis diferentes una sobre la cultura persa y otra sobre el islam, “Ellos” (dibujando una circunferencia sobre su cabeza simulando el característico turbante de los clérigos shiitas) ¡no son persas, son árabes!” (Dariush, 2012, entrevista).

Neda me citaba otra diferencia entre la milenaria cultura local y la cultura arabomusulmana: *“Hoy aquí (Ecuador) es 2012, en Irán es 1391 (según el calendario islámico a partir de la hégira), pero antes de 30 años (Revolución Islámica Iraní) en Irán era en 2500 ¡porque el calendario persa era más antiguo! Fíjate el gobierno es extranjero porque tiene el 1391 y celebra esta fecha que los árabes invaden a Persia” (Neda, 2012, entrevista).*

Las voces contestatarias al gobierno iraní no estaban interesadas en involucrarse con el COPEI que como veremos en el cuarto capítulo, es una institución cultural y religiosa que funciona hasta la actualidad con el apoyo directo del gobierno iraní en Quito, y donde asisten personas vinculadas a la embajada de este país. Este distanciamiento se produce básicamente por no sentirse identificados por las visiones religiosas del COPEI ni su filiación política gobiernista; sin embargo, como connacionales y amigos muchos de ellos interactuaban fluidamente en términos de cordialidad.

TERCER CAPÍTULO

DISCURSOS Y PRÁCTICAS SOBRE LA PERTENENCIA RELIGIOSA. SOBRE EL ISLAM, LOS MUSULMANES Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN QUITO

Los discursos

Muchos de los musulmanes que conocí, ecuatorianos y extranjeros eran plenamente conscientes de los principales calificativos que se le asignaban a su religión en el contexto ecuatoriano: religión retrógrada, violenta, machista, opresiva y cerrada. Por eso al ser entrevistados intentaban inmediatamente desmentir estos conceptos, con argumentos varios que expondré a continuación.

Intentaré exponer con claridad los principales discursos que mis informantes han articulado en torno a su religión, la comprensión que tienen de ella y de su práctica. Son discursos diferentes, con acuerdos (como la lógica, racionalidad, practicidad de la religión en la vida diaria) y desacuerdos (como la obligatoriedad o no obligatoriedad de ciertas normas) que parten de sujetos igualmente diferentes, sujetos construidos dentro de un contexto determinado y trasladados a una sociedad ecuatoriana que les ha interpelado con actitudes diversas; que a la vez han establecido diversas relaciones con la investigadora.

El objetivo más allá de afianzar o desmentir estas ideas es presentar la visión *emic* de algunos creyentes de cara al discurso común sobre lo islámico, mostrando aspectos de su religión que a menudo no considerados por quienes observamos y juzgamos el islam a partir del discurso hegemónico.

Mohammed Sabbah: “La religión es un camino de facilidad, no de dificultad”

Me reúno con el señor Mohammed Sabbah en su oficina, bellamente adornada con varios artículos de oriente, entre ellos alfombras, cuadros y frases del Corán talladas en madera. Le pregunto qué es lo que hace al islam particular frente a otras creencias. Cuáles, por así decirlo, son los valores “propios” del islam, esperando quizá una respuesta particularista. El señor Sabbah no reivindica una pureza doctrinal de su religión, sino las implicaciones para la vida del creyente: *“En general todas las religiones son las mismas en el*

fundamento, no robar, no mentir... el más importante de los musulmanes es que la religión interfiere mucho en la vida práctica del ser humano comparado con otras religiones, pero en principio son las mismas” (entrevista, 2012).

El Corán es la fuente principal y la más legítima del conocimiento religioso del islam. En este libro, se recogen 114 capítulos o suras que fueron reveladas al Profeta Mohammad a lo largo de su predicación que duró cerca de 20 años. Para los creyentes, el Corán recoge las palabras exactas de Dios expresadas en idioma árabe al Profeta. La revelación de Mohammad incluyó no solamente una prédica al corazón de los hombres de las enfrentadas tribus árabes sino una revolución radical en muchas de las estructuras sociales de su época. A decir de Wolf (1951) el surgimiento del islam como fenómeno religioso estuvo vinculado con los cambios socioeconómicos de la ciudad de Meca que, al tiempo que adquiría importancia como centro económico regional, transformaba su organización social de una estructura tribal hacia una estructura societal. La estructura tribal se basaba en los derechos del parentesco de sangre, lo que a menudo enfrentaba a unos clanes contra otros, cada uno guiado por lógicas de lealtades y venganzas; mientras que en la estructura societal las relaciones sociales se resguardaban dentro de una ley común para todas las tribus, clanes y etnias. En este contexto de cambios profundos surge la importancia de una deidad común, única y universal. Opuesta a los dioses familiares del periodo pre islámico, la deidad del islam gobierna las relaciones no parentales convirtiéndose en *“la personificación de la supremacía del estado”* (Wellhausen en Wolf, 1951: 344).

La religión de Mohammad planteaba una ruptura con las formas tradicionales de organización y ejercicio del poder, que enfrentó al Profeta con las familias aristocráticas de la ciudad, conduciéndolo a él y a los primeros musulmanes a la hégira (en árabe *hijra*), la migración, que significó romper con la anterior sociedad a través de un nuevo asentamiento y nuevas reglas. Esta sociedad abolió algunas leyes consuetudinarias derivadas de la organización tribal, donde primaban las obligaciones del parentesco, e instauró nuevas leyes estatales, como en el caso de la regulación de las venganzas de sangre, la importancia del pago del *zakat*, el impuesto religioso que permitía el funcionamiento de algunas obligaciones del Estado islámico como la atención a las viudas, pobres, huérfanos y extranjeros quienes eran explotados o desatendidos por el sistema anterior de lealtades de parentesco. Los derechos que antes se adquirían por los lazos de

parentesco o por la relación entre socios comerciales, ahora eran garantizados por el Estado islámico (Wolf, 1951).

El modelo social del Profeta, al igual que el de Musa (Moisés), el Profeta del pueblo judío, abarcaba aspectos tales como la legislación sobre el matrimonio, la herencia, la propiedad y los negocios. Recogidos en el Corán se encuentran temas referentes a la sabiduría, la doctrina, el culto y la ley: *“El Corán suministra las líneas maestras para una sociedad justa, una conducta humana apropiada y un sistema económico equitativo”* (CDPI⁴⁶, 2000). La segunda fuente de autoridad religiosa en el islam es la sunna del Profeta que se refiere a los hechos y dichos del Profeta Muhammad que transmiten por ejemplo modelos en torno a la ética, cortesía, urbanidad y buenos modales, pero no solamente⁴⁷.

Existe consenso en las interpretaciones del islam en señalar que la religión islámica abarca las varias dimensiones en la vida del ser humano. Existen pues una “naturaleza interior” que comprende la vida espiritual y el crecimiento intelectual y una “naturaleza exterior” que involucra el cuidado personal (la pureza e higiene del cuerpo y los vestidos, la alimentación), la vida familiar y la vida en sociedad en aspectos como la economía y la política en que se exponen líneas morales y éticas que enfatizan la equidad y la justicia social (Al Ashtar, 1990).

El islam no es solo una religión, para nosotros islam es una manera de la vida, no solo relaciones personales con tu Dios. En eso es totalmente diferente con cristianismo. Qué como, qué no como, qué pienso, qué no puedo pensar, con quienes puedo andar, con quienes no puedo, con quién puedo casar, dónde puedo vivir, qué dinero es lícito, que trabajo no es permitido en el islam, uno se adapta como un sistema total que tiene un cosmovisión de todos los actos de la vida (Ali Mirjalili, entrevista, 2012).

El conocimiento religioso del creyente musulmán se extiende a través de varias dimensiones de su vida y de la vida en sociedad constituyendo así un corpus de conocimiento integral, una filosofía tradicional que reconoce la forma recíproca u orgánica en que se organizan las dimensiones del ser en sociedad. Esta lógica puede aclararse a través del extracto de una entrevista que sostuve con un teólogo iraní que visitaba el

⁴⁶ El Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica (CDPI)

⁴⁷ El número de hadices es muy abundante. Existen colecciones de hadices reconocidos como “auténticos” así como hadices menos fiables y otros inventados. A parte de las clasificaciones que pueden resultar cuestionables, los hadices del Profeta se han prestado históricamente a interpretaciones dogmáticas y manipulaciones.

COPEI en su gira por Latinoamérica, a quien le pedí que me explicara sobre la importancia de los asuntos económicos desde una perspectiva islámica:

Hay varios caminos para alcanzar a Dios: con la mente, con el corazón, por ejemplo: no podemos decir lo entendemos con la lógica pero sin el corazón, el sentimiento; la tercera vía está fuera de la persona través de la sociedad, con las personas. Las dos primeras vías son individuales y la tercera en colectivo. El pensamiento islámico sobre la economía cubre estos tres aspectos: mente, corazón y sociedad, para la sociedad es importante que la economía apunte a la justicia, por la vía del corazón es importante que exista ética y moral... 600 versículos en el Corán hablan sobre la economía, hay muchas creencias que solo hablan sobre la vida después de la muerte pero para el islam la economía es muy importante porque las riquezas que se han conseguido de una forma correcta son como columnas base de las casas y las familias y deben ser cuidadas (clérigo shiita, entrevista, 2012)

Otros autores aclararan que si bien es cierto que el islam es más que una espiritualidad, también es cierto que es principalmente una espiritualidad y que el establecimiento de normas y prohibiciones en la vida diaria y societal no la convierte en una religión legalista. Una cosmovisión, un sistema integral, no implica un patrón rígido e inflexible de comportamientos y acción.

La interpretación del señor Mohammed Sabbah sobre algunos preceptos religiosos como el ayuno en el mes del ramadán *sawm ramadan*, la prohibición del cerdo y de los juegos de azar, puede servir para entender la lógica por la cual los mandamientos religiosos se ligan con visiones amplias sobre otras dimensiones del ser y de la sociedad.

El ayuno ¿para qué es el ayuno? Hay algo detrás del ayuno, cuando yo estoy ayunando y tengo hambre siento como el pobre que no tiene plata para comer. El ayuno en Quito es muy fácil 12 horas, allá en el Medio Oriente desde antes de la salida del sol hasta la caída, un ayuno de 14 o 15 horas. Sentir que como el trabajador que compra un pan con coca cola cuanto está sufriendo porque no tiene plata para comer una comida. No tiene que comer el cerdo porque hay razones médicas como la triquinosis y el colesterol para no comer, no ir al casino porque sabemos el problema social, realmente es cosa mala. Está prohibido, mi punto es la parte práctica de la religión musulmana es importante en la sociedad (entrevista, 2012).

En esta intervención el entrevistado explica que el cumplimiento del ayuno, la prohibición del cerdo, los juegos de azar no son vistas como imposturas arbitrarias llegadas desde lo alto, sino interpretadas desde su practicidad y razón social. En el caso de *sawm ramadán* se resalta posteriormente una visión de solidaridad con los pobres: “Se ayuna desde 12 años hasta que tenga salud, yo no ayuno soy diabético hace mucho tiempo, pero tengo que ofrecer a los pobres exactamente el costo de mi comida durante el día. Tengo que distribuir en plata o comida a gente que necesita” (entrevista, 2012).

El señor Sabbah resalta que la oración, el segundo pilar del islam después de la profesión de fe o *shahada*⁴⁸, es rápida y se la puede realizar en cualquier parte: *“Puede hacerle en cualquier lugar en el mundo, en la calle, una vez hicimos el rezo en un parque en Otavalo, paramos y rezamos en el parque, cosa buena, no tiene que estar en la mezquita”* (entrevista, 2012).

(P) En Ecuador ¿Si a un asalariado musulmán no le dan permiso en el trabajo para rezar? (R): *“Es una religión de facilidad más que una religión de dificultad. En este caso no estoy obligado a asistir, pero cuando termino mi trabajo tengo que hacer el rezo. Si no hay nada más que cerdo, estoy permitido comer el cerdo, depende de la situación, no es obligado”* (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012).

Frente a la idea de una religión legalista, que se impone al creyente a través de sus severos mandatos y restricciones, el señor Sabbah resalta: 1) la lógica y practicidad de muchos preceptos religiosos así como de las prohibiciones; y 2) la posibilidad de que ante las restricciones la religión misma admita concesiones y plazos pues dice la religión no ha sido enviada a los hombres para complicarles la vida sino para facilitársela.

Ibrahim: “El fundamento del islam es el razonamiento y el análisis”

Para Ibrahim, un palestino amante de su tierra como de su religión, ser musulmán se refiere a cosas fundamentales, pues a pesar de que *“como cualquier ser humano”* dice tener sus errores y omisiones, hay cosas que mantiene con firmeza: *“hay cosas que yo no negocio, por ejemplo jamás asociar a Dios a nadie ni nada, ni creer en intermediarios entre Dios y yo”* (Ibrahim, entrevista, 2012). Con esta afirmación Ibrahim hace referencia al primer pilar de la creencia en el islam, la afirmación del *tahwid* o unicidad de Dios y la relación directa que plantea el islam entre la divinidad y el individuo.

Para Ibrahim existen visiones contrapuestas dentro de la forma de comprender y vivir la religión del islam. Visiones y formas que critica abiertamente por parecerle versiones fanáticas e irracionales y que por lo tanto traicionan lo que cree ser parte esencial del islam: la comprensión racional de la creencia y la libertad de pensar y actuar conforme a los principios islámicos en la vida con juicio y criterio propio y no a partir de la

⁴⁸ *Shahada*, del árabe, atestiguación, se refiere a la profesión central de la fe islámica que consiste en afirmar que no hay más divinidad que Dios y que Mohammad fue Profeta y siervo de Dios. La recitación de este credo dicho en árabe es constante en las oraciones y rituales islámicos.

obediencia ciega y acrítica a pretendidas autoridades religiosas. En este punto Ibrahim se aproxima mucho al concepto de *ijtihad* que ya hemos explicado, se lo comento y me dice: “¡sí!, es *ijtihad*, para mí en pocas palabras significa hacer que el corazón juzgue sobre la razón” (entrevista, 2012).

Me cita el ejemplo de los muftíes⁴⁹ que son personas que saben mucho de la religión y contestan dudas de otras personas acerca de la forma islámica de llevar a cabo asuntos muy precisos en la vida. A su parecer en la actualidad la consulta a los muftíes se ha vuelto una “auténtica ridiculez” al preguntar por ejemplo la licitud de posturas sexuales o peor aun cuando los muftíes son instrumentos con que los detentadores del poder intentan legitimar sus acciones y lanzar ataques a sus adversarios.

Cada gobernante tiene su muftí y a través de los decretos de ellos se atacan políticamente unos a otros, se censuran mutuamente y mientras que condenan los actos de la gente, justifican los actos de los gobernadores a los que sirven y ellos si pueden casarse con mil mujeres si quieren. Cuando estaba Hezbollah, algunos muftíes decían que era preferible ayudar a los judíos y atacar a los de esta milicia (Ibrahim, entrevista, 2012).

A esta crítica a las formas concretas en que el islam se vive o se impone en varios lugares del mundo incluye la crítica al islam oficialista de los países y reinos de la península árabe y entre ellos Arabia Saudí, donde a su parecer se impone un islam “violento” y “hostil” en que algunas de las leyes vigentes son claramente opresivas hacia la mujer impidiéndoles por ejemplo manejar un auto. A su parecer estas formas no son más que “invenciones” que se atribuyen a Dios y a su Profeta para investirse de legitimidad religiosa.

Frente a esta corrupción moral y manipulación política de la religión representada en los muftíes y el islam gobiernista en la que predomina el seguimiento obsesivo de reglas inventadas e irracionales, Ibrahim reivindica que la única autoridad después de Dios son los padres, de quienes en su caso, recibió la mejor educación religiosa, y me cita a la sazón el célebre hadiz que indica que: “*el paraíso está a los pies de una madre*”.

Según Ibrahim el conocimiento de la religión islámica se basa en el uso de la razón, no en seguir a- críticamente las leyes y menos aún las opiniones de personas con una supuesta jerarquía religiosa. Me pone un ejemplo:

⁴⁹ Muftí es un erudito religioso generalmente designado por una autoridad con el propósito de responder preguntas relativas al cumplimiento de la ley (Elias, 2002: 124).

Cuando el Profeta enseñaba había personas que le imitaban en todo, si el profeta ponía un vaso a la derecha del plato y no a la izquierda ellos miraban y repetían, el Profeta mismo no aprobaba esto. Después de su muerte estaban en el desierto un grupo de musulmanes y su general, cuando era el tiempo de la oración el general preguntó si tenían agua para hacer las abluciones, le contestaron que sí, pero poca. El general pensó según la frase del Corán que indica *“la religión es una religión de facilidad, no de dificultad”* y resolvió hacer la ablución con arena. Mucha gente se opuso, *¿pero cómo?!; Si esta no es la costumbre!.* Pero él explicó que Dios no quería que recen y gasten el agua que era en ese momento más necesaria para la vida *¡Este es el fundamento de la religión!, no todo está previsto, con puntos y comas, pero se aplica los principios de la religión (Ibrahim, entrevista, 2012).*

Otro gran ejemplo de la historia del islam, que me insistió en referir, es la historia de la prohibición del alcohol: *“¿Sabes cómo fue la historia de la prohibición del alcohol? No fue de la noche a la mañana, tuvo un proceso y un motivo”.* Me cuenta como en la Arabia del Profeta la gente bebía alcohol destilado de dátiles y en un inicio de la predicación del Profeta se reconocía que el alcohol era una bebida popular que, con ciertos males, también tenía propiedades como por ejemplo ser un facilitador de la conversación e interacción social. Solo posteriormente cuando a lo largo del periodo profético se fue evidenciando que la comunidad se perjudicaba con la costumbre del consumo de alcohol, y que algunos musulmanes llegaban borrachos a la oración y decían frases contradictorias, se prohibió tajantemente, con las aleyas: *“¡Creyentes! las sustancias embriagantes y el juego del azar no son sino abominación y obra del Demonio. ¡Evítadlo, pues! Quizás así prosperéis”* (Corán 5:90.91). A lo que Ibrahim añade: *“Así nos explicaban las cosas en la escuela, analizando, contestando el porqué de las reglas, ese es el espíritu del islam”* (entrevista, 2012).

Fajar Al Alamat: “las leyes de Dios sirven para ordenar la vida”

Fajar Al Alamat, El palestino nacido en Jordania, que ha residido en Ecuador desde hace 15 años y que actualmente es presidente del *Centro Cultural Islámico Khaled Ibn al Walid* me recibió en su casa. Habiendo pasado más de 6 horas en su casa, en medio de amabilidad y deliciosas comidas con ingredientes de oriente imposibles de encontrar en Quito, Fajar me dice: *“Esto es solo un punto en un mar”* haciendo alusión que a pesar de sus esfuerzos y mi interés por aprender de la cultura del islam este tipo de conocimiento nos superaba enormemente: *“no creas que yo hablo con todas las personas de mi religión, quizá una al año, preguntan el porqué de cosas sencillas y no prestan atención a lo importante, es hablar en vano”* (entrevista, 2012).

Fajar me explica que las leyes, las prescripciones, las instituciones que el islam ordena o recomienda son en sus palabras “leyes divinas” que vienen desde Dios, desde el creador para equilibrar la vida de la gente en la tierra, organizar la vida en sociedad. Así intervienen en diversos aspectos del ser. En la sexualidad, por ejemplo las leyes de Dios han hecho lícito el sexo pero bajo la institución del matrimonio, en la alimentación se prescribe la comida *halal* como la forma más sana de consumir carne, en la economía la prosperidad es un deseo y una bendición pero se exige distribuir un porcentaje de las ganancias entre los menos favorecidos. A esta práctica se la llama *zakat* y es uno de los 5 pilares de la religión islámica.

El *zakat*, es el 2.5%, ¡cuidado! no es algo voluntario, es el derecho del pobre, de Dios sobre la plata suya, es derecho del pobre en la plata del rico. Dios como sabe que de esta plata del rico viene del trabajo del pobre. Dios puso reglas divinas, no son del Profeta Mohammad que sirven hasta ahora, no solo para la época del *zakat*. En la época del Profeta había esclavitud, una de las formas de *zakat* es liberar un esclavo. Puede darle a un migrante que necesita un pasaje y se sabe que es pobre. Todo esto sin que nadie se entere (Fajar Al Alamat, entrevista, 2012).

