REVISTA CASTALIA 41 | SEGUNDO SEMESTRE 2023 | pp. 49-64
ISSN: 0719-8051. https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/index

Islam y ética. El giro afectivo como clave de interpretación de la vida cotidiana de los musulmanes en Chile[1]

Pablo Andrés Álvarez Cabello[2]

Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

RESUMEN

El objetivo de este artículo es describir las emociones que el islam estimula en los musulmanes como una serie de normas éticas vinculadas con el cuerpo y las relaciones con los demás con el fin de interpretar la vida cotidiana de los musulmanes chilenos en el marco del giro afectivo de las ciencias sociales. Con un enfoque etnográfico, se realizó trabajo de campo en Viña del Mar y Santiago, y se sostuvieron diversas entrevistas con personas que profesan la religión islámica. El principal hallazgo de esta investigación es la diversidad de vivencias cotidianas de los musulmanes y la relevancia constante del cuerpo y los cuidados que este conlleva en sus vidas cotidianas.

Palabras clave: Islam, Forma-de-vida, Vida cotidiana, Cuerpo.

Islam and ethics. The affective turn as a key of interpretation for Muslims daily life in Chile

ABSTRACT

This article aims to describe the emotions Islam stimulates in Muslims as a series of ethical norms concerning the body and relationships with others. As a key of interpretation for Muslims daily life in Chile, we use affective turn of the Social Sciences framework. With an ethnographic approach, fieldwork was conducted in Viña del Mar and Santiago, and several interviews were held with people who profess the Islamic religion. The main finding of this research is the diversity of daily experiences of Muslims and the constant relevance of body and the care it entails in their daily lives.

Keywords: Islam, Form-of-life, Daily life, Body.

DOI: 10.25074/07198051.41.2602

Artículo recibido: 18/11/2023

Artículo aceptado: 22/12/2023

[1] El articulo deriva de la tesis doctoral titulada "Musulmanes y musulmanas en Chile. Vida cotidiana de quienes profesan el islam en Santiago de Chile en el siglo XX". Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

[2] Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Académico Escuela de Historia Universidad Diego Portales. Código ORCID: https://orcid.org/0009-0006-6789-7790. Correo electrónico: pablo.alvarez@udp.cl.

REVISTA CASTALIA 41 | SEGUNDO SEMESTRE 2023 | pp. 49-64
ISSN: 0719-8051. https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/index

INTRODUCCIÓN

En un país donde se es minoría, resulta difícil ser musulmán para los hombres y las mujeres que profesan esta religión que tantos prejuicios despierta. La vida cotidiana representa un desafío: para las mujeres, el de no atraer las miradas inquisitivas y evitar los comentarios malintencionados; para los hombres, enfrentar las bromas y las largas explicaciones relativas a no comer cerdo o no beber alcohol, por ejemplo. Muchos musulmanes racionalizan su fe y su conversión, es decir, sienten que deben justificar racionalmente su adscripción religiosa. Sin embargo, en esta religión hay algo muy significativo con relación a la manifestación corporal de la fe que aquí nos proponemos explorar. Nos referimos a que las formas de interiorizar y sentir la espiritualidad, la conexión interior y exterior con la fe se manifiestan como una forma de afectos que las ciencias sociales pueden interpretar en el marco del llamado giro afectivo. Suscribimos a lo que señalan elocuentemente John Esposito y Dalia Mogahed (2007), quienes, ante la pregunta de quiénes son los musulmanes, responden que hay una gran diversidad de realidades locales y que no se puede entender la categoría "musulmán" como monolítica o universal. Por lo tanto, este artículo pretende indagar sobre esta identidad en la realidad local chilena de los creyentes del islam.

Baruch Spinoza (1984) señaló: "Llamo Servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones; en efecto, el hombre, sometido a las afecciones, no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tan grande que le obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor" (p. 189). Como vemos, el pensamiento de Spinoza que hoy ha sido retomado por pensadoras/es como Sarah Ahmed (2015) y Frédéric Lordon (2018) es opuesto al pensamiento cartesiano, en el sentido de que para el neerlandés se es sujeto en cuanto a que se siente, no solo en cuanto a que se piense. Desde esta perspectiva, los sujetos estaríamos en estado de servidumbre respecto de los afectos del cuerpo sensible. Butler (2018) sigue un camino similar al señalar que parte de la condición humana es la desposesión, es decir, el hecho de que somos sensibles, sufrimos, enfermamos y morimos, pero todo aquello lo compartimos con nuestros semejantes.