El *zakat* y el *sawm* en ramadán, entre otros mandatos y prescripciones para el creyente musulmán están formulados claramente en el Corán, las palabras que Dios hizo descender a las gentes a través del Profeta Mohammad, y esto las enviste de una legitimidad insuperable; además de este factor, a decir de Fajar las leyes de Dios, han probado ser altamente útiles en organizar la vida del ser humano en términos de equilibrio lo que hace que este conocimiento trascienda la época de la Arabia del siglo VII y sea un legado a toda la humanidad, en todos los tiempos.

Estamos hablando de reglas divinas, Yo estoy arreglando mi vida de acuerdo con las reglas de Dios, esto me ayuda bastante porque se me hace fácil, hacer mis reglas, mirando las reglas de Dios “no tomas” no tomo “no robas” no robo “trabajas bien”, “sé fiel a tu mujer”, imagínate si uno quiere hacer las reglas uno mismo va a buscar las reglas mil años y no serían tan buenas (Fajar Al Alamat, entrevista, 2012).

El *zakat*, la prohibición tajante de ejercer la usura en cualquier tasa de interés, así como el constante énfasis en la justicia social a lo largo de los escritos coránicos son algunos aspectos que han servido de base para varios movimientos de socialismo islámico en la actualidad.

Dawa

Un grupo de creyentes de varias nacionalidades principalmente árabes decidieron salir de la mezquita y sus vidas ordinarias a difundir la religión, esta acción se conoce en árabe

como *dawa* que significa: “invitación” o “llamada”. En el contexto nacional el término se vincula específicamente con extender el mensaje del islam a los no musulmanes principalmente a través de la conversación y exposición de la religión según dice en el Corán: “*Llama al camino de tu rabb (Señor) con sabiduría (hikma) y con una bella acción (hasana), y razona con ellos de la forma más hermosa o amable (ahsan)*” (16:125).

Con una carpa para protegerse del sol, una mesita con folletos diversos y algunos carteles, este grupo de creyentes salió a hacer frente a la ciudadanía quiteña, a dar la cara por el islam. Se ubicaron en el parque de la Carolina. En sus gigantografías se leían argumentos como: “*El islam es el mejor camino al paraíso*”, “*El islam es la religión de más rápido crecimiento*”, “*El islam y la ciencia moderna*”. Es que a su parecer en el medio quiteño existen muchos malentendidos en torno al islam, mientras que se ignoran elementos importantes, uno de ellos decía: “*siempre te preguntan por las cuatro esposas, pero no conoce que el Corán habla las historias de los profetas Abraham, Moisés que le dejaron en una cesta en un río, el nacimiento de Jesús de una virgen*” (notas de campo, 2012).

Repartieron hojas de contenido sucinto para aclarar lo que ellos creían eran puntos claves: “Allah” es el nombre de Dios en árabe; “islam” quiere decir entrega total a la voluntad de Dios; “el islam” no es una religión nueva sino que hace parte de la misma revelación que el Dios de Abraham ha mandado al mundo través de sus Profetas y a todos los pueblos de la tierra; “los musulmanes” son aproximadamente mil doscientos millones de personas de un amplio abanico de etnias, nacionalidades y culturas a lo largo del globo unidas en una misma creencia: “*los musulmanes siguen una religión de paz, misericordia y perdón, y la mayoría no tiene nada que ver con los gravísimos acontecimientos que se han venido asociando recientemente con su fe*” (Volante). Este fragmento y la actividad de *dawa* se pueden interpretar como parte de los esfuerzos de la comunidad para desligarse de las nociones de fanatismo y terrorismo que imperan en el medio en torno a su religión.

En el Ecuador la información que recibimos del oriente islámico a través de los medios versa casi siempre en torno a conflictos y explosiones de violencia, los hechos que se narran brevemente en la pantalla no son necesariamente irreales pero, son uno o dos minutos en que los bombardeos de sangre y muerte dejan una sensación de confusión y miedo frente a esas realidades calamitosas y recurrentes.

Frente a esto, los musulmanes del *dawa* creían que era importante exponer aspectos del islam desconocidos en el contexto nacional como por ejemplo la precisión casi científica con que el Libro de Dios describía el universo y sus fenómenos naturales, como la gestación (en Corán, 23: 12-14), las montañas, los fenómenos sísmicos, las olas internas y los siete cielos o capas atmosféricas que solo recientemente los científicos habían descubierto que existían, todo ellos descritos en el Libro Sagrado con tal erudición y detalle que Muhammad no podría haber poseído por sus propios medios: “¿Cómo un hombre del desierto que ni siquiera sabía leer y escribir sabía estas cosas? ¿De quién iba a aprender entre camellos y ovejas?” (notas de campo, 2012,) para estos creyentes esta era una prueba de que el Corán no era sino la palabra de Dios al mundo.

La cultura religiosa en la migración

La comida halal y el orgullo gastronómico

Cuando empecé la investigación muchos informantes me decían que habían ido al camal a comprar carne, al principio no entendía la necesidad de viajar a un barrio periférico de Quito para adquirir carne, hasta que me fueron explicando sus motivos. Sunny dice que de la forma en que se mata al animal depende mucho su sabor y las propiedades de su carne, y lo más aconsejable no es darle un golpe o una descarga eléctrica sino el procedimiento que el islam recomienda.

Existe un procedimiento que la religión establece para el faenamiento de un animal que será dispuesto al consumo humano que se conoce como el sacrificio *halal*⁵⁰, que hace de una carne lícita para el consumo de un creyente musulmán y consiste en sacrificar al animal orientado hacia la Meca haciéndole un corte en el cuello con un cuchillo perfectamente afilado con el que en pocos segundos el animal queda inconsciente por falta de oxígeno. A este procedimiento se preceden y le siguen oraciones entre ellas las palabras “*Allahu Akbar*” (en árabe, “Dios es Grande”).

El procedimiento es altamente beneficioso pues garantiza para el animal sacrificado el mínimo de sufrimiento al ser una muerte rápida, y mediante el desangramiento, a los consumidores de esta carne les brinda un alimento libre de las toxinas que el animal ha

⁵⁰ *Halal*, del árabe, lícito para un creyente musulmán.

segregado a la sangre en el momento de su muerte. La sangre, cuya ingestión está específicamente prohibida en el Libro, es un elemento que se corrompe con mayor rapidez y al retirar la mayor cantidad posible de este fluido de la carne, esta se hace óptima al consumo del ser humano y del creyente⁵¹. Por otro lado está el sabor, pues, según Sunni hasta vegetarianos habrían comprobado que esta carne sabe y huele diferente.

En otros países de occidente donde la población musulmana es numerosa ya sea por migración o por población local, existe desde hace décadas un mercado que ofrece una diversidad de productos con certificación *halal*⁵² adaptado a los requisitos de los consumidores musulmanes. En nuestro país la demanda de carne y menús *halal* ha sabido resolverse de manera local dentro de cada comunidad musulmana, así pues en cada mezquita un miembro se dedica a proveer con un cierto costo económico al resto de personas de esta carne con la garantía de ser sacrificada por ellos mismos.

En las mezquitas de Khaled y Salam varias veces al año se reparten porciones de carne a sus miembros, ya sea de parte de algún miembro de la comunidad que ha hecho un sacrificio extraordinario o de parte de las organizaciones islámicas al otro lado del mundo que envían fondos con este fin.

Aparte de esto, existe el Restaurante de Comida *Halal* Bapu (padre) en la calle Calama y Amazonas que sirve menús de carne *halal* preparados con toque pakistaní y para el resto de gustos culinarios se dispone también de la venta de carne por libras : “*Todos musulmanes vienen aquí árabes, afganos, por la carne que es buena*” (notas de campo, 2012). El restaurante es pequeño, tiene una capacidad para 15 personas y han colgado en el fondo del salón una tela que contiene dos páginas del Corán y a un costado el horario del tiempo exacto en Ecuador para realizar las oraciones según el mes correspondiente.

⁵¹ En el simbolismo de los pueblos semitas la sangre es un elemento tabú, que indica contaminación y se opone a los estados de pureza. En el islam, la mujer menstruante no puede hacer la oración ritual, *salat*, de igual manera la emisión de sangre por una herida abierta anula el estado de pureza necesario para realizar la oración.

⁵² En España los productos *halal* empezaron a circular en el mercado a partir de los años 70 con cárnicos frescos y embutidos importados. A finales de los 80 surgen empresas que ofrecían este servicio, y en el 98 se conforma el Instituto *Halal* respaldado por la Junta Islámica de España. En la actualidad en España existen 200 empresas certificadas *halal* con más de 300 productos elaborados según los requisitos de la creencia islámica entre ellos embutidos, golosinas, lácteos, bebidas, snaks. Tan solo un 30% de la producción de las empresas de productos *halal* se comercializan en España, mientras que un 70% se comercializa en el resto del mercado europeo, EEUU, Rusia, Senegal, Singapur y América Latina, inclusive en países de mayoría musulmana como Malasia o Indonesia (Escudero Uribe, 2012).

Al restaurante acuden principalmente paisanos paquistaníes del círculo de amigos de Bapu (el dueño) y que aprecian el gusto culinario de Necip al igual que afganos, todos ellos trabajan por el sector de la Mariscal o en la venta ambulante y prefieren comer en el local.

Si bien todos los creyentes, de todas las nacionalidades con quienes conversé estaban al tanto de lo que significa la carne *halal* y su procedimiento, no había consenso respecto a la obligatoriedad o exclusividad de su consumo. Mientras que algunos creyentes eran extremadamente cuidadosos en no probar carne o derivados animales (como la gelatina) de un origen no *halal* limitándose a una dieta ovo – lacto - vegetariana y a la carne que ocasionalmente les compartían sus compañeros de religión, otros consideraban que en un ambiente donde el acceso a la carne *halal* es tan restringido no existe la obligatoriedad en su consumo exclusivo pues ante todo la religión estaba para facilitar la vida, no para complicarla y satisfacer las necesidades de proteínas diarias les justificaba a consumir la carne local no *halal* que se disponía en Ecuador.

Otras restricciones alimenticias involucran no consumir cerdo y sangre, alimentos explícitamente prohibidos en el Libro Sagrado, y sobre los que había un consenso sobre la absoluta falta religiosa en que se incurriría, y su consumo constituía claramente en un acto transgresor al que pocos se habían aventurado.

La prohibición de comer cerdo que tiene varias explicaciones, la más frecuentemente citada es la inconveniencia de su ingestión debido a su alto contenido de grasas o a las enfermedades transmitidas como la triquinosis. La prohibición no se ve como una restricción sino como una ventaja que advierte sobre los males de esta carne, comprobados por la ciencia. Más allá de estos argumentos el cerdo es para la mayor parte de mis entrevistados un animal impuro y hasta cierto punto asqueroso, cuya carne, a pesar de mis insistencias sobre el sabor, no consumirían. Las nociones del cerdo como animal impuro, según me pudo explicar un comerciante iraní, tienen que ver con que este animal comete incesto, uno de los comportamientos tabú en la historia de muchas civilizaciones⁵³. El tabú del incesto constituye un punto base sobre el cual se sientan las nociones de la humanidad en muchas culturas.

⁵³ La novela “100 cien años de soledad” de Gabriel García Márquez, ofrece una célebre metáfora entre el incesto y el cerdo. En la novela las relaciones entre parientes devienen en el nacimiento de un hijo con cola de cerdo.

Venta y Consumo de alcohol, interpretaciones de una transgresión

En las primeras etapas de investigación y aproximación al colectivo migrante musulmán, me era muy notoria la contradicción entre la prohibición del consumo de alcohol en el Islam, uno de los principios más conocidos de la religiosidad de estos migrantes, y su plena inserción en negocios de venta de alcohol y vida nocturna en la ciudad. Mientras que la norma islámica proscribía explícitamente la venta y consumo de alcohol, la práctica de muchos creyentes migrantes la transgredía abiertamente. A pesar de ello, los transgresores interpretaban sus actos a partir de las necesidades, circunstancias, redes y contactos que habían surgido en la migración.

Javad, que llevaba dos años viviendo en Ecuador y hablaba buen español, nos contaba que se sentía mal por tener un local de venta de cerveza, la máquina del shawarma había dejado de funcionar hace algunos meses y tampoco se sentía la diferencia. Él no era un hombre poco religioso, al contrario, ya fuera del local a menudo hacía referencias de cómo en Afganistán había estudiado desde niño la religión, e inclusive con la nieve hasta las rodillas su madre le mandaba a la escuela a aprender a recitar el Libro Sagrado: *“solo me faltaban dos años y me convertía en sheij”* (Javad, 2012, entrevista), también contaba que en Afganistán la gente era muy religiosa y en sus casas conservaban el Corán con suma veneración envuelto bajo siete velos y colocado en un lugar especial de la casa, y si alguien se había sentado a conversar dándole la espalda al Libro no se hacía esperar la inmediata reprensión por tal descuido. Su hijo se llama Mohammad pero comúnmente le llaman por su segundo nombre Bijan, para evitar según me explicaba cualquier posible falta de respeto por el nombre del Profeta: *“Sabes la mamá y yo le hablamos, joye no hagas esto!, ¡no te vayas para allá! Y no estaba bien gritarle al nombre de nuestro Profeta”* (Javad, entrevista, 2012).

A pesar de todo esto, tuvo que sostenerse más de un año con la venta de cerveza, un negocio en el que su cuñado, también afgano, que llevaba en el país más de 10 años, había logrado prosperar y ampliar a varios bares en el sector de la Universidad Central, de los que a su vez había cedido la administración a otros “paisanos” suyos que buscaban trabajo; pero en el que Javad no se sentía muy a gusto, y quizá por las varias clausuras del lugar, no le había dado un beneficio económico representativo, teniendo que pasar parado mientras gestionaba la reapertura del sitio y pagaba la multa.

Es un consenso entre los musulmanes que la venta de cualquier bebida alcohólica es un pecado, aun así está es una de las principales actividades en las que las comunidades migrantes se insertan (árabe, pakistaní, afgana). Generalmente, como en el caso del cuñado de Javad, otros “paisanos” con algún tiempo en la ciudad tenían varios locales y los administraban con ayuda de los recién llegados.

A pesar de que Javad y otros de mis informantes reconocían que vender bebidas alcohólicas era una contravención a sus principios y deberes como musulmanes, justificaban sus necesidades económicas para hacerlo, con escaso conocimiento de la lengua, con una situación legal no del todo estable, y con muchos compañeros en el mismo negocio, las cervezas y los bares eran un empleo relativamente seguro y fácil aunque no exento de peligros como la delincuencia y peleas que se suscitan en estos sitios. El local era para Javad un lugar aburrido en horas tempranas y peligroso en las tardías, al que los miembros femeninos de su familia no acudían. Su esposa me decía al respecto: “*es peligroso muchos borrachos sabes, no está bien para las mujeres*” (notas de campo, 2012).

Para Javad y otros entrevistados también había una aclaración al respecto. Él vendía cerveza ciertamente, incluso se la regalaba a sus amigos ecuatorianos cuando iban a visitarlo, sin embargo jamás aceptaba beber, a pesar de compartir la mesa con bebedores. Se servía un vasito de *chai*⁵⁴ y seguía conversando.

Inclusive fumar, una actividad que no había sido establecida como pecado específicamente en el Corán o en la sunna del Profeta, y que por lo tanto se prestaba a interpretaciones diversas, para los afganos y especialmente su familia no era bien vista. Y a menudo lo hacía, fuera de la vigilancia del grupo familiar.

Para Javad vivir y trabajar en Ecuador era algo posible a lo que se había acomodado con esfuerzo, paciencia e iniciativa; como cuando compró un carrito de comida rápida y pintó “Cevichocho Javad” para satisfacer los gustos de los universitarios. Y a pesar de las diferencias en la “cultura” de ambos pueblos no le ha impedido socializar, tener amigos pues a su parecer en Ecuador es posible vivir con una cultura diferente.

Hace tiempo decía mi familia política que sería bueno irnos a Holanda como los “x” (una familia afgana que conocían en Quito) yo les dije que no, que en Holanda la gente no te respeta

⁵⁴ Del Darí, té.

mientras que en Ecuador tenemos respeto. La gente mira que nosotros no fiesteamos, no bebemos y respeta, a mí el dinero no me importa, me la paso trabajando de sol a sol para que las cosas alcancen con modestia porque lo principal es que tengamos el respeto de las personas por nuestra dignidad. Ecuador está bien, Ecuador está bien para vivir (Javad, entrevista, 2012).

Para Javad, con un negocio de venta de cerveza y desenvolviéndose a diario en una de las zonas rosas más populares de la ciudad de Quito, tomar alcohol y fiestear son cosas que dice no forman parte de sus actividades ni están en el horizonte de sus deseos, debido a su educación familiar y sus convicciones religiosas, sin embargo muchos otros musulmanes migrantes de diversas nacionalidades si lo hacían y este era un secreto a voces dentro de las comunidades musulmanas.

Para Said con quien mantengo contacto vía chat desde Alemania donde se reunió con su hermano hace un año, la vida licenciosa que tuvo en Ecuador, donde era frecuente que pase reunido con sus amigos bebiendo en un local de cervezas y billar al sur de Quito, fue un momento de ruptura en su vida, posible precisamente por su asociación con otros jóvenes migrantes que también estaban lejos de sus familias. *“Yes I am muslim, This is haram (beber alcohol), When I live in Ecuador, live with other boys. Now I changed, now I live with my brother and the rest of the family and I don't drink, you know there is everything in yourap [siq], but we work only and go back in home”* (Said, entrevista, 2012).

Sugiero que estas dinámicas transgresoras de las normas islámicas se propician entre los grupos migrantes en Ecuador a partir del acceso a un medio social permisivo, y específicamente a un entorno de diversiones y vida nocturna en el que se insertan laboralmente estos colectivos. Un factor importante en este comportamiento es que la mayor parte de los migrantes viajan solos, y se encuentran fuera del control y censura de su familia, que en las sociedades de origen ejerce una fuerte supervisión moral. Vacas Oleas explica como los pakistaníes en la comunidad de conversos de Salam eran mal vistos por esta vinculación con el alcohol: *“Los pakistaníes eran infames por su habitual consumo de alcohol o la falta de escrúpulos que tenían al venderlo y su pobre práctica islámica. Esto les había asegurado la etiqueta de un mal modelo moral en la comunidad”* (Vacas Oleas, 2008: 33).

El consumo de alcohol como acto explícitamente transgresor en el caso de los musulmanes creyentes se basa principalmente en una decisión personal para la cual se cuenta también con explicaciones y acomodados. Para Maher el consumo es un pecado,

prohibido por el Profeta porque hace daño al cuerpo humano, sin embargo rescata que hay males mayores de los que se toma menos conciencia y finalmente Ashkan quien detrás de la barra de un glamuroso bar de Quito se preciaba de ser el primer bar tender musulmán de la ciudad.

Nociones de parentesco y género en Pakistán y Ecuador. Confrontación y Acomodos

Una de las rupturas principales que se viven al migrar desde una sociedad islámica tradicional (como Pakistán) al Ecuador se da en cuanto a las nociones sobre el rol e interacción de los géneros y la sexualidad; así como con el distanciamiento del modelo familiar. Las relaciones afectivas que muchos extranjeros establecen en Quito con mujeres locales podrían ser un espacio en que se ponen en juego varias nociones y acciones en cuanto a la identidad religiosa y la cultura del lugar de origen.

Abu Bakar y Nadir se habían dado cuenta de algo, ambos instalados en Ecuador desde hace varios años y habiendo formado familias con mujeres locales, decían que según habían visto, en Ecuador la familia no funcionaba bien, o al menos se le daba mucha menos importancia de lo que para ellos era normal en su tierra. La desintegración familiar por medio del divorcio, tan común en Ecuador, era algo que les desconcertaba y que ambos reprobaban. El divorcio era según el islam, la peor de las cosas que Dios había hecho lícitas para los creyentes, por eso en Pakistán a pesar de ser posible, el divorcio era bastante poco frecuente, “quizá un 2%” decían. El modelo familiar tradicional en Pakistán era el de residencia patrilocal con la familia extendida, padres, hijos y abuelos, tres generaciones unidas con lazos fuertes de dependencia emocional y económica, en que resaltaba la autoridad de los padres de quienes se decía: “*tienen más derecho sobre la vida de sus hijos que los mismos hijos*” (notas de campo, 2012).