Históricamente, el pensamiento occidental ha tendido a jerarquizar la racionalidad por sobre las emociones, o como dice Sara Ahmed (2015): "el modelo darwiniano de las emociones sugiere que estas no solo están 'por debajo' sino 'por detrás' del hombre/humano, como señal de una época antigua y más primitiva" (p. 22). Esta jerarquía en donde las emociones están por debajo de la razón también implica que las mismas emociones entran en el juego de las jerarquías, por ejemplo, atribuir "blandura" a los políticos. El riesgo de la "mano blanda", como señala la misma autora, es parte de las políticas de las emociones contemporáneas. Hay emociones elevadas y otras más bajas, algunas cultivadas y otras descontroladas, es decir, las emociones estarían entreveradas con el afianzamiento de la jerarquía social (Ahmed, 2015).

En ese sentido, el amor romántico, como pasión elevada y cultivada, por ejemplo, se ha atribuido históricamente a Occidente. En contraste, la violencia y el fanatismo se les ha atribuido históricamente a los orientales. Al respecto, el antropólogo británico Jack Goody al cuestionar esta presunción relativa a que ciertas instituciones, valores y emociones sean monopolio occidental, centra su análisis en la cuestión del amor romántico como diferente del amor genérico. Para este antropólogo, este reclamo de monopolio y exclusividad es parte de lo que él denomina el "robo de la historia" por parte de Europa (Goody, 2011, p. 283).

Para Ahmed, es más bien el cuerpo de los sujetos y de los colectivos el custodio de las emociones. Desde esta perspectiva, las emociones son relacionales; están estrechamente vinculadas a la racionalidad, no se le oponen. Asimismo, implican un lenguaje en el que el cuerpo está involucrado, es decir, comunicamos emociones con él. El que estas sean relacionales significa que no residen en un cuerpo o individuo, sino que circulan en las relaciones entre los sujetos. Es por esto por lo que también se puede hablar de una economía de las emociones o, como Ahmed (2015) dice, "economías efectivas". Aunque evidentemente, las emociones están íntimamente relacionadas con las subjetividades, la autora es crítica con la psicologización de las mismas dando a entender que si decimos subjetivo, queremos decir relacional (Ahmed, 2015). No hay un afuera y un adentro, no poseemos a las emociones, sino que en la economía de las emociones estas circulan entre nosotros. Podemos hablar, entonces, de una ontología relacional, ya que los afectos no son estados estáticos, sino procesos dinámicos (Mühlhoff y Slaby, 2018). Como señala Leonor Arfuch (2016), si los sentimientos son personales, las emociones son sociales, son pre-personales, son no conscientes y suponen una experiencia de la intensidad que no puede realizarse plenamente en el lenguaje.

Desde la perspectiva descrita, podemos entender que atribuimos ciertas emociones a ciertos grupos de individuos de acuerdo con la historia. Un ejemplo que Ahmed (2015) toca es el del miedo a ciertos grupos sociales, indicando al respecto que el objeto del miedo estaría sobredeterminado por dicha atribución social de la emoción (p. 105). El mundo musulmán no ha estado exento de esta lógica. Así, emociones como el miedo, atribuidas a la relación con los musulmanes[3], es parte de lo que estaría en juego en nuestras

[3] Edward Said (2005), en su libro *Cubriendo el Islam,* ha logrado vincular el miedo de Occidente al islam en el contexto de la revolución iraní de 1979. Gran parte de los estudios sobre islamofobia señalan que son los atentados del 11 de septiembre de 2001 el catalizador del miedo occidental hacia el islam. Véase, por ejemplo, Aziz (2022). Esta autora, que es académica de derecho, señala que a partir de esa fecha los musulmanes en Estados Unidos pasaron de ser percibidos racialmente como ambiguos a convertirse en una amenaza racial. Kumar (2012) indica que a partir de 2001 ha habido un nuevo mccarthysmo desde el cual los neoconservadores se han empeñado en perseguir a los musulmanes en la opinión pública. Kazi (2019), por su parte, analiza lo que ella identifica como un exceso de cobertura hacia la supuesta amenaza musulmana después de los atentados en ese país, París y Londres y lo vincula con el desarrollo de los acontecimientos geopolíticos posteriores. Para esta autora, el surgimiento del miedo hacia el musulmán está ligado con el diseño del arquetipo de un buen musulmán en el marco del neoliberalismo, uno que debe ser un ciudadano patriota y consumista. En Europa, los atentados en Londres, Madrid y París también exacerbaron el miedo al musulmán, pero también han incidido en la generación de nuevos tropos antimusulmán el pasado colonial europeo y el advenimiento de una extrema derecha antiinmigración. Campean, por ejemplo, las ideas del gran reemplazo, muy extendidas

sociedades, es decir, es un efecto histórico de la idea de que hay un choque de civilizaciones en el que Occidente está del lado de la racionalidad y el islam del lado de las pasiones desenfrenadas y el fanatismo.

En esta misma línea, Judith Butler (2010) se pregunta por la problemática del duelo. ¿Por qué lloramos algunas vidas y no otras? Esta interrogante, que aborda en su libro *Marcos de guerra: Las vidas lloradas,* le surgieron a raíz de la publicación de imágenes de las torturas en la cárcel de Abu Ghraib en 2003, en las se ven a soldados estadounidenses torturando cruelmente a soldados iraquíes. Butler también aborda el asunto de la cárcel de Guantánamo, un lugar que ha permitido a los Estados Unidos evadir la legislación internacional y encarcelar, sin procedimientos judiciales, a supuestos terroristas. La autora señala que el argumento que usó la administración estadounidense es que esos presos, así como los enfermos mentales, desconocen el beneficio que implica encerrarlos de forma indefinida. Esto significa que el Estado hace uso de la soberanía a contrapelo del estado de derecho.

Estas detenciones no significan una circunstancia excepcional, sino más bien el medio por el cual lo excepcional se convierte en una norma naturalizada (Butler, 2006, p. 97). Con ello la autora advierte la necesidad de preguntarnos si efectivamente son solo determinados actos cometidos por extremistas islámicos lo que se considera fuera de los límites de la razón establecidos por el discurso civilizatorio de Occidente o si, más bien, las creencias y prácticas del islam se han vuelto un signo de enfermedad mental, en la medida en que se apartan de las normas hegemónicas de la racionalidad occidental (Butler, 2006, p. 103). Incluso, la autora señala que, en esta historia progresiva en donde hay pueblos "avanzados" y otros "atrasados", Occidente se sitúa como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valorados, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas y de duelo cuando se pierden, no así la de los "otros" (Butler, 2010, p. 177).

Las emociones que nos despiertan unos y otros, como dice Ahmed, están sobredeterminadas por la historia, el contexto y las relaciones sociales que las modelan. No sentimos lo mismo por un musulmán que por un europeo, esto ha quedado de sobra ejemplificado en la guerra de Ucrania, frente a la cual periodistas de Estados Unidos y Europa han señalado que esta guerra en el este de Europa no se asemeja a otras porque involucra a gente rubia (White, 2022).

Ahora bien, para David Le Breton (2021) el cuerpo también cumple un rol en estas distinciones. Al respecto, el autor señala que el cuerpo contemporáneo, "que es el resultado del declive de las tradiciones populares y del advenimiento del individualismo occidental, establece la frontera entre un individuo y otro, así como el cierre del sujeto sobre sí mismo" (p. 33). De tal manera, redescubrir el cuerpo en las ciencias sociales es

en la extrema derecha europea. Esto es que, ante la baja natalidad europea, los musulmanes estarían empeñados en reemplazar a los europeos blancos con sus altas tasas de natalidad, lo que los lleva a hablar de genocidio blanco. Véase al respecto Mudde (2021), Traverso (2018) y Bravo (2012).

también redescubrir que el afuera y el adentro del sujeto son parte de una antropología cartesiana (metafísica cartesiana, me atrevo a decir) que se nos revela, hoy en día, como un error.

La salud del cuerpo es fundamental para los musulmanes. Todas sus obligaciones implican una ética del cuerpo, en el sentido de que nada debe dañarlo, hay que evitar los peligros y cuidarlo de todo lo que deteriore la salud. Así como no se puede beber alcohol o consumir drogas, tampoco debe asumirse responsabilidades que amenacen la integridad física (Aramesh, 2009). Debemos aclarar que la ética en el islam está íntimamente ligada a la ley positiva (*fiqh*), pero además, el desarrollo de una ciencia de la ética está especialmente vinculada con la historia de la religión islámica y tiene diferentes sinónimos: "ciencia de las disposiciones innatas" ('*ilm al-akhlaq*), "ciencias del comportamiento" ('*ilm al-suluk*) o "ciencia del misticismo" ('*ilm al-tasawwuf*).