La unión familiar tenía una alta estima como parte de los valores tradicionales en Pakistán, a pesar de ello, en sus dos casos la migración había roto bastante de esta unión ideal, para Nadir al separarse de su familia a los 16 años y romper sucesivamente los acuerdos matrimoniales en que sus padres le habían comprometido a la distancia y para Abu Bakar al alejarse de su familia, a quienes a pesar de todo les mandaba remesas. A pesar de sus realidades personales, la familia en Pakistán era importante y la unión conyugal, algo sólido y permanente.

Otro gran contraste se producía entre “la costumbre ecuatoriana” de las citas, los vaciles, el sexo prematrimonial, las relaciones de noviazgo, las rupturas y parchadas de corazón que en su patria no eran permitidas, ni tan siquiera pensables o posibles. El Pakistán de mis interlocutores era bastante tradicional en cuanto al género y parte importante del honor familiar se mantenía a través del control sobre la sexualidad de las mujeres del grupo ejercida por sus parientes masculinos⁵⁵; me contaban que las mujeres permanecían preferentemente cuidadas dentro del espacio familiar y no era posible que las chicas solteras se relacionaran libremente con otros muchachos, ni tan siquiera en una relación de simple amistad. Las chicas más religiosas usaban velos que les cubrían el rostro y jamás les dirigían la palabra a los varones, acostumbraban a caminar acompañadas de su familia u otras chicas y, por supuesto, llegaban vírgenes al matrimonio. Y aunque la presión social a menudo se dirigía más a vigilar la sexualidad femenina, las relaciones prematrimoniales para los hombres tampoco eran cosa común en Pakistán, por lo que para muchos de mis interlocutores el acceso a la sexualidad prematrimonial y los noviazgos habían sido posibles únicamente a partir de la experiencia migratoria. Para ellos, interactuar cotidianamente con mujeres, conversar o ser sus amigos era una experiencia nueva a la que se habían familiarizado en ciertos casos más y en otros menos:

Para nosotros es diferente, un chico puede estar enamorado de una chica 5 años y en todo ese tiempo contentarse con solo verla de lejos, nunca una palabra siquiera menos un beso... Cuando vine a Ecuador me daba vergüenza conversar con una mujer, era tímido, con mi esposa actual nos acercamos por medio de los amigos, ahora ya no tengo miedo de nada de eso (Abu Bakar, entrevista, 2011).

Durante el trabajo de campo al aproximarme en bares y restaurantes, explicar mi interés e intentar iniciar una conversación encontraba diferentes reacciones, desde quienes accedían a conversar conmigo cortésmente “*sin ningún inconveniente*” y quienes se sonrojaban e incomodaban, algunos quizá entendían mi aproximación como una “luz verde” para entablar una relación amorosa conmigo o mis amigas acompañantes, en estos casos, esta interpretación hacía que en posteriores encuentros algunos se acercaran a

⁵⁵ Una de las formas más brutales en que se puede llegar a imponer este sentido de pertenencia y poder patriarcal es en los llamados “crímenes de honor” en que una mujer es asesinada por parte de miembros de su familia, o miembros de la comunidad en la que vive, que consideran que su honor ha sido mancillado por la actitud de una mujer, ya sea porque rechaza un matrimonio o porque se relaciona con alguien sin la aprobación familiar, este tipo de crimen es sin embargo socialmente legitimado. Según datos de la Comisión de Derechos Humanos de Pakistán, 943 mujeres perdieron la vida en 2011 en agresiones de este tipo.

saludarnos con un beso atrevido en la cara y una sonrisa picaresca e intentarían insistentemente pagar nuestra cuenta.

A partir de esto se hace comprensible la forma en que se me dirigió el primer pakistaní que conocí hace ya casi un año en mi trabajo de campo cuando me vio socializando en un bar con más pakistaníes:

No está bien que tengas muchos amigos pakistaníes. Yo estoy orgulloso de ser pakistaní, pero ellos no son buenos y debes tener mucho cuidado con bailar con ellos y beber con ellos, ¡no está bien! ¿Para qué tener tantos amigos? Uno debe de tener amigos que conozca, gente próxima, vecinos, no desconocidos. No soy quién para decirte como vivir, pero eres una buena chica, de buena familia y debes de tener mucho cuidado. Ellos solo quieren tener relaciones sexuales como es el estilo en este país. Pero para la mujer es peligroso, arruinas tu cuerpo y tu reputación, la mujer es siempre la que sale más perjudicada (Fazil, entrevista, 2011).

Esta reprimenda y hasta cierto punto derroche de celos, pues después me enteraría que Fazil tenía intenciones de entablar una relación amorosa conmigo, permite ver el comportamiento que se esperaba de una chica decente, una futura novia y posible esposa restringía la interacción que esta debía de tener con varones desconocidos.

A menudo, en espacios informales de conversación, salía el tema a flote y se establecían comparaciones entre las relaciones amorosas al supuesto “estilo ecuatoriano” y las relaciones en Pakistán. La inestabilidad y temporalidad de las relaciones amorosas en Ecuador les resultaba algo insólito y moralmente censurable: “¿Por qué en Ecuador un chico vive con una chica algunos meses y después se separa, vive con otra y cambia y así otro, otro y otro? eso es malo, en Pakistán es una mujer para toda la vida, muchas mujeres no está bien, solo una mujer” (Ramin, entrevista, 2011). La fiesta, la bebida y el sexo (pre o extramatrimonial) eran degeneraciones sociales características del Ecuador que veían a diario en sus trabajos de los bares de la Mariscal. Oficialmente, de cara a sus preceptos religiosos y ante la investigadora interesada en la religiosidad del islam, asumían posturas de reprobación o censura ante esta aparente locura de las relaciones amorosas: “los hombres tienen un diablo en la cabeza, cuentan el tiempo para llevarse a la chica a la cama y después ¡adiós! Ese es el problema en el Ecuador” (Nadir, entrevista, 2012). Sin embargo, otros pakistaníes habían ingresado en el juego de las relaciones sentimentales al pretendido “estilo ecuatoriano”. Esta era una actitud de la cual también se rumoreaba en las comunidades de las mezquitas y un motivo más para confirmar la aparente inmoralidad de los pakistaníes de quienes se había oído entablaban una relación con alguna mujer,

convivían y después la dejaban campantemente al irse del país, porque según ellos habían hecho un matrimonio temporal o *mutah* reconocido como ilícito por el islam sunní⁵⁶.

Esta conducta de la que se sabía según algunos desafortunados casos de engaño y abandono constituía un temor para algunas chicas musulmanas ecuatorianas solteras, para quienes según les habían indicado en sus clases de religión la unión matrimonial lícita solo se podía cumplir con un varón también musulmán y quienes por lo tanto esperaban poder encontrar tal pareja entre los extranjeros musulmanes “de nacimiento” así como lo habían hecho la mayoría de las mujeres que formaban parte de las comunidades las de las mezquitas, hablaré de esta dinámica en el acápite: “*Las relaciones con hombres musulmanes*”.

⁵⁶ El *mutah* o matrimonio temporal es sin embargo reconocido como lícito por el islam shíí.

CUARTO CAPÍTULO

LA RELIGIÓN EN COMUNIDAD: EL PANORAMA DE LAS MEZQUITAS EN QUITO, PRÁCTICAS COLECTIVAS Y CONFLICTOS

Descripción de las Mezquitas y sus Comunidades

Centro Cultural Islámico Khaled Ibn al Walid

Por el año de 1984 un grupo de musulmanes migrantes, principalmente de lengua árabe, se reunían en Quito para hacer la oración comunitaria de los días viernes al medio día, eran apenas 5 o 6 varones cabezas de familia. En el año 88 fundaron oficialmente la mezquita y en el 92, siendo ya al menos 20 creyentes, compraron la casa en la Av. De los shyris y Eloy Alfaro donde hasta hoy se reúnen (Mohammed Sabbah, entrevista, 2012). En la actualidad los asistentes en los días viernes fácilmente llegan a 80.

En todas las mezquitas en Quito se reúne una comunidad heterogénea marcada principalmente por razones de doctrina (sunni - shia), por razones idiomáticas (hablantes de árabe, español, urdu, persa) y por nacionalidad, aun así en todas las mezquitas que visité se relacionaban grupos de extranjeros y ecuatorianos musulmanes.

En Khaled se reúnen principalmente extranjeros de entre quienes destaca el amplio grupo pakistaní, seguidos por los arabo-parlantes⁵⁷, originarios de los países del norte de África como Egipto, Siria, Palestina, Jordania y Argelia, los ecuatorianos y algunos originarios del África subsahariana. El grupo extranjero está compuesto por migrantes recientes, poco afincados en el Ecuador y aquellos que llevan años e incluso décadas viviendo en el país, de entre ellos quizá el miembro más antiguo es el señor Mohammad Sabbah quien lleva en el Ecuador ya casi tres décadas. Estos miembros antiguos han formado familias casándose con mujeres ecuatorianas que en muchos de los casos también se han incorporado a la comunidad de la mezquita. A pesar que ahora la mezquita recibe a una comunidad musulmana más heterogénea, todavía es muy marcada la presencia de la cultura y la lengua de los árabes fundadores, siendo por ejemplo los sermones o *khotbas*

⁵⁷ El árabe es la lengua mayoritaria en varios países de Medio Oriente y el norte de África, que forman el llamado “mundo árabe”. Les denomino araboparlantes puesto que se me explicó la diferencia entre la etnia árabe y la lengua árabe.

dados exclusivamente en esta lengua por un sheij egipcio enviado desde la famosa universidad islámica de *Al Adhar* en el Cairo. La mezquita es auspiciada por la embajada egipcia en Quito.

La mezquita es fácilmente reconocible desde la calle; instalada en una casa sencilla de dos plantas de color café claro, los miembros han construido sobre la puerta de entrada a la planta baja una cúpula dorada en la que se erige la media luna del islam en color plata. En el lugar se han dispuesto dos espacios separados para que se reúnan los hombres en la planta baja y las mujeres en la planta alta, desde abajo se hacen los llamados a las oraciones, se dirigen las mismas y se da el *khotba*, y todo esto se escucha arriba a través de parlantes.

El salón de los hombres es claro y espacioso, los fieles se acomodan sobre el tapiz afelpado que cubre todo el piso sin la necesidad de mueblería alguna, a excepción de un alto sillón de madera tallada desde el cual el sheij Mohammed Abdrabu dirige el *khotba al jumma*⁵⁸. El segundo piso estaba dividido en tres cuartos pequeños, uno a manera de salón de clases con pizarrón y bancas y los otros cubiertos por alfombras.

En algunas ocasiones como la celebración de matrimonios, el *eid al fetr* (fiesta del fin del ayuno del mes de ramadán), el *eid al adhab* (fiesta del sacrificio) o la visita de alguna personalidad islámica a la comunidad, al final de la reunión era común que se dispusiera que las mujeres bajen y por algunos minutos la comunidad se reuniera conjunta en la primera planta, pero este era apenas un momento de la celebración, en que el recato y la ubicación ocupando espacios polarizados de género era observada con cuidado.

El 95% de los asistentes al *khotba al jumma* son hombres, pues en esta mezquita se reúnen principalmente musulmanes inmigrantes y como podrá recordarse, la migración desde países de Medio Oriente a Ecuador, en los casos árabe y pakistaní es principalmente masculina. La asistencia de las mujeres a las mezquitas variaba de acuerdo a lo acostumbrado en cada país, donde las árabes por ejemplo asistían junto con sus familiares para los rezos, en tanto que las pakistaníes casi nunca lo hacían. En esta comunidad, de las escasas mujeres migrantes, la mayoría no asistía. Por otra parte, el rezo comunitario de los viernes al medio día es una obligación religiosa únicamente para los varones musulmanes,

⁵⁸ Del árabe *khotba* sermón; *jumma* viernes. Es la reunión al rezo comunitario que se celebra los días viernes en la mezquita.

mientras que para las mujeres es opcional por lo que la mayor parte de la comunidad ecuatoriana de mujeres tampoco asistía.

La obligación religiosa de rezar según me han dicho se puede hacer en cualquier espacio limpio, sea este dentro o fuera de un edificio, solo o acompañado; sin embargo, asistir al *khotba al jumma* en la mezquita era una obligación para los creyentes varones, al menos altamente recomendable y una costumbre para muchos de ellos. Desde el mediodía los creyentes empezaban a llegar, unos en auto, otros en bus y otros a pie; de ellos, algunos vestidos de terno y corbata, otros de forma más casual y otros aprovechan para usar estilos más tradicionales usando túnicas holgadas con aberturas a los costados. Llegaban, se saludaban, hacían sus abluciones y entonces se disponían a orar, los pakistaníes por lo general se colocaban su *topi* o gorro para hacer la oración. Formados en estrechas filas los creyentes hacían la oración del mediodía *salat al thohor* y después escuchaban el sermón del sheij árabe, comprensible solo para los araboparlantes, mientras que los hablantes de otra lengua (urdu o español) leían pausadamente una hoja en español con la reseña del tema tratado. Aun así, los pakistaníes llenaban el lugar, y después de escuchar el sermón inentendible del sheij árabe, aprovechaban para formar un círculo y compartir con sus coterráneos algún tema e inquietud religiosa.

La mezquita es un espacio de respeto y sobrecogimiento para los creyentes musulmanes, la modesta mezquita quiteña se convierte en un espacio de socialización y expresión colectiva de la identidad islámica en la ciudad. Respecto a la importancia de la asistencia cada uno tenía su punto de vista:

La asistencia es obligatoria, debe dejar el trabajo, cerrar el negocio y asistir, está mencionado en el Corán (Ramin, entrevista, 2011)

Es obligatorio, si deja de asistir tres veces voluntariamente deja de ser musulmán (Omar, entrevista, 2012)

Es semi obligatorio, si rezas en casa te registra una *hasana*, (una buena obra), si vas a la mezquita registra 70 hasanas (Maher, entrevista, 2012)

Mientras que para otro entrevistado, esta obligación religiosa tiene una importante razón de ser y de cara al contexto migratorio, una vez más se resalta la lógica de las leyes de Dios.

Hay un objetivo de Dios. ¿Para qué? Para incrementar la unidad. Aunque no encuentre a mi hermano de sangre dos años, encuentro con mi hermano musulmán cada semana. Después del

rezo hablamos, esta es una de las reglas que puso Dios, para la comunidad (Fajar Al-Alamat, entrevista, 2012).

En los días viernes la comunidad islámica, principalmente los hombres y entre ellos principalmente los migrantes, aprovechaban la importancia que la religión le concedía a esta ceremonia como una oportunidad para congregarse, reunirse, socializar y reencontrarse cada semana. La mezquita es autofinanciada por sus miembros a través de aportaciones libres y voluntarias, y al parecer la mezquita Salam comparte con Khaled material de enseñanza como libros y folletos. Estos centros religiosos se alimentan también de vínculos con organizaciones religiosas islámicas internacionales y recientemente fue recibida con alegría la noticia de que un musulmán piadoso desde alguna parte del mundo árabe, había hecho una importante donación a la mezquita quiteña para poder comprar la casa contigua al edificio donde funciona la actual mezquita y que esta pueda ampliarse y poder servir cómodamente a la comunidad religiosa.

Centro Islámico del Ecuador Mezquita As-Salam

El ex militar ecuatoriano Juan (Yahya) Suquillo había aceptado el islam en Estados Unidos. Después de la conversión se empeñó a estudiar en profundidad la religión que había abrazado por lo que viajó hasta Arabia Saudita donde estudió para *imam* bajo la escuela wahabí que es la que tiene mayor influencia en el país y es impulsada desde el Estado. A su regreso al Ecuador deseaba crear una institución islámica y junto con otros musulmanes de la ciudad funda la mezquita *As-Salam* en octubre del año 94. En los años posteriores la comunidad fue fortalecida por nuevas conversiones entre los ecuatorianos así como por la llegada de migrantes desde Medio Oriente y Asia, en estas olas más recientes arribaron migrantes de países no árabes quienes se juntaron con esta comunidad, en su mayoría compuesta por conversos, para desarrollar los rituales comunitarios como los *khotba* (Vacas Oleas, 2008).

Como he señalado, existieron hacia Ecuador migraciones desde oriente desde fines del siglo XIX, sin embargo en estas llegaron relativamente pocos musulmanes comparados con el número de cristianos, y aquellos que fueron musulmanes mantuvieron pocos vínculos con su religión o los fueron perdiendo, excepto en casos excepcionales. Precisamente una descendiente libanesa que fue enviada al país de origen para recibir educación islámica y así preservar su particularidad religiosa fue la señora Layla Dasum, quien se uniría en matrimonio al *imam* Yahya, recién llegado de culminar sus estudios en

el exterior y se convertiría en subdirectora de la mezquita *As-Salam*. Yahya y Layla figuran en el anuario de “*los 500 musulmanes más influyentes*”⁵⁹ siendo reconocidos a nivel internacional por su labor de *dawa* en el país y las labores administrativas en el Centro Islámico del Ecuador, mezquita Asalam, los dos son figuras muy prominentes del islam en el país siendo constantemente invitados a dar charlas y exposiciones de la religión en universidades y reportajes periodísticos.

Al igual que en Khaled, en la mezquita Salam las mujeres y los hombres se reúnen en salas diferentes, sin embargo en este lugar se ha instalado un sistema de cámaras con el cual las mujeres, desde su salón y permaneciendo lejos de la vista de los varones, pueden no solo escuchar sino también observar al *imam* situado en la sala contigua. Los sermones del *imam* se dan en español e inglés. El español, la lengua nativa de Yahya y de la gran comunidad conversa, y el inglés reconociendo que son muchos los musulmanes migrantes quienes todavía no aprenden bien la lengua local, sin embargo entienden bien el inglés.

La mezquita imparte clases de religión a las que asisten principalmente musulmanas conversas y personas interesadas, clases de idioma árabe imprescindibles para leer el Corán y recitar apropiadamente las oraciones; se realizan también el *khotba al jumma* y reuniones diarias por el mes del ramadán, donde se reza y usualmente se ofrecen cenas para romper el ayuno.

Comparado con otros países de Europa que históricamente poseen grandes comunidades de religión musulmana que se han conformado principalmente a partir de la migración; en Ecuador, la cantidad de musulmanes es todavía bastante minoritaria, y a pesar de que el grupo migrante es relativamente más proporcional en número al grupo de conversos ecuatorianos, el islam es considerado en el país una cultura extranjera y un tanto exótica. En este panorama las necesidades de esta minoría religiosa han sabido resolverse dentro de las respectivas comunidades religiosas. Por ejemplo en la ampliación y adecuación de lugares de culto, en la adquisición de un terreno que sirva de cementerio islámico y en el abastecimiento de alimentos *halal*. A lo largo del año, se reparte entre los

⁵⁹ El anuario elaborado por “The Royal Islamic Strategic Studies Centre” (2009) intenta resaltar a personas que con diversas ideologías y agendas resultan influyentes como musulmanes debido a su trabajo y figura. Según los elaboradores las personas listadas tienen una capacidad de influir o afectar a una gran cantidad de personas. Debido a que el islam sunni no posee una clase clerical definida con una estructura jerárquica, la influencia de estas personas deriva de su conocimiento religioso y su personalidad.

miembros de la comunidad porciones de carne *halal* cuando algún miembro ha tenido un acontecimiento extraordinario (nacimiento, matrimonio o una acción de gracias) y ha decidido compartir con la mezquita o cuando se degolla y reparte carne por encargo de instituciones religiosas internacionales que desean compartir con los musulmanes de este lado del mundo.

El COPEI: Centro Cultural y Cooperación Ecuatoriano Iraní, Shiismo Duodecimano

Al entrar al salón de la amplia casa donde se instala el COPEI predomina en la decoración los colores verde, rojo y blanco de la bandera iraní. En la pared del fondo cuelgan grandes cortes de tela estampada con frases del Corán, los nombres de Dios, del Profeta y de su familia (*Ahl-al-Bait*) escritos en caligrafía árabe y persa. Sobre la chimenea, cubierta con tapices de colores se observan las fotografías del Ayatolá Ruhollah Khomeini fundador de la República Islámica de Irán y del Ayatolá Ali Khamenei, actual líder supremo. Justo al frente de la sala dos gigantografías de alminares enmarcan una pizarra blanca donde frecuentemente se proyectan películas, e imágenes religiosas. Al costado izquierdo un atril adornado con flores y una silla desde la cual hacer la recitación del Corán igualmente adornado con flores.