Aun así, es el derecho islámico el que contiene las normas éticas por las que se deben regir los musulmanes. Este derecho tiene al *fiqh* como la ley positiva y a la *shari'a* como las normas reveladas, ambas inseparables (Moosa, 2005). Algo que ha ocupado a los pensadores musulmanes desde hace siglos es la relación entre el cuerpo corpóreo y el alma incorpórea (Moosa, 2017). Para Alshboul (2012), no hay un alma sumada a la sensación de la vida que te vincula con el universo, hay solo cuerpo y, dentro de él, la conciencia de ser algo separado, porque cuerpo-espíritu-mente pertenecen al creador (*Allah)* y no es propiedad del ser humano, por lo que es sagrado.

El antropólogo Irfan Ahmad (2017) señala que, contrario a lo que se cree tradicionalmente en Occidente, el islam y la crítica racional no son excluyentes, por el contrario, en esta religión la crítica es permanente. Ahora bien, para este autor la razón no es autónoma, es decir, no basta con decir que una persona es crítica, se deben examinar los objetivos éticos y políticos de la crítica (Ahmad, 2017, p. 17) y fijar la mirada en la vida cotidiana de los sujetos para observar su racionalidad. Para Ahmad, si la ilustración separó la razón del cuerpo de los sujetos, ese no ha sido el caso en el islam, en el cual razón y crítica inmanente están relacionadas con las emociones y el cuerpo. Los musulmanes son racionales, como cualquier otro sujeto, y el islam, como religión y como cuerpo de doctrinas, invita, incita y promueve la crítica, pero no es una crítica anclada en la racionalidad cartesiana, sin cuerpo. En su vida cotidiana, los musulmanes actúan de acuerdo con preceptos religiosos, evaluando cómo deben moverse, actuar y relacionarse.

En este artículo reflexionaremos respecto de esta dimensión de los afectos, cuestión que se vincula con el cuerpo de los sujetos y la vida cotidiana de musulmanes en Chile. El objetivo que se persigue es describir las emociones que despierta el islam en quienes profesan la fe musulmana como una serie de normas éticas en relación con el cuerpo y sus relaciones con los demás. Esto con el propósito de realizar una interpretación de la vida cotidiana de las y los musulmanes chilenos en el marco del giro afectivo de las ciencias sociales

MARCO METODOLÓGICO

Este trabajo es de carácter cualitativo con un enfoque etnográfico, es decir, el foco está puesto en la reflexividad del investigador. El trabajo de campo se realizó entre 2021 y 2022, en el marco de una investigación para obtener el grado de doctor. Los nombres de los entrevistados han sido alterados para resguardar su identidad. La investigación llevó a cabo en dos comunidades musulmanas de Chile, en Santiago y Viña del Mar. Se realizaron 18 entrevistas en forma de relatos de vida a musulmanes con una duración, cada una, de dos horas en promedio. Se entrevistaron a 12 hombres y 6 mujeres; 11 de ellos conversos y 7 nativos (de familia musulmana). Dentro de este segundo grupo, algunos son migrantes musulmanes llegados de Medio Oriente. Se realizó, también, observación participante con un enfoque etnográfico en ambas comunidades entre 2021 y 2022. Con esto nos referimos a que tuvimos la oportunidad de observar actividades cotidianas en las mezquitas de ambas ciudades en distintos momentos. Acercarnos a las situaciones que viven las personas, sus vivencias y afectaciones, a través de sus narraciones, con sus significados del mundo y sentidos de vida (Guarín-Jurado, 2017, p. 56), era lo que queríamos obtener.

Optamos por un enfoque biográfico, en el que más que entrevistas preferimos comenzar con algunas preguntas para abrir las conversaciones y dejar que el resto del proceso siguiera el camino de la conversación. Como señala Daniel Bertaux (2005), el recurso de los relatos de vida se encuentra inserto dentro de la indagación etnosociológica, en la que conforma una peculiar forma de entrevista (p. 15) en la que el sujeto narra sus experiencias vividas. Para esto, resulta clave la empatía con el sujeto entrevistado por parte del investigador. Dentro de los objetivos más importantes de las investigaciones cualitativas, la empatía cognitiva es necesaria para que el investigador logre entender cómo sus entrevistados ven el mundo y a sí mismos (Small y McCrory, 2022, p. 23). Así, el "espacio biográfico", que va más allá de los géneros discursivos, puede dar cuenta de las expresiones multifacéticas de los afectos (Arfuch, 2016, p. 247).