A las 4 paredes del salón las recorre en la parte superior una cinta celeste con motivos geométricos en tonos dorados y el piso está cubierto por bellas alfombras persas. En un costado se apilan volúmenes del Corán, libros de recitaciones religiosas y demás cosas necesarias para hacer la oración como alfombrillas, chadores⁶⁰ y un recipiente con piedrecillas hechas de la arena del desierto de Karbalá⁶¹ en las cuales los shiitas suelen apoyar la cabeza al momento de hacer la postración *sujud* durante la oración.

Al principio, el grupo se reunía en dos salas diferentes, en la sala principal se encontraban los hombres y en un costado la sala de las mujeres, estos dos espacios claramente delimitados pero accesibles con la mirada desde ciertos ángulos, no podían ser permeados por miembros del sexo opuesto salvo en ocasiones excepcionales. Después se

⁶⁰ El chador es nombre en persa de la manta generalmente negra que cubre el cuerpo de la mujer holgadamente de la cabeza a los pies, dejando al descubierto las manos, los pies y el rostro.

⁶¹ La turba o piedra elaborada con arena del desierto de Karbalá, es parte del ritual de oración shiita que siguiendo la sunna del Profeta invita a apoyar la cabeza durante la postración preferentemente en algún elemento de la naturaleza.

movieron todos para el salón trasero, más amplio, en que compartían el mismo espacio pero agrupándose polarizados los hombres en un extremo y las mujeres en otro. Desde hace algunos meses han decidido adecuar dentro del mismo salón un espacio para las mujeres delimitado por una pared hecha con un velo negro transparente que cuelga desde el techo hasta el piso, con el cual se impide una clara visibilidad entre ambos espacios pero permite que las mujeres atiendan a lo que ocurre en la parte frontal del salón.

Los zapatos se retiran en la entrada, sheij Ali dirige la oración mirando al piso orientado hacia una esquina de la habitación, atrás le siguen formados en escuadras perfectamente rectas, varias filas de hombres y después, las mujeres cubiertas en las mantillas floreadas o chadores. Todos ellos han depositado previamente en el piso la piedrecilla de Karbalá. Mientras que los hombres siguen acompasadamente los movimientos del sheij, en la parte posterior el compás es interrumpido por los movimientos de los niños gateando, corriendo, llorando, cayéndose y revoloteando entre sus madres que intentan hacer sus oraciones. Ya durante la lectura del Libro y las charlas los niños continúan en su ajetreo paseando, gritando y jugando entre los que escuchan sin que la reunión se perturbe o se muestren signos de molestia por aquello.

Los hombres escuchan y recitan. En el lado de las mujeres, las madres, las hermanas, las tías, las abuelas conversan generalmente reunidas en grupos por afinidad y nacionalidad, las iraníes y afganas que podían conversar entre ellas en farsí y en darí respectivamente⁶² y las ecuatorianas. Las mujeres en su espacio ríen, se abrazan y se mueven, recogen a los bebés, salen, entran, sus velos se caen, se los vuelven a acomodar, algunas (las más jóvenes) dejando coquetamente algo de cabello al descubierto. Algunas de ellas siguen las oraciones atentamente y rezan con el rosario *tasbih* mientras que más allá otras siguen su movimiento con los bebés, ojean revistas de cosméticos o joyas, conversan y se ríen. El desorden y la informalidad era tan frecuente del lado femenino que meses atrás la dirección decidió colgar un papel que decía en persa y español: “*Por favor no conversar*”.

El COPEI, localizado en un lugar retirado de las zonas residenciales de Quito era para los presentes un lugar de encuentro y socialización. No se reunían para el *khotba* del viernes; sin embargo, lo hacían los jueves y sábados por la noche a partir de las seis de la

⁶² El farsí y el darí son variaciones del persa en Irán y en Afganistán respectivamente.

tarde para hacer la oración del *Magreb*, asistir al *khotba* del sheij iraní y realizar otras actividades que variaban según la época del año y la organización. Generalmente se recitaba el Corán, uno por uno los hombres sentados en círculo alzaban la voz— a veces usando un micrófono - para recitar un fragmento del Libro, mientras que las mujeres que seguían con la mirada los mismos versos mascullándolos desde sus lugares; otras veces se armaban concursos de recitación donde los varones adultos, niños y niñas participaban.

La comunidad base la componen hombres y mujeres en su mayoría persas, son gente cercana o directamente involucrada con el gobierno iraní y su embajada en Quito, quienes debido a su trabajo permanecen en Ecuador por periodos de tiempo cortos y medianos; a parte de ellos también asisten algunos migrantes iraníes y afganos que profesan el islam shií, quienes además de realizar sus oraciones, aprovechan para establecer contacto activo y frecuente con otros compatriotas, y una comunidad de ecuatorianos convertidos al islam. Ocasionalmente llegan también algunos migrantes iraníes que se han asentado en la ciudad desde hace años y han formado familias con mujeres locales pero que llegan solos, saludan, rezan y se marchan.

En un principio, algunos musulmanes shiitas de otras nacionalidades como pakistaníes e iraquíes asistían al COPEI, sin embargo paulatinamente decidieron volver a reunirse con sus connacionales sunnitas en las otras dos mezquitas de la ciudad y visitar al centro iraní únicamente en las celebraciones exclusivamente shiitas.

Valga señalarse que los migrantes iraníes que son poco afines al actual régimen de su país han optado por no frecuentar el centro. Este distanciamiento se produce básicamente por no sentirse identificados con las visiones religiosas conservadoras, ni con la agenda estrictamente religiosa que promueve y desempeña esta institución. Como iraníes lejos de su patria, pero profundamente orgullosos de ella, muchos de estos migrantes también musulmanes, buscaban un espacio donde cultivar y alentar varias expresiones culturales propias de Irán como la música, la pintura, la literatura e incluso la gastronomía; sin embargo, hasta la actualidad el centro cultural mantenía casi exclusivamente actividades de carácter religioso y político que no se acoplaban a sus intereses.

A decir de Khadija, quien antes se reunía con los musulmanes sunnís, la comunidad shia es “*más fiesterera*”. Efectivamente a lo largo de todo el año las mezquitas sunnies celebraban únicamente el fin del ramadán y la fiesta del cordero en apego a la costumbre del Profeta Muhammad, en estas ocasiones los sunnies se reunían, oraban,

comían, se felicitaban con abrazos y - a veces -organizaban una salida fuera de la ciudad. Mientras que en la mezquita shiita cada mes prácticamente hay celebraciones especiales como el nacimiento del Profeta, de Fátima su hija, de Ali su primo y yerno, y el resto de su familia; así como las ceremonias de luto en sus fallecimientos y algunas fechas de importancia política, principalmente cada 11 de febrero el aniversario de la revolución islámica iraní. En realidad prácticamente cada jueves y sábado las reuniones religiosas tenían un clima de fiesta pues en este lugar la dirección del centro y los miembros se turnan para ofrecer el té y – casi siempre - una cena al final las reuniones. El té negro, la bebida nacional iraní, es infaltable junto con dulces típicos como *halwa* y dátiles.

¿Qué produce y qué significa que esta comunidad sea más “fiestera” que las otras? El islam shiita permite y alienta las celebraciones en recuerdo de personajes importantes de la historia del islam, en esto se opone a la tradición sunni que evita introducir en la práctica religiosa otras festividades distintas a las que celebraba y recordaba el propio Profeta. Además de esta diferencia en la doctrina, las cenas, comidas y celebraciones brindaban un clima de acogida a la comunidad musulmana, a la vez que una buena oportunidad de invitar a visitantes y curiosos de la religión y la cultura islámica a quienes el COPEI estaba interesado en recibir.

El centro funciona en Quito desde hace 2 o 3 años abriéndose a partir del proceso de acercamiento entre los gobiernos de Ecuador e Irán. Desde entonces un sheij iraní shiita vive en el lugar permanentemente con su familia, y desde hace ya tres años es el sheij Ali Reza Mirjalili, quien habla español con fluidez. Durante las reuniones religiosas se produce una mezcla de lenguas a las que los asistentes ya se han habituado, se escucha el árabe, la lengua oficial del culto islámico, el farsí la lengua oficial de Irán, el darí la variación afgana del persa y el español. Los sermones y charlas se dirigen la mayoría de las veces en español y cuando más en farsi con traducción inmediata al español, por lo que a diferencia de lo que sucede en la mezquita Khaled, este centro ofrece una instrucción entendible para los hispanohablantes.

A demás de las actividades religiosas, el COPEI mantiene una política activa de *dawa* en universidades e instituciones reconociendo que en Ecuador la información que se tiene acerca del islam es a menudo escasa o equivocada; de igual manera, a través de clases de idioma persa, el servicio de guardería con el vecindario y la apertura a recibir visitas de no musulmanes, académicos, periodistas y curiosos, el centro lleva a cabo su misión de

ofrecer una imagen positiva de la República Islámica de Irán, país por el que es financiado y con el que mantiene un vínculo directo.

A pesar de ofrecer instrucción religiosa a través de un sheij iraní con un buen dominio del español, del interés en recibir visitas y entrevistas sobre temas de interés religioso y político, y la buena disposición de ofrecer reconfortantes meriendas después de las reuniones, el COPEI tenía una comunidad de conversos menos numerosa que Salam; también tenía menos visibilidad que la mezquita con cúpula dorada de la avenida Shyrís; y quizá porque llevaba poco tiempo en el país, tenía una menor cantidad de visitantes. En el panorama ecuatoriano, algunas de las voces más prominentes del islam en el país, mantenían abiertamente una posición frente al COPEI y sus miembros y era que a su parecer *“No eran Musulmanes”* una afirmación tajante cuyas repercusiones explicaré en los siguientes acápite.

La esfera religiosa de la mezquita y la esfera mundana. Formalidad e informalidad

Fuera de las mezquitas había tenido la oportunidad de socializar con varios de mis informantes, nos habíamos reunido junto con mi amigo Juan en sus locales de comida e inclusive en la universidad, cuando ambos les echábamos una mano con el aprendizaje de español. Después de varios meses se iba haciendo claro para mí que las interacciones se manejaban de forma marcadamente diferente según el lugar y las personas. Y así podría hablar de dos esferas: una más formal de la mezquita y otra de la calle, los locales, caracterizada por la informalidad y el relajamiento de las normas. Una vez más me focalizo en las interacciones de género que se me han hecho más evidentes durante la investigación.

El sonriente y amable sheij Ali Mirjalili, embajador frecuente del islam y de la República Islámica de Irán en las universidades a las que es invitado, siempre que tiene que saludar a una mujer repite la misma escena, el sheij se apresura a poner la mano derecha en el pecho y hace una inclinación con la cabeza, acto seguido dice: *“mucho gusto, nosotros no podemos saludar con la mano”* y explica a la interlocutora que en Irán los hombres no acostumbran a saludar a las mujeres con ademanes de contacto físico debido al respeto y consideración que se tiene por la mujer en esta sociedad: *“la mujer es muy respetada para nosotros, no cualquiera puede estarle tocando”*(notas de campo, 2012). Este modelo de interacción es compartido por todos los líderes religiosos que conocí

en Quito y también por muchos fieles; por ejemplo Arian el ayudante del COPEI, técnico en computación, encargado de las páginas web y conductor de “radio ramazan”, la primera radio islámica en Quito Ecuador, tras un año de conocerlo y aprender con él la religión, generalmente a través de un chat, jamás llegó a darme la mano. Para el joven afgano era una interacción innecesaria e inapropiada, es más generalmente notaba su incomodidad cuando nos quedábamos conversando a solas y me decía que sería mejor conversar y reunirse con un hombre de mi confianza. En este caso no era que mi integridad estuviera en juego sino su reputación de hombre religioso no iba con andarse reuniendo a solas con una chica joven y soltera.

Como mencionaba en el acápite *“Nociones de parentesco y género en Pakistán y Ecuador. Confrontación y Acomodos”* para algunos de mis interlocutores pakistaníes de los bares, saludar de beso con una mujer no era en absoluto difícil ni indeseable, al contrario a menudo se excedían plantándonos un beso atrevido. Tanto la actitud cortante de Arian, el afgano, como la de los coquetos pakistaníes, dejan ver una cuestión de fondo y es que las interacciones físicas por medio de un beso en la mejilla o un apretón de manos entre hombres y mujeres no son frecuentes en el medio en que fueron socializados y dentro de un esquema tradicional de relaciones de género no son apropiadas. La separación y la restricción en el contacto entre los géneros eran, según la imagen metafórica que usó un informante iraní, como la línea blanca pintada al borde de la vía que demarcaba un tránsito seguro del inminente peligro de caer al abismo.

Mientras que en la mezquita, en la presencia de autoridades religiosas u otros creyentes musulmanes miembros de la comunidad, la interacción inter género se basaba en los modelos de corrección islámicos, en la calle, en el negocio, y con los amigos, estas pautas están sujetas a la interpretación de cada creyente, muchos de los cuales habían entendido al tratar con ecuatorianas lo común que era un saludo con mano o beso y se habían incorporado a la situación: *“A menudo mi esposa me regaña, porque le hablo a tal o cual mujer mirándole a los ojos, Yo le explico que aquí (en Ecuador) es necesario para que te escuchen”* (Reza, entrevista, 2012).

Para todas las comunidades religiosas la mezquita es, además de un lugar de oración, un lugar de encuentro e interacción social; sin embargo cabe señalar que esta interacción se permite y favorece dentro de los grupos de género masculino y femenino

respectivamente, y cada uno de estos con un espacio relativamente delimitado, quedando a la vez ampliamente restringida la interacción entre los grupos de género.

Desde la puerta hacia adentro se asume una actitud distinta, las mujeres musulmanas, muchas de las cuales por diversas razones han decidido no usar el velo en la cotidianidad de sus vidas, se cubren, e intentan asistir con ropas más holgadas y largas. En una de las mezquitas inclusive las puertas de entrada son distintas para los hombres y para las mujeres evitando así cualquier posibilidad de un encuentro. En otra se utiliza la misma entrada principal pero la reunión se realiza en dos espacios definidos y completamente separados, y solo en una de ellas la gente de ambos sexos se reunía de manera conjunta en el mismo salón, pero aun así se ubicaban de manera polarizada y recientemente habían optado por colocar una tela oscura para delimitar los espacios y desviar las miradas.

Para los miembros del mismo sexo, los abrazos, los besos, las risas y las palmas son comunes; antes y después de la ceremonia se percibe gran júbilo entre los asistentes. Mientras que entre los géneros en caso de encontrarse frente a frente por los pasillos y ser necesario el saludo unas palabras y una inclinación de cabeza son suficientes. Muy a menudo los hombres se limitan a saludar a las mujeres con unas pocas palabras y la mirada baja en el piso. Para Paty, esposa de un palestino este comportamiento no pasó desapercibido: *“Al principio los árabes amigos de mi esposo llegaban a la casa y pasaban por frente a mí sin saludarme, yo me quedaba y decía: 'estos indios maleducados' pero ha sido normal (risas), un musulmán no debe siquiera ver una mujer, es por respeto, únicamente si eres musulmana saludar 'salamu aleikom”* (Paty, entrevista, 2012).

En la mezquita si bien es posible dirigirse a miembros del otro género, esta comunicación ha de ser la estrictamente necesaria sobre un tema religioso o de fuerza mayor y más aceptable entre personas emparentadas. Entre hombres y mujeres en la mezquita han de evitarse los contactos innecesarios y las miradas, antes mejor mantener la cabeza baja y la mirada recatada pues según había dicho el Profeta: *“el mejor velo de una mujer está en los ojos del hombre”*.

En la mezquita así como en alguna medida en presencia de otros miembros de la comunidad religiosa predominaba el modelo tradicional de interacción intergénero que restringía el contacto físico, visual y aún verbal entre hombres y mujeres, y que predominaba en los espacios públicos de la mayor parte de los países del mundo islámico. En Quito, lejos de las respectivas sociedades de origen, dentro del espacio de la mezquita

se reproducía este esquema de interacción; mientras que el espacio no sagrado y no supervisado de la calle, los bares se prestaba para la ruptura y el acomodo de las normas islámicas a los contextos e interpretaciones distintos.

Dinámicas Comunitarias

Un vistazo a las musulmanas ecuatorianas

Al asistir a las reuniones religiosas y clases en las mezquitas me reuní casi exclusivamente con el grupo femenino, que estaba compuesto en su mayoría por mujeres ecuatorianas conversas. Muchas de estas mujeres, miembros antiguos y asiduos participantes de la comunidad, habían conocido y abrazado el islam tras haber contraído matrimonio con un musulmán, casi siempre extranjero. A partir de este evento ellas habían iniciado la tarea de conjugar dentro de su hogar dos mundos, dos culturas dos formas diferentes, y algunas veces conflictivas, de organizar la vida familiar. Roxane decía: *“para casarte con uno de ellos (musulmán) no es necesario que te conviertas, pero es preferible para entender las cosas de la religión y la cultura, hay cosas que para uno están bien y para ellos son un horror y viceversa”* (Roxane, entrevista, 2012).

Otras chicas jóvenes y solteras se habían acercado al islam como parte de una búsqueda espiritual personal. Las conversas ecuatorianas se mostraban entusiasmadas de asistir a la mezquita y poder encontrarse con otras mujeres que siendo ecuatorianas, por diversos motivos habían tomado la decisión de hacerse musulmanas. En muchos casos, la conversión al islam había sido sumamente difícil de comprender por parte de los amigos y familiares cercanos a la mayoría de ellas. Estas personas allegadas a las nuevas musulmanas frecuentemente rechazaban o cuestionaban la conversión a una religión a la cual le temían al parecerles causa y cómplice del maltrato y denigración que sufrían las mujeres a lo largo y ancho del mundo islámico.

Para las conversas era importante que su círculo más cercano comprendiera que el islam no era sinónimo de opresión y que ellas se sentían gustosas de empezar con una vida islámica, gustosas de cubrirse y rezar y que la opresión de la mujer en el mundo islámico se debía a factores culturales quizá pero en ello la religión no era culpable. Sin embargo su familia estaba preocupada y no querían que a ellas les sucedan dramas similares a los que

habían visto a través de conocidos filmes como “no me iré sin mi hija”⁶³ o “en una burca por amor”⁶⁴.

Las conversiones al islam en el Ecuador despertaban desconcierto no solo entre los familiares y allegados de las nuevas musulmanas sino también a nivel social, y esto se manifestaba a través de los reportajes que revistas y canales les habían dedicado. La revista vistazo del mes de Abril de 2012 dedicaba un amplio reportaje de 5 páginas titulado: “*En el nombre de Alá*” a exponer el panorama de los musulmanes y las instituciones islámicas en el país. La pregunta debajo del titular con que se intenta engancharnos al texto dice:

“Un cuarto de la población del planeta profesa el Islam. En el país, por cada ecuatoriano que acepta el Corán, dos mujeres abrazan la fe musulmana y adoptan el uso del hijab (velo sobre la cabeza), o el chador (velo de la cabeza hasta los pies). ¿Vivimos un tiempo de islamización?”

El reportaje de un canal nacional (telem Amazonas) se adentraba en las vidas de algunas ecuatorianas musulmanas universitarias y trabajadoras que exponían sus visiones sobre el recato en la vestimenta y la obligación de evitar todo contacto físico con varones fuera de su esposo y familiares cercanos. Al cerrar el reportaje el narrador preguntaba si a partir de los relatos de las entrevistadas “unos más polémicos y otros más razonables” podríamos contestarnos la sospecha que abrió el reportaje: si eran o no mujeres sometidas.

Estas notas y reportajes a menudo se centraban sobre el tema del velo y la visión islámica del género prestando atención a las historias cotidianas en que estas ecuatorianas intentaban enlazar la modestia, el recato, su nuevo vestuario y su restricción en la interacción con los varones en sus vidas y actividades diarias.

Reunidas en la mezquita, algunas de las jóvenes cuyos testimonios había leído en la revista y cuyos rostros había visto en la tele comentaban anecdóticamente como al usar el

⁶³ “No me iré sin mi hija” Película estadounidense basada en los “hechos de la vida real” que narra la novela de una mujer estadounidense casada con un médico iraní que va a visitar a la familia de su marido con su hija de 4 años. El drama se basa en la violencia, el machismo y el fanatismo de la sociedad iraní y de su propio marido quien se niega a regresar a EEUU o a concederle la tutela de su hija. Debido a las leyes del país que conceden la potestad a la familia del padre, la protagonista escapa con su hija de forma ilegal retornando a la seguridad y tranquilidad de EEUU.