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN: RAMADÁN, CUERPO Y AFECTOS

Ramadán y su ruptura con el tiempo secular

El ayuno del mes del Ramadán es ciertamente la obligación más física que los musulmanes experimentan en su cotidianidad. La intensidad corporal que este implica se ve recompensada con dones después de la muerte. Y es que todos los pilares del islam implican un esfuerzo, tanto físico como espiritual, para ordenar la vida del creyente (Kung, 2019, p. 152). De esta manera, tanto el cuerpo como el espíritu se ven involucrados en la práctica religiosa.

Ramadán es un período especial de piedad: es el mes sagrado donde la piedad es mucho más que solo ayunar. En su transcurso, Dios recompensa a los creyentes más generosos y perdona sus pecados; las puertas del cielo están abiertas y las del infierno, cerradas (Schielke, 2009, p. 526). El antropólogo Samuli Schielke (2009), que ha hecho un extenso trabajo de campo en Egipto, señala que la práctica del ayuno del Ramadán en jóvenes de

una villa del norte de Egipto se caracteriza por la ambivalencia. Por una parte, está la piedad, exigida por los movimientos salafistas[4], y por la otra, las exigencias de la vida cotidiana (Schielke, 2010). Una práctica que le sorprendió, por ejemplo, es que los jóvenes jugaran fútbol, en horas de alto calor y sin haber ingerido nada. Esta es una experiencia de ejercicio extenuante, que no solo les sirve para pasar el tiempo, sino también para socializar y divertirse, dos aspectos relevantes del período de Ramadán para los egipcios. Esta observación nos muestra que la forma de asumir el ayuno en ese período depende en gran parte de las experiencias de los sujetos en los distintos contextos.

Camila, ingeniera de unos 30 años, convertida hacía poco cuando conversamos, nos señaló que para ella todo es una experiencia nueva y que aprender a ayunar en Ramadán en Chile requería mucho esfuerzo. Camila se convirtió al islam durante un viaje a España. En el sur de ese país conoció a un grupo de mujeres musulmanas que vivían en comunidad en Andalucía y eso le encantó. Vivió con ellas e hizo su *shahada*[5] dentro de la comunidad, por lo que siempre estuvo acompañada. Ahora estaba de vuelta en Chile, tratando de sobrellevar esa experiencia sola. Para todo musulmán, el ayuno requiere un esfuerzo físico importante; durante las horas de luz del mes de Ramadán no se puede tomar ningún alimento, ni sólido ni líquido, y no se debe tener contacto sexual.

El calendario musulmán es lunar, al contrario del occidental, que es solar, por lo que la cantidad de días entre ambos no coincide. De ahí que en los últimos años el Ramadán haya coincidido con los días finales de marzo y mediados de abril, es decir, en una época en que, en Santiago de Chile, al menos, todavía hace calor, por lo que no beber agua durante el día es arduo, explican muchos de nuestros entrevistados. Para Camila, vivir el ayuno acompañada es muy distinto que vivirlo sola.

Para muchos musulmanes el ayuno durante el Ramadán es una época de retiro espiritual en la que el tiempo se rompe, ya que el esfuerzo de no beber ni comer los hace querer evitar el mundo cotidiano. El sociólogo chileno Daniel Chernilo (2021) señala que la secularización es un rasgo que identifica a las sociedades modernas y que se hace distintivo a través del prisma de la inestabilidad reflexiva. Es decir, los órdenes normativos

[4] La corriente salafista es un movimiento político-religioso que nace en Oriente Medio a raíz del choque que significó el colonialismo europeo. *Salaf* significa antepasados y hace referencia también a los primeros musulmanes. Los movimientos salafistas pretenden volver a la piedad de los antepasados o de los primeros musulmanes. Comúnmente se los relaciona con el fundamentalismo, sin embargo, es un error vincular los movimientos radicales o tradicionalistas islámicos con este, cuyo origen está en los Estados Unidos del siglo XIX. La idea conductora de los movimientos salafistas es la de volver a los principios que rigieron a la *Umma* (comunidad de creyentes) cuando el profeta Muhammad estaba vivo; no es un rechazo a la modernidad, ni un intento por volver al pasado. Hay una gran diversidad de movimientos salafistas, no todos pueden relacionarse con el radicalismo y el terrorismo. Los primeros movimientos, a finales del siglo XIX, eran más bien intelectuales y religiosos. En el siglo XX, con la lucha anticolonial, evolucionaron hacia lo que se conoce como el Islam político o islamismo, es decir, movimientos que apostaban por una relación más estrecha entre la religión y el Estado moderno. El nacimiento de los grupos islamistas radicales o violentos se da a partir de la persecución que sufrieron estos grupos religiosos durante las dictaduras nacionalistas postcoloniales, por ejemplo, durante la dictadura de Gamal Abdel Nasser en Egipto (1954-1970). Al respecto ver Esposito (2006) y Ramadán (2000).