⁶⁴ “En una burca por amor” cuenta la historia de una mujer española que forma una familia con un afgano (que extrañamente habla árabe, a pesar de que en Afganistán no existen poblaciones locales arabo-parlantes). Las circunstancias le obligan a estar varios años en Kabul con su marido y su familia, durante los cuales enfrenta depauperadas condiciones de vida en medio de pobreza, corrupción, abusos de poder, machismo y violencia; en este trayecto solo el amor por su marido le sostiene para sobrellevar la dureza de tales condiciones.

velo en las calles de la ciudad, a menudo las señalaban como extranjeras. El uso del velo en el círculo de las conversas era un símbolo de su compromiso con la religión y a pesar de la incomodidad que a menudo representaba ser un foco de atención y de miradas interrogadoras, estas mujeres, muchas de ellas jóvenes universitarias y solteras estaban decididas a usarlo. A su modo de ver era una cuestión de aplicar con valentía los preceptos que estaban seguras su religión establecía para las mujeres.

Las decisiones y actitudes eran diversas, Amira hace dos años había hecho un cambio completo de su guardarropa y ahora usaba a diario vestidos de corte árabe islámico en todos los espacios de su vida pública: *“es difícil, pero lo hice parte de mi identidad, ahora me resulta extraño salir sin el velo, además es una excelente oportunidad de hacer dawa”* (“Amira”, 2012, entrevista). Otras chicas usaban el velo y vestidos largos de corte oriental especialmente confeccionados por la costurera del grupo pero solo dentro de los muros de la mezquita donde para hacer la oración se les había dicho que deben usar “vestimentas puras”, es decir que cubrieran su cuerpo apropiadamente y donde además se sentían cómodas para usar esos llamativos y coloridos estilos árabes y pakistaníes. Sin embargo las decisiones eran menos libres en el momento en que la necesidad de buscar trabajo las había hecho optar por dejar el velo a un lado cuando expresamente a más de una le habían pedido que *“se retire el pañuelito”* porque tal como iban vestidas seguramente iban a *“asustar a los clientes”* (notas de campo, 2012). Las mujeres comentaban esta encrucijada reconociendo que *“solo Allah”* y cada hermana sabrá bajo qué circunstancias y presiones tomó la decisión de descubrirse y cometer un acto que para ellas, constituía un *haram*⁶⁵.

Asistiendo al COPEI Nazanin y Farnaz, afganas jóvenes y solteras de edad colegial tenían otra visión del asunto. Habían llegado hace un par de años a Ecuador, con su madre y padre para reunirse con el resto de sus hermanos y hermanas quienes poco a poco se habían trasladado a la ciudad de Quito a partir de que un cuñado se instaló en la capital hace más de 10 años. Me explicaban la forma de vestir en Irán, país donde habían vivido la mayor parte de sus vidas a partir de que salieran de la ciudad afgana de Mazare Sharif hace más de 15 años por la guerra civil interna. En Irán las mujeres en la calle debían cubrir todo su cuerpo menos las manos y la cara. Las hermanas me mostraban con entusiasmo

⁶⁵*Haram*, del árabe, ilícito

algunos vestidos islámicos en internet lucidos por bellas y sonrientes mujeres en un despliegue colorido de telas, satines y brillos, unos fastuosos que evocaban un ambiente de realeza y otros coloridos y juveniles. Se preciaban de tener algunos de estos diseños en casa y que los usaban en fiestas ya sean religiosas, familiares o de la comunidad afgana de Quito.

A pesar de reconocerse musulmanas y valorar la belleza de la confección de los vestidos islámicos, en el contexto ecuatoriano ellas, con la aprobación de sus padres, habían optado por no usar en velo sobre el cabello en los espacios cotidianos como el colegio, la calle y sus trabajos por la tarde, pues según se habían dado cuenta, el velo generalmente las convertía en sujetos de atención, y a diferencia de lo que sucedía en Irán, el velo en Ecuador servía para atraer más las miradas que para desviarlas, lo que no las hacía sentirse cómodas y por lo tanto habían reservado su uso para la mezquita donde se cubrían como las otras mujeres.

Al contrastar estas dos visiones del uso velo islámico entre el grupo de las musulmanas ecuatorianas y estas colegiales migrantes, socializadas en una sociedad islámica, podemos ver que la incomodidad del ser increpadas por miradas curiosas o ser señaladas como extranjeras era una experiencia que las musulmanas conversas no evadían sino que la encaraban, asumiéndola además como un reto importante (y quizá necesario) dentro del proceso de conversión, una “prueba” o un rito a través del cual podrían afianzar la nueva identidad, y es en este proceso donde la delimitación, los símbolos y los gestos públicos juegan un rol clave.

La conversión religiosa es un proceso que establece una ruptura y una reedificación no solo de las creencias místicas respecto a la divinidad sino en el modo de ver la vida y de vivirla (Vacas Oleas, 2008). En el caso del islam, los conversos ecuatorianos se enfrentaban a un conocimiento sumamente denso proveniente de un contexto socio histórico diferente. Las conversas se esforzaban por desempeñarse con su nueva parafernalia islámica que incluía no solo el vistoso atuendo femenino sino también palabras y expresiones en árabe como: *mashallah*, *alhamdulillah*, *astaghfirullah*⁶⁶, así como el acérrimo rechazo a ciertos comportamientos “desviados”.

⁶⁶ *Mashallah* : expresa alegría por un evento o una persona que se acaba de mencionar; *alhamdulillah*: las alabanzas a Dios; *astaghfirullah*: pido perdón a Dios

Vacas Oleas (2008) detalla que en la práctica religiosa y la vida en comunidad que los conversos al islam intentaban desarrollar se hacía mucho énfasis en el cumplimiento de las tradiciones del Profeta. Estas actitudes e intenciones los enfrentaban y aislaban de la sociedad nacional; en este proceso se establecían esquemas dentro de los cuales lo occidental (lo ecuatoriano) era asimilado a degeneración, mientras que lo islámico (siempre oriental e idealizado) era asimilado a un modelo de corrección. De esta manera los conversos enfrentaban en términos de oposición el “ser musulmán” con el “ser ecuatoriano”.

Si era esencial la visión que muchos nuevos conversos se habían creado de “lo islámico”, lo mismo ocurría desde la otra parte, donde la visión general de la identidad ecuatoriana no incluía al islam por ningún lado, al contrario en sus visiones más castizas (eurocéntricas y excluyentes), la ecuatorianidad parecía cimentarse en la herencia de un catolicismo español que precisamente se había construido en oposición a “lo moro”. En otras visiones, el islam era o un completo extraño o un sospechoso protagonista de las masacres y bombas de las noticias. En este esquema las conversas, sus ritos, sus palabras no calzaban dentro del “ser ecuatoriano” más convencional. Las mujeres conversas no eran ajenas a esta visión excluyente entre ambas identidades e interpreto que ellas, no solamente sufrían de esta categorización y distinción sino que ellas mismas la buscaban. Necesitando atravesar esta diferenciación de lo común, de lo ecuatoriano, de sus propias historias para afirmarse a sí mismas como creyentes y buenas musulmanas.

Las relaciones con hombres musulmanes

Muchas de las mujeres musulmanas que se reunían y conformaban la comunidad habían conocido del islam a través de un hombre como me comentaba una chica en la “Segunda Reunión de la Juventud Musulmana de Ecuador” en la ciudad de Guayaquil: “*el año anterior estábamos reunidas y la gente conversaba y al menos el 80% de las mujeres que estábamos ahí habíamos llegado al islam por un hombre*”(notas de campo, 2012). Era común que durante el noviazgo o después del matrimonio los extranjeros más religiosos les pidieran a sus parejas que conozcan la religión y esa era la razón por la que muchas se habían involucrado a la mezquita. Su nivel de involucramiento generalmente correspondía con el de su marido; así mientras Paty, Ámbar y Angélica asistían a la mezquita con sus maridos desde hacía años y participaban activamente en las actividades de la comunidad

como enseñanza, organización de reuniones y *dawa*, otras apenas si asistían en las celebraciones y épocas festivas.

Los matrimonios de estos musulmanes migrantes con no musulmanas eran enfocados a veces (con algo de celos) desde otro ángulo: “*algunos musulmanes prefieren casarse con mujeres porque son bonitas y las traen a la mezquita, diciendo: 'hermana enséñele el islam a mi esposa', y dejan así soltera a una hermana musulmana*”(notas de campo, 2012), este comentario dejaba entrever el que para muchas de las musulmanas solteras existía la tensión de que como musulmanas (y a diferencia de los varones musulmanes quienes podían contraer matrimonio con una mujer creyente en cualquiera de las tres religiones abrahámicas), ellas únicamente podían casarse otro hombre musulmán, lo que en el contexto ecuatoriano significaba convertir al futuro esposo o buscar esposo entre los musulmanes asistentes a la mezquita, principalmente extranjeros.

Para muchas de estas chicas era un anhelo común poder casarse con un creyente criado en un contexto islámico, y que a su parecer debía por lo tanto conservar con mayor fidelidad los preceptos de la religión que amaban y les parecían tan convenientes, como por ejemplo: la fidelidad conyugal, la manutención del hogar, la rectitud en los negocios. Al respecto algunas de ellas citaban con ilusión un famoso hadiz del Profeta que decía que los verdaderos creyentes han de buscar en su pareja aquella persona que les ayude a completar su conocimiento en la fe, “*el matrimonio es la mitad de la religión*”.

La ceremonia religiosa del matrimonio era algo sencillo y en la misma “Segunda Reunión de la Juventud Musulmana de Ecuador” tuve la oportunidad de asistir a tres matrimonios o *nikah* entre varios chicos jóvenes pakistaníes y bangladeshíes y sus novias cuencanas que al convertirse al islam decían que asistirían a la recién fundada “Mezquita María”⁶⁷ en esa ciudad. Las novias lucían bellos vestidos *abayas*, un corte de vestido islámico a manera de camisón largo y holgado con mangas, llenos de pedrería y lentejuelas haciendo juego con el velo. La ceremonia corta en la que al final se le otorgaba el contrato de matrimonio, una especie de certificado (al igual que en las conversiones) en que se

⁶⁷ El centro islámico de Guayaquil conocido como Mezquita Jesús o Mezquita *Al Hijra* (la migración), es una institución activa de difusión del islam, cuenta con musulmanes extranjeros comprometidos con el *dawa* y la acción misionera. Este centro ha impulsado la formación de otros centros religiosos en el país como la Mezquita María en Cuenca y la mezquita Nur al Islam en la Amazonía ecuatoriana.

sentaba por escrito el paso que se había dado. Durante esta ceremonia se especificaba la cantidad de dote que el marido había dado por la nueva esposa.

La dote es una cantidad que según la costumbre del Profeta se debe entregar a la esposa en el momento del matrimonio para su uso y beneficio exclusivo, como una forma de asegurarla ante cualquier problema en su vida de casada; esta cantidad podía ser valorada en dinero, en joyas o en otros bienes y su monto lo establecía generalmente la novia o su familia. En este aspecto existía una gran variedad, desde familias árabes que habían acordado la entrega de miles de dólares, la costumbre de entregar un auto o departamento a nombre de la esposa o en otras familias de no fijar absolutamente ningún valor. Sin embargo, en la región de Pakistán, Bangladesh y la India de donde provenían los novios en esta ocasión, lo acostumbrado era que además de la dote islámica, la familia de la novia entregue una dote al grupo familiar del novio, al cual la esposa pasaría a integrarse después del matrimonio. Estando lejos de sus familias y la costumbre de sus tierras de origen, estos jóvenes migrantes probablemente formarían una familia nuclear estando más integrados quizá a las familias de sus esposas rompiendo con el clásico modelo virilocal de residencia; sin embargo, para cumplir con el rito islámico la noche de los matrimonios se entregó a la novia, a manera simbólica, cantidades de entre 5 y 20 dólares.

Otras chicas habían llegado esta vez a la mezquita Khaled también debido a las relaciones afectivas que habían entablado con musulmanes pero a través de la *web*. Anny (quiteña) tras 6 años de noviazgo a la distancia, había planeado viajar a Turquía para conocer a su novio y su familia; mientras que Camila (quiteña) esperaba ya la llegaba de su novio, un migrante marroquí en España, quien vendría a la ciudad a conocerla en persona y a realizar el *nikah* en la mezquita quiteña. Ambas estaban muy emocionadas de aprender en la mezquita de la cultura y religión de sus novios y futuros esposos, el islam investía al amor y al matrimonio de un respeto y legitimidad que no habían conocido en sus anteriores relaciones locales.

Sin embargo, no todas tenían buenas experiencias. Dentro de las mezquitas, las mujeres conversas al tiempo que estaban a la expectativa de cualquier proposición matrimonial de un “buen musulmán” también mantenían cautela de los embaucadores que solo buscaban entablar una relación temporal con ellas mientras durase su estadía en el país. Y esta era una de las preocupaciones que salieron a la luz durante la “Reunión de la Juventud Musulmana” a la que asistí, que fue evidente cuando una de las mujeres tomó la

palabra y citando estos casos recurrentes dentro de la comunidad pedía que se piense en alguna forma de proteger a las hermanas de estos engaños, ante lo cual se sugirió notarizar el acta de contrato matrimonial que se les otorgaba en la mezquita para que tenga valía legal.

Una vez en que estando reunidas en una clase en el COPEI llegó una mujer ecuatoriana a contar que había sido abandonada por su esposo musulmán de hacía varios años. Ella resaltaba lo incoherente del drama que estaba viviendo con los preceptos de la religión que su pareja decía profesar y esperaba que la comunidad pudiese interceder y presionarle; sin embargo, el esposo, migrante pakistaní no era un miembro que participara constantemente con la mezquita iraní y se sabía poco de él. Las mujeres de la clase escucharon, la consolaron y se lamentaron: *“la religión es perfecta, los musulmanes no”*. A este respecto el sheij iraní decía: *“ya no quiero officiar más matrimonios de pakistaníes, porque ellos engañan a las esposas”* (notas de campo, 2012).

Dinámicas de Exclusión

Las dos mezquitas suníes de la capital no mantienen relación a nivel organizativo entre ellas, sin embargo los miembros de estas comunidades que se reúnen en una determinada mezquita, sea esta Salam o Khaled no están aislados entre sí, y aunque de hecho se formen comunidades más pequeñas y estables entre las personas que asisten regularmente a una mezquita u otra, a partir de dinámicas internas como afinidades, resentimientos o rivalidades, las comunidades de creyentes en torno a las dos mezquitas suníes de la capital mantienen relación entre sí, se conocen y re conocen como hermanos de fe.

Las mujeres que se reunían en Khaled habían sido musulmanas por varios años, sabían rezar correctamente en árabe y los lineamientos básicos de cómo llevar una vida islámica en Quito, sin embargo sentían que enfrentaban una dificultad y era que a diferencia de Salam no contaban con una maestra o maestro de religión que les pudiera impartir clases en su propio idioma. En Khaled los sermones del viernes o *khotba al jumma* se daban en lengua árabe, la única lengua que el sheij egipcio sabía, y en los días sábados los nuevos musulmanes varones conversaban con el sheij con ayuda de algún inmigrante piadoso que servía de traductor, pero las mujeres estaban en la segunda planta sin una maestra y se limitaban a aprender mediante la lectura y la autoeducación; entre ellas se

consultaban y se respondían haciendo un esfuerzo por mantenerse vinculadas a la mezquita y a otras creyentes en la pequeña comunidad que habían formado.

Antes de asistir a Khaled, muchas de ellas habían asistido a la mezquita Salam con sus esposos, habían rezado, aprendido de la religión y habían pertenecido varios años a este lugar en el que podían recibir instrucción religiosa en su idioma y entender los *khotbas* del *imam* Yahya Suquillo, pero por rencillas personales a las que a menudo se referían como “los chismes” habían decidido separarse e integrarse en otra comunidad religiosa islámica: “*la religión es perfecta, los musulmanes no*”, decían algunas veces con actitud de reprobación.

Los shiitas ¿fantasmas o partidarios de Ali? disputas en torno a la pertenencia

La comunidad shiita es estigmatizada por los discursos predominantes entre las comunidades conversas de las mezquitas suníes. Sin embargo este discurso hegemónico no es el único. Si bien existe un consenso en cuanto a las diferencias que existen entre algunas prácticas, dogmas y celebraciones entre los shiitas y los sunitas, lo que varía es la interpretación y actitud que se tiene frente a esa diferencia; y mientras que algunos no ven en ella más que un cisma temprano y lamentable en la comunidad islámica, otros la conciben como una barrera infranqueable entre ambas comunidades llegando incluso a negar que los shiitas puedan ser calificados como “verdaderos musulmanes” puesto que no solo han transformado, innovado y sino incluso a su parecer han deformado el islam.

“Los shiitas no son musulmanes”

Esta afirmación tajante era parte de los discursos de varias chicas musulmanas ecuatorianas con quienes yo había conversado, para estas nuevas musulmanas los shiitas eran un grupo cuyas prácticas herradas los habían llevado fuera del camino del islam. La información con que contaban estas jóvenes se basaba en sus estudios por internet⁶⁸ y las clases de religión impartidas en la mezquita Salam.

⁶⁸ Existen en el internet muchas páginas de contenido islámico en español que tienen una posición marcadamente antishiita basada en información falseada y parcializada usada para desprestigiar a esta agrupación religiosa. Esta información es fácilmente asequible a través de portales en internet como youtube y facebook.

Estas chicas encontraban en las enseñanzas de este centro religioso una firme guía con la cual adentrarse en el amplio conocimiento de la religión que habían abrazado y que a la vez tenían que juntar con la experiencia de ser ecuatorianas y lidiar a diario con muchas cosas “corruptas” pero ampliamente aceptadas en su sociedad como el exhibicionismo del cuerpo femenino, el consumo de alcohol, “las farras” e inclusive la música⁶⁹.

Las enseñanzas respecto a los shiitas que habían aprendido en este centro religioso les habían infundido un rotundo rechazo hacia esta fracción religiosa. Las nuevas conversas sunnís sabían que los shiitas tenían prácticas desviadas, como por ejemplo: la autoflagelación, las ceremonias de lamento y la veneración por Fátima y Ali (Hija y primo del Profeta Muhammad respectivamente) tan lamentable como era la adoración que los católicos hacen con María y Jesús, ciertamente les apartaban del camino correcto del islam. Aparte de eso estaba el matrimonio temporal o *mutah* en que un hombre shia tomaba una mujer por un día o apenas unos minutos para disfrutar del sexo con ella sin ninguna responsabilidad ulterior ni las garantías que el Profeta había establecido para las mujeres en el matrimonio.

Los shiitas eran para este grupo de conversas un fantasma nefasto que manchaba la pureza de la religión con sus prácticas heréticas, y de quienes por lo tanto era preferible y necesario alejarse ya que la sola asociación a un shiita constituía un acto reprobado y peligroso pues podrían engañarte e intentar convencerte. Los shiitas debían permanecer lejos, reunidos en el centro que habían instalado cerca del sector del canal 4, sin embargo para ese entonces ya algunas hermanas se habían ido para allá, se habían hecho shias.

Esta dinámica confirma en el lado femenino los discursos sectarios antishiitas que Vacas Oleas (2008) describe en su etnografía sobre la comunidad masculina de conversos de la mezquita Salam. El autor narra cómo para este grupo los shiitas eran un fantasma y sobre ellos se tejían diversas ideas como que habían modificado el Corán añadiéndole un capítulo más o que se infiltraban en la comunidad haciéndose pasar por sunnís para atrapar adeptos. La estigmatización de los shiitas en torno a ideas preestablecidas, y la

⁶⁹ Algunas interpretaciones religiosas enfatizan la prohibición coránica de escuchar e interpretar todo tipo de música, mientras que otras han legislado permitiendo ciertos ritmos y sonidos y excluyendo otros; sin embargo la música es parte de las artes del oriente islámico y en la actualidad existen conocidos intérpretes de música islámica como Sami Yusuf.

mayor parte de las veces irreales, se realiza a través de la aceptación y repetición de los discursos de la principal voz de autoridad para los conversos varones en esta mezquita que es Yahya el *imam* y fundador, y que constituía para los conversos su principal referencia de lo islámicamente correcto en el contexto ecuatoriano. Los prejuicios frente a los shia constituían a decir del etnógrafo una: “*idea de molde*”, “*la repetición de un discurso común*” que siendo emitidos desde una persona investida de autoridad religiosa, se constituían en verdades casi doctrinarias y en un discurso generalizado dentro de esta comunidad de conversos (Vacas Oleas, 2008: 72).

Pero ¿Cuál era la diferencia entre sunitas y xiitas? Todo lo que aquel musulmán sunní supo dar por respuesta era que los últimos eran casi malvados. Habían cambiado el Corán, habían convertido al islam en una iglesia. ¿Había visto aquel hombre un xiita, aunque sólo una vez, aunque fuera de lejos? No. Jamás. ¿Pero quién quisiera verlos? Los xiitas eran distintos, no eran sunnis, estaban irremediamente equivocados. Y lo que es peor, habían falseado la verdad ¿Era esto también una idea de molde, la repetición de un discurso común? (Vacas Oleas, 2008: 72).

Mientras, los comentarios sobre “el extravío de los shiitas” entre las mujeres de Khaled eran menos tajantes, y aunque se reconocía la diferencia en algunas prácticas de los shiitas el sentimiento predominante era de desconocimiento. Por ejemplo para Aysha fue una sorpresa enterarse que el marido shiita de una amiga suya había hecho la peregrinación mayor o *Haj*⁷⁰ hacia la Meca. Hasta entonces ella pensaba que los shiitas, diferentes como eran, debían hacer la peregrinación hacia otra parte. Esta mujer también aseguraba que con Correa y su política de acercamiento a Irán, la presencia de los iraníes shiitas sería más fuerte en Ecuador y que generar conflictos entre ambos grupos solo perjudicaría la ya frágil imagen del islam en el país. Por otro lado, muchas de las mujeres que ahora asistían a Khaled se habían alejado de la mezquita Salam por desavenencias con el grupo y criticaban como lamentable el acérrimo rechazo hacia el shiismo que mantenía la dirigencia de este centro islámico.

Las que se hicieron shiitas

Jasmina y su familia ecuatoriana musulmana asistían a la mezquita Khaled hasta que tuvieron una discusión fuerte, a partir de esto decidieron continuar practicando la religión con la comunidad shiita. Habiéndola conocido en Khaled me la encuentro en el

⁷⁰ El *haj* es uno de los cinco pilares del islam, es la peregrinación hacia la ciudad de Mecca en Arabia donde se encuentra la Kaaba, el santuario construido por el Profeta Abraham y el lugar hacia donde los musulmanes dirigen siempre sus rezos.

COPEI y me dice: *“Yo no odiaba a los shiitas pero tenía miedo de venir”* (notas de campo, 2012). El asistir a los rezos con la comunidad shiita es para Jasmina un camino sin retorno, es haber cortado con la mayor parte de sus amistades, ser censurada como “desviada” y el emprender un nuevo periodo de aprendizaje y socialización en la nueva comunidad. Con ella, otras mujeres musulmanas ecuatorianas que se convirtieron al islam e hicieron su aprendizaje dentro de la comunidad sunní, asisten y forman parte en la actualidad del grupo islámico que se reúne en el COPEI. A los ojos de la comunidad sunni en palabras más sencillas *“se hicieron shiitas”*. Muchas de ellas compartían un cierto proceso, primero fueron musulmanas en la mezquita Salam, la más grande y mejor organizada, pero se apartaron de esta comunidad por rencillas personales o desacuerdos en la administración, acto seguido se integraron a Khaled, pero no resultó y finalmente se juntaron al COPEI shiita, como dicen: *“aquí vienen las que han tenido problemas en las otras mezquitas”* (notas de campo, 2012).

Nuri por ejemplo había buscado en muchas religiones una respuesta espiritual en su vida hasta que encontró el islam, asistía a la mezquita Salam donde las enseñanzas de sus maestros le permitieron acercarse a la religión que le proporcionó hasta la actualidad una respuesta insuperable para entender y organizar su vida; sin embargo surgieron rupturas y desacuerdos con la gente de esta comunidad religiosa partir de los cuales decide separarse e intenta integrarse a la mezquita Khaled pero se decepciona nuevamente de algunas personas hasta que por coincidencia conoció a un musulmán en la calle quien le invita al centro islámico iraní de la ciudad. Allí se encuentra con otras ecuatorianas que profesan la fe y tienen experiencias similares. Y conforman, junto con la dirección de este centro religioso un grupo de aprendizaje y difusión de la religión llamado UMMA-E⁷¹, para ella es importante contar con un lugar y un grupo con quien compartir la vivencia de su religión, un espacio que finalmente encontró en el COPEI a pesar de seguirse considerando una musulmana sunní.

Nuri me hace referencia a un hecho pasado, doloroso y paradigmático que también me había sido referido someramente por otras mujeres musulmanas ecuatorianas. El caso de Samira y que sirve para mostrar la acérrima diferencia que el ser shia o sunní puede significar para la dirección de Salam y sus pupilas:

⁷¹ Unión de Mujeres Musulmanas Asociadas- Ecuador

Samira había sido musulmana por muchos años y una de las primeras conversas en el país, primero se reunía en Salam, después en Khaled y finalmente en el COPEI. Durante este tiempo enferma de cáncer y estando en el hospital Nuri la visita. Ella cuenta con indignación que se dirigió a la mezquita Salam para exponer el caso diciendo: *“hermanas esta mujer es musulmana necesita para su enfermedad”*, ante lo cual recibió una negativa argumentando que no se podía hacer nada puesto que la enferma no era musulmana sino shia. *“Me decepcioné mucho de esta gente sin corazón, sin humanidad”*. Cuando Samira fallece surgió todo un conflicto en torno a los ritos funerarios y con respecto a que si a esta mujer que había sido musulmana tanto tiempo, pero que al final de su vida se había hecho shia, se le debía o no permitir enterrarse en el pedazo de tierra que hacía años un migrante egipcio había donado a la comunidad musulmana de Quito. *“Decían que porque veníamos a esta mezquita (COPEI) éramos el mismo shaytan⁷²”*. Al final, la dirección de las dos mezquitas suníes resolvió otorgar el pedacito de tierra para Samira. Siguiendo el rito islámico, una delegación de la mezquita Salam se acercó a lavar el cuerpo de la difunta en el hospital y surgieron encuentros incómodos entre los shias, la última comunidad de la difunta, y los sunís quienes todavía le recriminaban a Nuri y quizá a Samira su nefasta asociación.

Para Nuri fue doloroso e indignante que la que fuera la comunidad de la difunta y la suya propia conciba el ser shia o ser sunni como una barrera contra la misma humanidad: *“Porque Samira supuestamente era shia ni siquiera se compadecieron ni la visitaron ni le querían dar un lugar donde enterrarse”* (Nuri, entrevista, 2012).

La Shiafobia como expresión de Fundamentalismo Religioso

A partir de la dictadura militar del general Zia Ul Haq en la década de los 80 en Pakistán empezó una campaña de satanización de la corriente shiita. El régimen temía que la revolución islámica del vecino Irán se contagiara a los shiitas de Pakistán y al resto de la sociedad, de manera que se inició una campaña de desprestigio y exclusión en torno a esta fracción religiosa minoritaria en este país de mayoría religiosa suní (Bhutto, 2008: 69). Se urdieron mitos como que los shiitas comían niños o que tenían una noche en que no diferencian entre madre, hermana y esposa. Argumentos (canibalismo e incesto) con los

⁷² Del árabe Satán o Demonio

que los shias eran dibujados como seres diferentes e infrahumanos y que me fueron referidos hasta la actualidad en entrevistas con pakistaníes a través del internet. Las visiones difundidas sobre esta minoría religiosa sirvieron para dividir y enfrentar a una de las mayores sociedades islámicas que hasta entonces se había caracterizado por poseer altos estándares de convivencia e hibridación cultural entre las dos fracciones religiosas⁷³ (Marc Saint-Upery, entrevista, 2013; Bhutto, 2008: 71). Este fenómeno en Pakistán sirve como un ejemplo concreto de la forma en que cultivar sectarismos religiosos es un recurso manipulado desde instancias del poder.

Ciertos argumentos de la shiafobia, como la estigmatización y el rechazo del shiismo estaban presentes entre muchas de las nuevas musulmanas ecuatorianas suníes, la mayor parte de las cuales yo entrevisté se habían formado en la mezquita Salam. La postura de este centro religioso respecto al shiismo es de rechazo pues consideran que éste no formaba parte del islam. Tal postura excluyente proviene de dos motivos: 1) la formación wahabí del *imam* de esta mezquita durante sus años de estudio en Arabia Saudita (Vacas Oleas, 2008:81) y 2) que este centro religioso es auspiciado por varios organismos, entre ellos algunos de origen saudita. Muchos de estos organismos sauditas dedicados a la difusión de la religión a nivel internacional difunden la doctrina oficial de Estado: la wahabí⁷⁴.

Explicué en el primer capítulo que el wahabismo es una corriente reformista entre cuyos preceptos se establece la exclusión de corrientes y prácticas religiosas que considera “heréticas” especialmente la de los grupos shia y sufí, así como de prácticas tradicionales del islam vernáculo a lo largo del mundo islámico. Fue desarrollada por el imam Abdel Wahab en el siglo XVIII sin mucha popularidad hasta que fue acogida por la familia árabe

⁷³ En la región de la India Pakistán y Bangladesh existe hibridez entre la práctica religiosa de las comunidades musulmanas shia, sunni y sufí. En la India uno de los países con mayor población islámica en el mundo, existe un culto tradicional a los santos sufíes con santuarios, peregrinaje y fiesta, los devotos musulmanes se reúnen en torno a estas prácticas locales tradicionales, sean sunníes, sufíes o shiitas. En Pakistán, un país que fue conformado a partir de la migración de millones de musulmanes que habitaban la región de la actual India, sucede lo mismo y tradicionalmente el islam popular pakistaní tenía un nivel de convivencia e hibridez religiosa entre las dos doctrinas sunni y shia. En la actualidad sin embargo Pakistán es el país donde la shiafobia es más sangrienta y donde se registran a menudo atentados asesinos contra esta fracción religiosa. Esta campaña genocida que es una ruptura con las formas tradicionales de vivir la religión en el islam alentada por discursos fundamentalistas wahabíes y salafistas (Marc Saint-Upery, entrevista, 2013).

⁷⁴ Este auspicio se manifiesta en los folletos y el material de estudio que emplea y distribuye este centro religioso.

de Saud quienes una vez alcanzaron el poder de la región patrocinados por Gran Bretaña, se encargaron de difundir con el dinero del petróleo esta corriente religiosa por todo el ancho del mundo islámico.

Este auspicio, principalmente a través de libros y material de estudio islámico con que cuenta la mezquita Salam, influye la clase de conocimiento que en ella se imparte y que como he argumentado mantiene algunos planteamientos afines a la interpretación wahabí del islam. Aunque esta relación no es reconocida por parte de la dirección de este centro islámico, es una noción generalizada entre otros musulmanes que yo entrevisté.

El salafismo y el wahabismo a pesar de autoproclamarse como formas islámicas, puras y ortodoxas de cumplir con la religión; en sus prácticas evidencian medidas sociales totalitarias y coercitivas que se oponen al islam del Profeta y sus compañeros, de quienes se conserva una tradición religiosa caracterizada por la piedad y la rectitud; señalando esta paradoja un entrevistado decía: *“dicen que siguen el modelo de los salaf, los compañeros del Profeta, pero ni ellos ni el Profeta se comportaban así ... Hitler, si Hitler hubiera sido musulmán se hubiera llamado salafi”* (Ibrahim, 2012, entrevista). Con esta comparación, el entrevistado trata de hacer comprender, en un contexto occidental, la dimensión de la violencia y manipulación desde el poder que significa el salafismo dentro del mundo islámico; a partir de esto el wahabismo se entiende más que como una forma de religiosidad como una ideología política que parte y se sirve de un repertorio religioso. El entrevistado aclaraba: *“quiero que recuerdes, detrás de todo esto está el imperialismo, los wahabitas están en el poder pero sin EEUU no duran una semana”* (Ibrahim, 2012, entrevista).

El salafismo, sin embargo no se opone solamente al shiismo sino también a muchas formas de pensamiento y prácticas tradicionales (vernáculos) del islam sunni, como por ejemplo la celebración del nacimiento del Profeta, *mawlid an Nabi*. A pesar de esta visión que se mantiene desde la mezquita Salam, muchos migrantes, no han desistido de la celebración que era acostumbrada en sus tierras y de todas maneras se reúnen a hacerlo en casa con amigos. Son celebraciones que generalmente incluyen una reunión y una comida compartida. Son ejemplos en los que una interpretación religiosa se intenta imponer desde la institucionalidad y que fracasa porque las expresiones de religiosidad popular siguen estando presentes.

En ciertos contextos políticos como por ejemplo la pugna entre las dos potencias de Medio Oriente Arabia Saudita e Irán, el sectarismo antishiita que hizo parte de las enseñanzas de Abdel Wahab es instrumentalizado para atacar a adversarios políticos. Esta dinámica se hace clara en las políticas abiertamente antishiitas de los países árabes del golfo donde a menudo cualquier protesta anti régimen es descalificada como expresiones de “peonazgo iraní” y donde los medios de comunicación circulan propaganda anti iraní que se confunde fácilmente con anti shiismo (Lynch, 2013).

La propagación, intensificación y consolidación de un sectarismo anti shiita en Medio Oriente, en los últimos años es especialmente notorio a través de encuestas, tendencias en los medios de comunicación y hechos en el campo, como por ejemplo la represión en Bahreín o los eventos en Siria, donde algunos movimientos armados han sido auspiciados por Arabia Saudita y alentados contra el gobierno sirio en lo que definen como la lucha en contra de un régimen apóstata (Lynch, 2013).

Este recurso sectario manipulado desde discursos religiosos por imames wahabíes ha sido criticado por clérigos shiitas que también argumentan su complicidad y funcionalidad con los intereses de las potencias occidentales sobre Medio Oriente como Estados Unidos e Israel, resaltando que el avance de ambas fuerzas extranjeras en la región ha sido enfrentado precisamente por grupos shiitas en Irán y Líbano⁷⁵.

A través de la estigmatización y el rechazo del shiismo, estas mujeres conversas adoctrinadas en la mezquita Salam hacían uso de un discurso divisionista, que en otros contextos le era funcional al poder saudita e imperialista, pero que en nuestro medio carecía de sentido, no solo porque estos conversos no estaban en pugna con bloques políticos shiitas, sino porque además muchos no habían conocido un shiíta en su vida. En sus casos, el shiismo concebido como desviado, minoritario y casi malévolo, cumplía la función de encarnar al “otro - no musulmán”, que aunque peligrosamente cercano y parecido era un fantasma, un negativo del deber ser que la comunidad intentaba forjarse.

⁷⁵ En mayo del año 2011 en shiiteneews.com se publicó la noticia de que el gran Ayatolá Nasser Makarem Shirazi envió una carta abierta al Gran Mufti Saudi Abdul-Azeez ibn Abdullaah Aal ash-Shaikh en la que critica su postura de llamar a los shiitas no creyentes e incluso “enemigos de los musulmanes”, el Ayatolá resalta que estas actitudes no concuerdan con el espíritu islámico que invita a dirigirse a las personas con cortesía e invitarlas al camino de Dios, más si les son útiles a los intereses de las potencias occidentales sobre Medio Oriente (shiiteneews, 2011).

En el contexto de una desestabilización generalizada de las sociedades musulmanas, los neofundamentalismos, los salafismos, los llamados a la restauración de la pureza de la religión tienen sentido. Estos movimientos adquieren legitimidad y fuerza al materializar el peligro de la corrupción y el desvío sobre un enemigo visible. En ese caso, los minoritarios shiitas son constantemente demonizados por los discursos desde varios sectores religiosos y políticos en un aumento claro del odio sectario en el mundo islámico y que tiene en las masacres de Irak una muestra de cuan sangriento y lesivo puede llegar a ser. El *shirk*, la flagelación, la corrupción sexual, incluso el canibalismo, eran excusas perfectas para fomentarlo. El fundamentalismo conservador wahabí necesita demarcar una frontera, un “nosotros” generando una proyección de “los extraviados”. Los shiitas como fantasmas, merodeaban la frontera entre la pureza y la contaminación, entre el islam y el extravío.

En el contexto ecuatoriano, donde las conversas están pasando por un momento de ruptura y reconstrucción de su identidad religiosa, los discursos de legitimidad emitidos desde voces de autoridad dentro de la comunidad islámica tienen un gran poder de influencia desencadenando en muchas de ellas una voluntad radical de evitar cualquier asociación a ese ser antagónico que aunque acérrimo, era también bastante cercano. La frontera discurre donde aquellos que se encuentran y los shias eran próximos, rezaban hacia el mismo lugar, recitaban el mismo Libro y se hacían llamar musulmanes.

“Los shiitas sí son musulmanes”

Para el señor Sabbah la diferencia entre los shia y los sunni si bien existe y se cimienta sobre un fuerte cisma histórico, no es algo que se deba exagerar ni fomentar. Ni mucho menos servir para excluir a los shia del ser llamados musulmanes, que reconoce es un discurso común entre la comunidad sunni. La diferencia sin embargo también se asienta sobre modos de comprender y practicar la religión.

En esencia para mí la diferencia (entre shiitas y sunitas) es como entre los protestantes y católicos, en esencia no hay diferencia como musulmanes, y para mí los shiitas son los católicos y los protestantes son los sunitas, comparando el pensamiento, más liberales los sunitas como los protestantes más liberales comparados con los católicos (Mohammed Sabbah, 2012, entrevista).

Lo cierto es que algunos de mis conocidos migrantes en Quito, siendo de credo suní, se habían casado en su tierra con mujeres shiitas y aunque para ellos la veneración

que los shiitas hacían de algunos miembros de la familia del Profeta como Ali y Husein no era parte del islam original y no compartían esta práctica, ello no les había impedido formar familias con estas mujeres shiitas, rezar con ellas y acompañarles al COPEI. Y uno de ellos me decía que a su parecer la división tiene más tintes políticos que religiosos.

Cabe resaltar que el líder religioso de la comunidad shií, el sheij Ali Reza Mirjalili, acude regularmente a la mezquita Khaled al *khutba al jumma* donde participa junto con los otros miembros y es recibido por el sheij egipcio en términos de cordialidad. Así también el COPEI es visitado por ejemplo en las fiestas de cumpleaños del Profeta por miembros de Khaled; esta actitud de fraternidad es parte de decisiones y actitudes personales. Por otro lado, a pesar de la posición de la dirección de la mezquita Salam sobre el shiismo, decenas de shiitas migrantes, principalmente pakistaníes, asistían a esta mezquita y rezaban codo a codo con otros musulmanes suníes con quienes también trabajaban y hacían negocios.

¿Qué pensaban estos musulmanes de las nociones sobre su inmoralidad y extravío que predominaban en las comunidades de conversos? Criticaban esta actitud como lamentable y fanática pues a su parecer el islam era el mismo y sentían que compartían los mismos los pilares de la religión, las oraciones, los ritos, los principios y el amor por su fe.

Un grupo de musulmanes extranjeros shiitas se habían acercado algunos meses atrás al Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos para averiguar los requisitos y trámites necesarios para formar una propia organización religiosa shiita y pakistaní donde poder realizar sus prácticas religiosas en su propio idioma, sin censura y sintiéndose en casa.

Mientras tanto, estos shiitas pakistaníes se juntaban con sus connacionales sunitas en la mezquita Salam o en la mezquita árabe, escuchando a menudo un sermón árabe que no entendían o uno en español e inglés que entendían a medias, pero el problema se salvaba pues se reunían, se encontraban, oraban y después, sobre la alfombra se formaban círculos de conversación y aprendizaje en que cada uno participaba en su propia lengua. Sin embargo, una vez al año los shiitas recordaban una fecha importante y que no la podían celebrar con las comunidades suníes, puesto que estas rechazaban tajantemente dicha celebración. Y entonces se juntaban por esta excepcional ocasión con los shiitas iraníes en la mezquita cercana al canal 4.

El Cisma histórico entre sunníes y shiitas. Una historia mítica

La primera comunidad musulmana tuvo un guía político y espiritual legítimo con Mohammad el Profeta, a su muerte se suscitó un desacuerdo respecto a quien le correspondía la sucesión en la dirección de la comunidad. La historia shiita cuenta que al morir Mohammad y aún antes de enterrarlo, los musulmanes aristócratas se reunieron y escogieron según sus conveniencias a Abu Bakar un musulmán notable y maduro, uno de los suegros del Profeta, el padre de Aysha, su más joven y última esposa. El consejo se había reunido a espaldas de Ali, el primo y yerno del Profeta, casado con su única hija Fátima, mientras este oficiaba el baño ritual al cadáver de Muhammad. Ali era el legítimo sucesor no solo por sus cualidades de musulmán excelente sino también porque el mismo Profeta Mohammad así lo había dispuesto 70 días antes de su muerte en un *khotba* en el desierto de *Ghadir Khumm* en presencia de más de 1000 personas que le habían jurado lealtad, como sucesor y nuevo califa de los musulmanes.

Ali representaba no solo la sucesión legítima y justa en la dirección de la comunidad islámica, sino además las voces de los creyentes pobres frente a los notables y acomodados árabes que formaban la heterogénea comunidad. Con el desposeimiento del derecho de Ali a gobernar y la manipulación del poder por parte de los aristócratas empieza la división en la primera comunidad musulmana. Ali, sin embargo, siempre contó con seguidores que le reconocían y apoyaban y estos fueron llamados shias del árabe *Shi-at- Ali* que significa: “partidarios de Ali”.

Después de Abu Bakar se eligió mediante *shura*⁷⁶ a Omar, un notable compañero del Profeta y después de este a Uthman, miembro del aristócrata clan de los *Umayyah*. El gobierno de Uthman enfrentó acusaciones de nepotismo y oposición que condujeron a su asesinato; entonces finalmente Ali fue elegido como cuarto califa. A su gobierno se opusieron el clan del asesinado Uthman y Aysha la viuda del Profeta. Ali fue asesinado y después de este suceso ya no se eligieron más gobernantes pues el califato fue usurpado por Moawiya del clan de los *Umayyah*. Este último transformaría el califato elegido por *shura* en una monarquía hereditaria.

⁷⁶ Reunión, consenso

La tiranía y la usurpación del poder en el liderazgo de la primera comunidad musulmana llegaron a su punto más álgido con el enfrentamiento entre las fuerzas de Yazid y Husein. Yazid, hijo Moawiya y Husein, hijo de Ali, nieto del Profeta y representante de los shiitas. Yazid que había renegado de la religión y se caracterizaba por sus desviadas costumbres intentaba obligar a que Husein le jurase lealtad y le brindara pleitesía como gobernante. Husein se niega a hacerlo y se marcha de Medina junto con sus familiares y partidarios cercanos hacia la ciudad de Kufa donde contaba con una gran cantidad de simpatizantes.

Mientras Husein marchaba en una caravana hacia Kufa, es acorralado en medio del desierto, en una planicie llamada Karbalá, y tras ser asediado por 10 días y privado del acceso al agua, es asesinado junto con sus 70 acompañantes entre quienes se encontraban su familia y partidarios. Este momento histórico y mítico consagra el cisma religioso que divide a las dos principales ramas del islam: los shiitas, minoritarios en la Arabia de la primera comunidad musulmana como en la actualidad; y los sunníes o seguidores de la *sunna* del Profeta Muhammad, quienes se mantuvieron sumisos al poder de los califas.

En cuanto a las diferencias doctrinarias los sunís enfatizaron la fidelidad a las costumbres aplicadas por el Profeta, rechazando las innovaciones posteriores a su prédica; mientras que los shiítas mantuvieron el recuerdo del *Ahlul Bait*, del árabe “la gente de la casa” es decir los miembros de la familia del Profeta a quienes se considera ejemplos trascendentales de rectitud religiosa. La doctrina shií conmemora los nacimientos y martirios de los miembros del *Ahlul Bait* y de estos con especial relevancia, la masacre de Karbalá que cae el día décimo del mes de *Muharram*, en el día de *Ashura*.

Esta historia me fue narrada por fragmentos que al final con ayuda de fuentes bibliográficas tuve que recomponer y lograr entender. A menudo los informantes se referían a los sucesos de este cisma con una actualidad que denotaba heridas latentes aún efectivas para marcar una división ideológica.

“El problema es que los suníes tienen un especial amor por el califa Omar” (Abulfaz - shiita, notas de campo, 2012).

“En todo Irán no encuentras quien se llame Omar, ellos odian a Omar el segundo califa y compañero del Profeta” (Omar – sunita, notas de campo, 2012).

“Omar agredió a Fátima la hija del Profeta y ellos lo respetan ¿cómo entiendes eso?” (Reza – shiita, notas de campo, 2012).

“Ellos (los shiitas) se dan de perseguidos” (Hisham – sunita, notas de campo, 2012).

“Ellos no conocen la historia (de represión y acoso a la familia del Profeta) o la niegan” (Amir – shiita, notas de campo, 2012).

“El Profeta dijo que sus esposas son las madres de los creyentes pero ellos (los shiitas) odian a Aysha la esposa del Profeta (hija de Abu Bakar y que se opuso al califato de Ali)” (Adbul – sunita, notas de campo, 2012).

Los shiitas no podían dejar de recordar el sufrimiento de la familia del Profeta por la injusticia de los malvados califas, a los cuales los hermanos sunnís apoyaban e incluso admiraban. Los sunitas, que respetaban a todos los compañeros y esposas del Profeta, decían que la historia de Karbalá había sido lamentable pero no se podía aceptar la introducción de nuevas fiestas y ritos que el Profeta no había establecido, y reprobaban estas prácticas religiosas como innovaciones. A pesar de ello la tradición religiosa y la afectividad que las historias de luto suscitaban en muchos creyentes shiitas daban lugar a que año tras año se las conmemore, especialmente el martirio de Husein en el *Ashura*.

El día de Ashura, conmemoración de la batalla de Karbalá.

La comunidad shiíta se había estado reuniendo toda la semana previa al día de *Ashura* por la noche a orar y lamentarse con llantos los trágicos eventos que condujeron a la muerte del *imam*⁷⁷ Husein. Esta era casi la única vez en el año que el COPEI recibía a musulmanes pakistaníes y alguno que otro árabe libanés o iraquí, que siendo también shiitas preferían reunirse el resto del año con sus connacionales en las mezquitas sunnís. Pero el tiempo del *Ashura* era diferente y los musulmanes sunitas no realizarían ninguna ceremonia en sus mezquitas⁷⁸ y por lo tanto se habían reunido con los shiitas del COPEI para recordar los eventos del *Ashura*. La masacre ordenada por el tirano Yazid, cuando vio cuestionada su legitimidad por Husein y los shiitas que le respaldaban como sucesor del califato.

Si bien Husein cayó bajo el poder del tirano Yazid, su muerte se entiende como un auto-sacrificio pues él bien sabía que su actitud irreverente enfadaría al gobernante;

⁷⁷ *Imam* en el shiismo es un título de honor que adquieren los descendientes del Profeta Mohammad, quienes se cree están investidos de la gracia divina que les hace ser capaces de guiar a la comunidad religiosa y conocer el sentido oculto de los textos sagrados. La palabra también se utiliza para indicar una dignidad muy alta en la escala religiosa de los clérigos (p.ej. Imam Khomeini); mientras que en el islam sunní esta palabra designa a la persona que dirige el rezo en las oraciones.

⁷⁸ Los musulmanes sunitas tienen al día de *Ashura* por fecha especial dentro del calendario religioso pero no está vinculada con la muerte de Husein sino con la vitoria de Moisés y su pueblo al conseguir huir del faraón de Egipto que murió ahogado en medio del mar rojo. Este día fue establecido por el profeta Muhammad como día de ayuno.

además que por revelación de su abuelo, el Profeta de Dios, Husein sabía que tenía destinada una jerarquía elevadísima ante Dios, pero que sólo la obtendría a través del martirio. La rebeldía de Husein ante los poderes corruptos que le condujo a una muerte asumida con valentía sirvió de ejemplo que movilizó las conciencias adormecidas de los musulmanes de la época al recordarles que el verdadero espíritu del islam, de la religión enseñada por Mohammad, rechaza la tiranía del poder.

Husein rumbo a Karbalá fue advertido varias veces del peligro y a sabiendas de ello continuaba su camino, jurar lealtad a un gobierno tiránico y extraviado implicaba rechazar el mensaje del islam. Por eso los shiitas recordaban esta fecha, porque: “*sin Husein, sin su martirio, el islam habría desaparecido*”. Su muerte sirvió para atestiguar el mensaje del islam: “*los hermanos sunnites dicen que si fue muy triste la muerte de Husein pero que ya olvide, ¿Cómo vamos a olvidar? A los cristianos también que olviden a Jesús, y a los latinoamericanos que olviden al Che Guevara, ¿pueden ellos?*” (Reza, 2012, entrevista).

La trágica historia sucedida en el primer siglo de la era musulmana, se convierte en un relato mítico situado fuera del tiempo y del lugar, que combina varios elementos como “la muerte injusta de un justo” y “la valentía de quien se sacrifica por atestiguar la verdad”. Estas nociones encarnadas en la figura heroica de Husein se actualizan durante las celebraciones de la semana de *Ashura* a través del ritual, las palabras, las ropas, las imágenes, las recitaciones, todas cargadas de sentimientos y expresiones emotivas.

En esta semana de luto se intenta no escuchar música, las mujeres visten ropas negras y evitan el maquillaje. En el micrófono los hombres hacen recitaciones que narran los eventos, se escuchan llantos y sollozos por todo el salón. Durante 9 noches, persas, ecuatorianos y pakistaníes se turnan el micrófono para hacer, cada uno en su propia lengua, una reseña de los hechos de Karbalá. Se hacen recitaciones, narraciones poéticas con rima y compás. Los hombres, de pie se encogen sobre sí mismos, ponen la cabeza gacha, se sujetan la frente, otros de cuclillas arimados en la pared se cubren los ojos, del lado de las mujeres se escuchan lastimeros sollozos.

Alrededor de 50 pakistaníes se habían reunido en el Centro Islámico ecuatoriano iraní por esta ocasión, y además se habían puesto de acuerdo para cocinar y ofrecer las cenas a todos los asistentes después de cada noche de celebración. Después de entonar cantos en honor al *imam*, se ponían de pie, formaban un círculo y empezaban durante un intervalo de 5 a 10 minutos seguidos, a darse golpes de pecho acompasados con los cantos

y letanías. Cuando el ritmo del canto subía en su intensidad y se volvía frenético estos hombres elevaban sus manos en lo alto golpeándose con más fuerza. Los iraníes y ecuatorianos participaban desde atrás con golpes más leves, contemplando con solemnidad la forma vivencial e impactante con que estos pakistaníes shiitas recordaban el martirio.

El día final del luto se había organizado una procesión por toda la calle Granda Centeno, cerca de la cual quedaba el COPEI. Una pequeña caravana subía despacio por la calle encabezada por niños vestidos de blanco y verde que representaban a los jóvenes mártires de Karbalá, también un niño más grande vestía de fucsia y llevaba un látigo en la mano representando al malvado gobernante que ordenó la matanza. Detrás los hombres les seguían caminando con banderas rojas y estandartes verdes que decían en árabe “*Ya Husein*” (Oh Husein) los hombres no dejaban de cantar y darse fuertes golpes de pecho. Más atrás las mujeres vestidas completamente de negro cerraban la caravana. Al llegar al centro, se repetía la secuencia de golpes que habían hecho toda la semana y finalmente los pakistaníes se fueron a un cuarto adyacente, fuera de la vista de las mujeres, donde se retiraron las camisas y se golpearon con más fuerza, tono y ritmo que otros días.

Los pakistaníes en su mayoría provenían de estratos sociales populares donde la autoflagelación por el luto del *Ashura* era una costumbre; en su país las formas locales de devoción popular incluían grandes demostraciones en las calles con banderas y caballos blancos adornados que simbolizaban el corcel vacío del mártir. Las calles se llenaban de shiitas que con el dorso desnudo no solo de golpeaban sino que solían flagelarse con látigos en cuyas puntas colgaban hojas de afeitar que producían un leve pero impresionante sangrado. Para los iraníes migrantes, en su mayoría de clases medias, las demostraciones de los pakistaníes les eran ajenas y sin embargo las acompañaban con respeto y admiración haciendo videos con las cámaras de sus celulares.

El primer año de existencia del COPEI los pakistaníes habían querido celebrar el *Ashura* con la flagelación sangrienta que se estilaba en su país pero al recibir la negativa de parte del sheij, (el gobierno iraní prohibió tales prácticas a partir de 2008 en su país), tuvieron que conformarse con los golpes. El día final sin embargo, algunos de ellos sentados en el patio de la mezquita iraní mostraban orgullosos las cortadas en la espalda que se habrían producido en horas de la mañana. Las cortadas desaparecen en dos días sin necesidad de cuidado alguno y hasta el día siguiente Yusef (pakistaní) detrás de la barra de

su local de shawarmas me mostraba las marcas rojas de los fuertes golpes que se había dado en el pecho y decía: “*es por amor a Husein*”.

CONCLUSIONES

Los colectivos inmigrantes musulmanes provenientes de Medio Oriente en Quito conforman una comunidad fragmentada por nacionalidad, creencia religiosa, diversidad ideológica, entre otros aspectos. Dentro de este grupo la importancia de lo religioso y de proyectar una identidad religiosa durante la experiencia migratoria es muy diversa. Para algunos migrantes la identidad islámica se vuelve parte de sus estrategias de acomodo en el contexto migratorio, llegando a través de sus negocios, de su participación en la vida de las mezquitas o a través de sus interacciones, resaltar una identidad religiosa islámica y diferenciarse (saludo, palabras, vestimenta, comida *halal*); para otros, esta pertenencia esta menos presente, llegando incluso en algunos casos a quedar excluida de sus proyectos de identidad.

Más allá de las cuestiones personales respecto al interés o falta de interés en enfatizar una pertenencia religiosa, es interesante señalar las relaciones que existen entre este deseo y 1) los significados de lo religioso en la sociedad de origen (Capítulo 2), 2) las dinámicas internas a la comunidad religiosa en Quito (Capítulos 3 y 4), así como el lugar simbólico que ocupa “lo islámico” en el contexto de asentamiento.

Un islam vivo y heterogéneo

Hablar sobre “lo islámico”, “lo oriental”, “los musulmanes” no es algo fácil, estos tópicos se han prestado a generalizaciones, mitificaciones y categorizaciones ligeras pero cargadas de significados políticos que han definido a estas entidades en términos esenciales, negativos, cuando no amenazantes. Este tipo de pensamiento orientalista está vigente y se actualiza en numerosos casos, como la migración y los análisis de conflictos en la región. A esta forma de pensamiento se oponen los análisis contextualizados que comprenden al islam como una cultura religiosa universal que se desarrolla siempre dentro de contextos históricos y políticos y que por lo tanto debe estudiarse en estos mismos términos. En este sentido, tanto el islamismo, como los reformismos religiosos fundamentalistas (salafi y wahabí) son fenómenos sociopolíticos modernos, que parten de un cúmulo de circunstancias locales donde el sistema colonial y los intereses extranjeros jugaron roles decisivos.

Los flujos migratorios desde Medio Oriente

Los flujos migratorios desde Pakistán hasta Ecuador empiezan a ser visibles a partir de la década del 90, en este momento, el Ecuador era principalmente un lugar de paso dentro de una ruta migratoria hacia países de Norteamérica. Es a partir del año de 2008, con el retiro del requisito de visado, que el número de ingresos de ciudadanos pakistaníes al Ecuador registra un incremento significativo, el mismo que se mantiene hasta 2010, año en que el país cambia de política migratoria y exige el visado para estos ciudadanos al argumentar que existían entradas masivas bajo la modalidad de trata y tráfico de personas. La detención de 2011, que violentó a decenas de migrantes originarios del subcontinente indio, se interpreta como un hecho arbitrario justificado principalmente en lógicas racistas e islamóforas.

Los flujos migratorios de sur a sur como el caso Pakistán - Ecuador se comprenden al considerar la situación en que ambos países se encuentra insertos dentro del orden global actual, un análisis propuesto desde los estudios transnacionales de migración (Rivera, 2007). En este sentido entran en juego varios factores, tanto aquellos que corresponden a la localidad emisora de migrantes (Pakistán) como: las condiciones socioeconómicas, la tradición migratoria; como aquellos que convierten a otras sociedades y Estados (Ecuador) en lugares atractivos de llegada como: las restricciones de entrada desde el norte (Norteamérica y Europa), las facilidades de un arribo sin visa y los contactos previos establecidos con paisanos anteriormente establecidos en este otro sur .

El flujo migratorio pakistaní es un flujo migratorio de carácter económico, principalmente masculino y con una modalidad circular, estas características devienen a su vez de varios factores: 1) el que este modelo de migración cuente con una cierta tradición histórica (forjada desde los años 50 hacia Inglaterra y países del golfo pérsico) 2) el de una división social de los roles de género en que los hombres tienen las principales responsabilidades económicas y las mujeres tienen la obligación de cuidar y guardar la estructura social del hogar manteniéndose en la tierra de origen.

En algunos casos, la migración fuera del país de origen es una experiencia incierta, signada por estadías temporales e inestables, que se dan a partir de la soltería y disponibilidad para viajar y buscarse la vida, esta búsqueda se da con un sentido optimista de libertad y oportunidades.

Los flujos migratorios desde la región del mundo árabe a Ecuador empiezan a fines del siglo XIX, a partir de conflictos económicos y religiosos producidos en las sociedades

de origen. De estos migrantes varias familias logran prosperar económicamente e integrarse a las élites locales (Almeida, 2008; Rodas Ziadé, 2012). En la actualidad la migración desde la región árabe a Quito es un flujo migratorio poco significativo, alimentado principalmente por el modelo de migración en cadena.

Si bien la migración implica alejamiento y ruptura con varias formas de la sociedad de origen, también permite formas de continuidad, que en algunos casos se logran a través del modelo de migración periódica – circular entre el país de origen y el país de llegada. Este modelo, que ha servido para construir proyectos de estabilidad laboral y familiar, presenta un reto a construir la vida entre dos países, entre dos sociedades, entre dos culturas, entre dos economías, vinculando ambas en un proyecto vital transnacional.

Finalmente, la migración iraní hacia el Ecuador es un flujo que se remonta a varias décadas y que habiendo estado conformado en los primeros años principalmente por misioneros religiosos bahais, en los últimos 6 años ha traído a un colectivo de mayoría religiosa musulmana. Este desplazamiento es posible a través de varias circunstancias: un cúmulo de condiciones socioeconómicas que expulsan población en la sociedad de origen, así como redes sociales y contactos previamente establecidos en la nueva sociedad de destino. Todo esto se lleva a cabo en el marco de la geopolítica internacional en que el acercamiento diplomático entre Ecuador e Irán, ha favorecido los flujos migratorios desde la nación persa. Este acercamiento se produjo dentro de un panorama internacional en que Irán intenta hacer frente a los esfuerzos estadounidenses por aislarlo. Las nuevas migraciones han configurado una colonia muy heterogénea en términos de tiempo de estadía en el Ecuador pero también con diversidad religiosa e ideológica.

Lo islámico en el Ecuador

Frente a la imagen negativa y casi peligrosa que parece definir lo islámico en el medio local, los discursos de los creyentes, así como las actividades de promoción y difusión del islam dirigidas desde las mezquitas, se enfocan en intentar desmentir esta imagen, a través de la exposición de aspectos poco conocidos de su religión y argumentando como esta constituye un camino lógico, fácil, conveniente y altamente beneficioso en la vida.

Tanto la venta como el consumo de alcohol son actividades que constituyen una falta a la práctica religiosa de los creyentes musulmanes; estas actividades, para quienes

han sido musulmanes practicantes, han sido posibles a partir de la experiencia migratoria en que se conjugan una serie de factores. En el caso de los negocios de venta de alcohol intervienen: las necesidades económicas del migrante, una red de connacionales bien instalados en este negocio y las facilidades de ser un negocio relativamente independiente y que no requiere muchas habilidades específicas por ejemplo destreza en el uso del español.

El consumo de alcohol, actividad también prohibida por la religión, era una práctica transgresora producida por el medio laboral en que se desempeñaban muchos migrantes, así como su asociación con otros migrantes, lejos de la vigilancia social y familiar. Tanto la venta como el consumo de alcohol era un elemento con el cual la comunidad de la mezquita censuraba a los migrantes extranjeros, principalmente a los pakistaníes.

La venta y consumo de alcohol son actividades que entran en contradicción con los preceptos religiosos de los creyentes musulmanes y que son posibles, según mi análisis, a partir de varias circunstancias de la experiencia migratoria; sin embargo, estos son solo márgenes dentro de los cuales cada creyente decide mantener o relajar la observancia religiosa, en el segundo caso, siempre se contará con explicaciones y acomodos, pues la venta de alcohol es una de las principales actividades en que se insertan muchos grupos migrantes.

En el caso pakistaní estudiado, a partir de la migración el creyente confrontaba dos modelos de interacción entre los géneros, el modelo pakistaní, tradicional en cuanto al género y la familia, caracterizado por la estabilidad, la monogamia y la vivencia de la sexualidad en el espacio privado, y el llamado “estilo ecuatoriano” caracterizado por la inestabilidad, la temporalidad, la permisividad y la poligamia. Ante estos dos modelos contrapuestos pero entre los cuales se movían los migrantes, se podían adoptar igualmente varias estrategias, desde quienes restringían la interacción adoptando modelos de corrección islámicos y quienes se adaptaban a esta “inmoralidad” imperante, conducta a partir de la cual causaban conflictos con los miembros femeninos de las comunidades religiosas.

Los centros y comunidades religiosas islámicas en Quito

La comunidad musulmana de Quito es muy heterogénea y se encuentra estructurada en torno a los tres centros religiosos islámicos de la capital, dentro de los

cuales los creyentes se agrupan y forman comunidades más cercanas según lógicas de afinidad, pero también por razones de doctrina (sunni – shia), por nacionalidad y por lengua.

Cada centro religioso tiene características propias conformadas a través de su historia, su financiamiento y el tipo de conocimiento que imparten; todos ellos se convierten en espacios de expresión de una identidad religiosa islámica tanto para los colectivos migrantes de diversas nacionalidades como para los musulmanes ecuatorianos que se reúnen juntos e interactúan fluidamente. Dentro de estos espacios religiosos la interacción se basaba en los modelos de corrección islámicos, los mismos que restringían el contacto físico, visual y verbal entre miembros de distinto sexo, favoreciendo conductas “recatadas” “pudorosas” “discretas” cubiertas, veladas. Este modelo predominante en los espacios públicos de países del mundo islámico contrastaba con el comportamiento y disposición de los mismos creyentes en los espacios no sagrados, donde cada uno actuaba según sus propias convicciones e interpretación de lo apropiado en el medio local.

Las musulmanas ecuatorianas

Los segmentos femeninos de las mezquitas de Quito están compuestos en su gran mayoría por mujeres musulmanas ecuatorianas, quienes en muchos casos se habían involucrado a partir de su relación con varones musulmanes migrantes.

La conversión, como un momento crítico de ruptura y edificación, encarna una experiencia conflictiva y a veces contradictoria para aquellos nuevos musulmanes que intentan conjugar lo que creen es “el deber ser del musulmán” con muchos comportamientos y tendencias predominantes en la sociedad nacional. Por ejemplo el uso del velo femenino sobre la cabeza se convertía en una experiencia liminar, un rito de paso, que siendo incómodo y cuestionante exteriorizaba y afianzaba entre las conversas la voluntad de asumir una identidad religiosa islámica y distinguirse a partir de ella. Según los imaginarios locales y una lógica esencialista ampliamente difundida en los esquemas de las conversas, esta nueva identidad religiosa excluía y se enfrentaba a “lo ecuatoriano” y a la sociedad nacional.

Shiismo, exclusión y conflictos

Dentro de las comunidades de conversos de ambas mezquitas suníes existen discursos sectarios de estigmatización y rechazo en torno a la fracción shiita. Estos discursos son especialmente acérrimos desde la dirigencia de la mezquita Salam y han calado hondo en los conocimientos del grupo de conversas de este centro religioso debido a la autoridad desde la cual son enunciados.

Los recursos religiosos fundamentalistas y sectarios son a menudo utilizados dentro de pugnas políticas para dividir y movilizar masas en contra de los adversarios, y legitimar la violencia en base a una supuesta purificación con argumentos religiosos. El rechazo sectario del shiismo presente en algunos discursos de nuevas conversas adoctrinadas en esta mezquita no está vinculado a intereses políticos sino a una estrategia de construcción de la identidad, dentro de la cual, los shiitas encarnan un negativo del ideal islámico que la comunidad intentaba forjarse.

Dentro del grupo de los extranjeros suníes la tendencia a rechazar o aceptar al shiismo como islam es diversificada habiendo posiciones afines al wahabismo y otras que aceptan al shiismo como parte legítima de la *ummah* musulmana. Al respecto se ha observado matrimonios entre ambos grupos y la oración conjunta de esos colectivos, en estos casos las diferencias religiosas son salvadas por las afinidades connacionales.

El martirio de Husein, nieto del Profeta, es la principal ocasión en la cual se actualizan los sentimientos de duelo y las diferencias que enfrentaron hace mil cuatrocientos años a dos tendencias en torno a las figuras de Husein y Yazid. En la celebración shiita del día de ashura los grupos shiitas pakistaníes e iraníes se reúnen y realizan la única forma de expresión colectiva y externa de la religión a través de la procesión por una de las calles del norte de Quito.

Este trabajo recoge un esfuerzo investigativo por lograr un acercamiento a varias dinámicas que rodean a unos sujetos migrantes y musulmanes en la ciudad de Quito, colectivos que han enfrentado una avalancha de imágenes y esfuerzos comprometidos de esencialización y prejuicio, especialmente desde que empezara la llamada “guerra contra el terrorismo” pero que se nutren de una antigua tradición orientalista forjada a lo largo de los encuentros coloniales.

Considero que los esquemas y discursos que estigmatizan en torno a la pertenencia islámica y oriental son particularmente lesivos en la coyuntura social y cultural actual, caracterizada por el acercamiento y el encuentro cultural, tanto a través de los medios de comunicación, como a través de las migraciones, replanteándonos el reto de la convivencia con estos “otros” y sus realidades lejanas. En este panorama el trabajo que desarrolle es especialmente pertinente y espero pueda inscribirse dentro de otros esfuerzos por combatir los brotes de islamofobia en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Amézquita Ochoa, Alexander (2009). *Poéticas del desplazamiento: dimensiones culturales de la reinención de la vida en Mujeres Colombianas desplazadas hacia el Ecuador*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Al Andalusí, Iahia ibn Said (2012). *El origen histórico del reformismo wahabí La historia de Arabia Saudita*. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/71376el_origen_historico_del_reformismo_wahabi.html. Visitado en: 10/08/2012
- Al Ashar, Abdul Kader (1990). *Luces sobre el Islam*. Santiago de Chile. Ed Planeta
- Almeida, Mónica (1998). “Los sirio libaneses en el espacio social ecuatoriano, cohesión étnica y asimilación étnica”. En *Íconos: revista de Ciencias Sociales*, N5. Quito, Ecuador: FLACSO - Sede Ecuador.
- Alonso Meneses, Guillermo (2002). “Inmigrantes Extranjeros en Barcelona”. En *Migración Internacional e Identidades Cambiantes*. Angiano Téllez M. E. y Hernández Madrid M. J. (ed.) D. R. EL Colegio de Michoacán, A.C. 89-120
- Az-Zahirí, Seyyed (2011). *Clérigos contra la teocracia. Irán: variaciones revolucionarias. El debate teológico-político en Irán*. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/60533-iran_variaciones_revolucionarias.html. Visitado en: 15/08/2012
- Ballard, Roger (1987). “The political economy of migration: Pakistan, Britain, and the Middle East”. En *Migrants, Workers and the Social Order*. Eades, Jeremy (ed). London: Tavistock. 17-41
- Bhutto, Benazir (2008). *Reconciliación: el Islam, la Democracia y el mundo Occidental*. Bogotá: Norma.
- Carmona, Alfonso (1995). “Los nuevos mudéjares”. En *Comunidades islámicas en Europa*. Abumalham Montserrat (Comp.). Madrid: Ed Trotta. 49-60
- CDPI (2000). *Preguntas y respuestas sobre el Islam y los musulmanes*. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/18431-preguntas_y_respuestas_sobre_el_islam_y_los_musulmanes.html. Visitado en 10/01/2013
- Comunidad Bahaí del Ecuador (2013a). *Estadísticas*. Disponible en: <http://www.bahaiecuador.org/index.php/estadisticas.html>. Visitado en: 11/09/2012
- Comunidad Bahaí del Ecuador (2013b). *Historia Nacional Bahá'í*. Disponible en: <http://www.bahaiecuador.org/index.php/historia-nacional-bahai.html>. Visitado en: 11/09/2012

- Comunidad Bahá'í del Ecuador (2013c). *Principios espirituales*. Disponible en <http://www.bahaiecuador.org/index.php/principios-basicos-y-practicas.html>. Visitado en: 11/09/2012
- Comunidad Internacional Bahai (2013). *¿Cuántos bahá'ís hay en todo el mundo?* Disponible en <http://www.bahai.com/losbahais/pag13.htm>. Visitado en: 14/12/2012
- Elias, Jamal (2002). *El Islam*. Madrid: Ed. Akal.
- Escudero Hanif (2012). "Una reflexión sobre el mercado Halal en España". Disponible en: <http://www.webislam.com/articulos/78844-una-reflexion-sobre-el-mercado-halal-en-espana.html>. Fecha de acceso: 28/10/2012
- Farhi, Farideh (s/f). "Tehran's perspective on Iran-Latin American Relations". En *Iran in Latin America: threat or "Axis of annoyance"?* Cynthia Arnson , Haleh Esfandiari y Adam Stubits (editores). Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars. 25-33
- Freier, Feline (2011). *Crossing the Atlantic in search of new destinations: Contemporary African migration to Latin America*. Londres: London School of Economics and Political Science.
- Ghasarian, Christian (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Del Sol
- Gazdar, Haris (2003). *A review of migration issues in Pakistan*. Ponencia presentada en: Regional Conference on Migration, Development and Pro-Poor Policy Choices in Asia. Organizada por: Refugee and Migratory Movements Research Unit, Bangladesh, and the Department for International Development, UK, realized in June 2003 in Dhaka, Bangladesh. Disponible en: http://www.eldis.org/vfile/upload/1/document/0903/Dhaka_CP_4.pdf. Visitado en 05/06/2012
- Glick Schiller, Nina (2003). "The centrality of Ethnography in the Study of Transnational Migration". En: *American Arrivals. Anthropology Engages the New Immigration*. Foner Nancy (Ed). Nuevo México: School of American Research. 99-128
- Guber, Rosana (2004). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Ediciones Paidós. 328 p.
- Hashmi, Sohail (2004). "Wahhabiyya" en *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Editada por Richard C. Martin por Macmillan Reference USA
- Hernández Basante, Katty (2005). *Sexualidades Afroserranas: identidades y relaciones de género estudio de caso*. Quito: Abya - Yala.
- Imemc.org (2013). *'Espero ser enterrado en mi hogar, Isdod'*. Disponible en: <http://palestinalibre.org/articulo.php?a=43878>. Visitado en: 02/02/2013
- INEC (2010). Censo de Población y Vivienda

- Khader, Bichara (1995). "La inmigración magrebí frente al racismo". En *Comunidades islámicas en Europa*. Abumalham Montserrat (Comp.). Madrid: Ed Trotta. 295-308
- Killian, Caitlin (2003). *The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair*. *Gender and Society*, Vol. 17, No. 4 (Aug., 2003), pp. 567-590
- La información (2013). Disponible en: http://noticias.lainformacion.com/economia-negocios-y-finanzas/energia-nuclear/inflacion-desempleo-y-vivienda-centran-el-primer-debate-electoral-en-iran_VJ0I9fERgfPYMyaAS322E4/. Fecha de acceso: 19/06/2013
- Lynch, Marc (2013). *Iran's popularity in the Arab world is way down, but sectarianism is on the rise*. Disponible en http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/03/07/tehran_tanking_arab_sectarianism?page=full. Visitado en 7/03/2013
- Lacomba, Joan (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. España: Los Libros de la Catarata.
- López García y Bravo López (2008). "Visiones del Islam y la inmigración musulmana: un intento de clasificación". En *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*. García Joaquín y Lacomba Joan (editores). Barcelona: Ediciones Bellatierra. pp 811-832
- Mamdani, Mahmood (2002). *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism*. En *American Anthropologist* 104 (3). 766-775
- Mendieta, Eduardo (2006). "Ni orientalismo ni occidentalismo". En *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. n.5 p. 67
- Montúfar, César (s/f). "Recent diplomatic developments between Ecuador and Iran: a gesture of Sovereign Affirmation or Lukewarm Geopolitical Alignment?" En: *Iran in Latin America: threat or "Axis of annoyance"?* Cynthia Arnson, Haleh Esfandiari y Adam Stubits (editores). Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars. 101-113
- Muhammad, Omar (2008) "*Shiafobia: la islamofobia de la que nunca se habla*". Disponible en: <http://foro.webislam.com/archive/index.php/t-9785.html>. Visitado en 18/10/2012
- Nair, Sami (2010). *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Círculo de lectores: Galaxia Gutenberg.
- Oehmichen, Cristina (2005). *Identidad, Género y Relaciones Interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma de México.

- Prado, Abdennur (2008a). *El salafismo está en auge. Ser salafí en Europa es como pertenecer a una tribu urbana, con sus códigos y mecanismos de grupo*. Fuente: El Periódico. En webislam: http://www.webislam.com/articulos/34091-el_salafismo_esta_en_auge.html. Visitado en: 05/12/2012
- Prado, Abdennur (2008b). *Ni radical ni progresista: musulmán a secas*. Fuente: Blog Abdennur Prado. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/32956-ni_radical_ni_progresista_musulman_a_secas.html. Visitado en: 05/12/2012
- Prado, Abdennur (2008c). *Sufismo orientalista y estrategias interpretativas. Contrapunto sobre la hermenéutica feminista del Corán*. Fuente: Blog Abdennur Prado. Disponible: http://www.webislam.com/articulos/33810-sufismo_orientalista_y_estrategias_interpretativas.html. Visitado en: 05/12/2012
- Prado, Abdennur (2010). *El lenguaje político del Corán: democracia, pluralismo y justicia social en el Islam*. Madrid: Popular.
- Prado, Abdennur (2011a). *La manipulación del islam por parte del Estado*. Fragmentos del capítulo tercero del libro Los retos del islam ante el siglo XXI (ed. Popular 2011). Fuente: Blog Abdennur Prado . Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/65033-la_manipulacion_del_islam_por_parte_del_estado.html. Visitado en: 05/12/2012
- Prado, Abdennur (2011b). *Islam e inmigración en España*. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/61277-islam_e_inmigracion_en_espana.html. Visitado en: 30/12/2012
- Predelli Line, Nyhagen (2004). *Interpreting Gender in Islam, a case of study of immigrant muslim woman in Oslo, Norway*. En Gender and Society, vol 18, No 4, Agosto 2004. 473 – 493
- Pries, Ludger (2002). “*Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación*”. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31205105>. Visitado en: 05/05/2012
- Rivera, Liliana (2007). *Repensando el estudio de las migraciones contemporáneas en las ciencias sociales: algunas contribuciones desde la perspectiva transnacional*, en Migraciones Internacionales, Aldo Panfichi (editor). Lima: Fondo editorial de la universidad católica del Perú. 19-37
- Rodas Ziadé, Fadia Paola (2012). *Discriminación y luchas de poder entre "baisanos": identidad étnica y estrategias de integración social de la colonia libanesa de Guayaquil*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Saba, Mahmmud y Hirschkind, Charles (2004). “*Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia*”. En Íconos: revista de Ciencias Sociales. N. 20. Quito, Ecuador: FLACSO - Sede Ecuador. PP.: 128 – 135
- Said, Edward W (2005). *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate.

- Said, Edward W (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Said, Edward W (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Saint Upery, Marc (2001). "*Choque de civilizaciones*", *fundamentalismo islámico y Geopolítica de la nueva Guerra Fría*. En: Íconos: Revista de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador: FLACSO - Sede Ecuador. n.12. 6-12
- Saint Upery, Marc (2011). Las dimensiones de la revolución democrática árabe. En revista *Nueva Sociedad* Buenos Aires, Argentina, n° 232, 4-16
- SENAMI – FLACSO (2008). Generación de base de información y conocimiento sobre movilidad humana en Ecuador”
- Scheper Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin Llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Shiiteneews (2011). *Top Shia Ayatollah Severely Condemned Top Saudi Sunni Mufti's Anti-Shia Statements*. Disponible en: <http://www.shiiteneews.com/index.php/iran/2894-op-shia-ayatollah-severely-condemned-top-saudi-sunni-muftis-anti-shia-statements->
_ Visitado en 10/01/2013
- Suquillo Juan (2002). "*Islam in Ecuador*". Disponible en: <http://www.centroislamico.org.ec/d32.htm>. Visitado en: 22/11/2011
- Tamayo, Juan José (2009). *Islam: cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.
- The Change Institute (2009). "the pakistani muslim community in England". Disponible en: <http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20120919132719/http://www.communities.gov.uk/documents/communities/pdf/1170952.pdf>
- The royal islamic strategic studies centre (2009). *The 500 most influential muslims*. First edition. John Esposito e Ibrahim Kalin (editores). Disponible en: <http://www.yale.edu/worldfellows/fellows/documents/500MostInfluentialMuslims.pdf>. Visitado en: 20/01/2013
- Tibi, Bassam (2003). "Los inmigrantes musulmanes en Europa, entre el euro-islam y el gueto". En *¿Europa musulmana o euro-islam?: Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. AlSayyad Nezar y Castells Manuel (coord.) Madrid: Alianza. 55-80
- Vacas Oleas, José Sebastián (2008). *La conversión y la mezquita: Una etnografía sobre los conversos al Islam en Ecuador*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Humanas. Tesis para optar por el grado de Antropólogo.
- Valenzuela, Javier (2012). *Crónica del Nuevo Oriente Próximo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Webislam (2011) "*Historia del Wahabismo Una ideología contra las escuelas jurídicas*". Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/64863-historia_del_wahabismo.html. Visitado en 15/10/2012

Wiegers, Gerard (2004). "Ibadat" en *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Editada por Richard C. Martin por Macmillan Reference USA

Wolf, Eric (1951). The social organization of Mecca and the Origins of Islam. *Southwestern Journal of Anthropology*. Volume 7, number 4. 329-352

LISTA DE ENTREVISTADOS

Migrantes Musulmanes

1. Said, entrevista, 20/05/2011, cafetería en el centro histórico de Quito
2. Necip, entrevista, 06/06/2012, Restaurante de Bapu
3. Fazil, entrevista, 22/10/2011, Universidad Católica del Ecuador
4. Safiya, entrevista, 28/04/2012, restaurante de la entrevistada
5. Nadir, entrevista, 29/07/2012, local del entrevistado
6. Abú Bakar, entrevista, 10/12/2011, Restaurante de Bapu
7. Maher Saad, entrevista, 22/05/012, Universidad Católica del Ecuador
8. Maher Saad, entrevista, 06/01/2013, Universidad Politécnica Salesiana
9. Ibrahim, entrevista, 15/12/2012, Hogar del Entrevistado
10. Dariush, entrevista, 7/10/2012, Norte de Quito
11. Shirin, entrevista, 01/11/2012, Norte de Quito
12. Neda, entrevista 12/10/2012, Norte de Quito
13. Reza, entrevista 10/06/2012, local de comida
14. Ramin, entrevista 11/06/2011, local de comida
15. Javad, entrevista 2/06/2012, local de cervezas
16. Nazanin y Farnaz, entrevista, 17/05/2012, COPEI
17. Omar, entrevista, 14/08/2012, cafetería norte de Quito

Musulmanas Ecuatorianas

18. Roxane, entrevista, 20/07/2012 hogar de la entrevistada
19. Amira, entrevista, 18/07/2012 norte de Quito
20. Nuri, entrevista, 10/05/2012, norte de Quito
21. Yasmine, entrevista, 10/10/2012 COPEI
22. Paty Al Alamat, entrevista, 15/05/2012, hogar de la entrevistada

23. Marc Saint Upery, entrevista, 18/04/2013, hogar del entrevistado

Líderes religiosos

Fajar Al Alamat, presidente del Centro Cultural Islámico Khaled ibn Al Walid, entrevista, 15/05/2012, hogar del entrevistado

Mohammed Sabbah, ex presidente del Centro Cultural Islámico Khaled ibn Al Walid, entrevista, 04/05/2012, oficina del entrevistado

Clérigo Shiita, entrevista, 19/01/2012, COPEI

Ali Mirjalili, sheij del COPEI, entrevista, 19/01/2012, COPEI

Funcionarios de ministerios y consulados

Cristian Paula, entrevista, 20/04/2012, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos (MJDHC)

Raul Mora Bowen, cónsul de Pakistan, entrevista, 29/04/2012, Consulado de Pakistán

Funcionario X (identidad protegida), entrevista, norte de Quito