[5] *Shahada* es la profesión de fe, es un acto performativo en el que el creyente declara: No hay más Dios que Dios y Mahoma es su profeta. Con ese acto queda acreditada su fe.

de la sociedad se autonomizan y uno de ellos es el de la temporalización de la experiencia histórica (Chernilo, 2021, p. 101). Esto implica que la forma en que percibimos el tiempo funciona en un orden normativo autónomo de otros órdenes, como el de la racionalización o el de la politización. El corolario de esto es que el mundo moderno se ha autonomizado respecto del pasado, lo que provoca un quiebre con este y vuelve incierto al futuro (Chernilo, 2021, p. 113). En el mundo moderno, el tiempo secular exige inmediatez y rapidez, por eso para un musulmán el Ramadán implica una ruptura con ese tiempo secular.

David Le Breton (2021) señala que la vida cotidiana es un refugio asegurado, un lugar de coordenadas tranquilizadoras, donde el cuerpo tiene una disposición precisa en los rituales que marca la rutina (p. 150). Esta familiaridad de la vida cotidiana, donde el cuerpo se mueve con precisión, se ve desestructurada por el Ramadán. El caso de Ramiro, que se convirtió al islam siendo inmigrante en España, retrata este desfase cuando explica que él sigue el Ramadán solo y lo molesto que le resulta, desde que volvió a vivir a Chile, tener que explicar las razones de su ayuno o el motivo por el que no bebe alcohol ni come cerdo.

Ética del cuerpo del islam

La barba en los hombres es sinónimo del islam, tal como lo resalta el importante académico John Esposito. Pero, aunque muchos musulmanes se dejan la barba en honor al profeta, otros no lo consideran un requisito religioso. Sin embargo, desde el 11 de septiembre de 2001 muchos comenzaron a afeitarse para no ser vinculados al extremismo (Esposito, 2004). Como señaló Said, migrante árabe de unos 40 años, en Chile hay más libertad que en ciertas partes del Medio Oriente para llevar la barba larga, ya que en países como Irak hacerlo es sinónimo de extremismo, aunque en Chile termina siendo sinónimo de explicaciones. Ahmed, musulmán nativo de unos 60 años, relata que algunos hombres y mujeres prefieren vivir con cierto recato, porque "es cansador tener que explicarse constantemente". Para Malek, joven converso de unos 25 años, llevar la barba significó un problema con su colegio, cuando se convirtió siendo adolescente.

Said nos indica que mientras vivía su adolescencia en Irak, en el contexto de la ocupación estadounidense, siendo él ateo, comenzó a sentir un dolor en el cuerpo que no se pudo explicar. Relata que sintió que algo le entró al corazón, lo que lo llevó a consultar doctores y a ser examinado en hospitales. Al tiempo, un amigo le recomendó que fuera a ver a una persona que curaba simplemente rezando. Escéptico, fue. El sanador no lo tocó, solo se sentó a su lado a rezar el Corán. Mientras duró su letanía, Said se sintió mal, tuvo dolores en todo el cuerpo y cuando el sanador terminó, necesitó de su ayuda para levantarse y se sintió abatido. Después de esa experiencia, sintió que la medicina era el Corán. Dice que le pidió a Dios una respuesta y que esa experiencia fue una revelación. Desde ahí decidió seguir el camino de la religión islámica, tenía 19 años. A los 30 llegó a Chile, donde tiene una esposa y vive hace más de diez años.

Lo que llama la atención de este relato de revelación religiosa es que fue una experiencia corporal, como explicamos más arriba. Las obligaciones cotidianas del islam implican un esfuerzo físico, por lo tanto, entregarse a la vida religiosa bajo esta creencia no significa

un alivio o un relajo físico, no conlleva un desprendimiento del ser corporal para entregarse al ser espiritual, ambas cosas están entrelazadas. El dolor y el sufrimiento que experimentaba Said puede deberse a la ausencia de sentido. Él vivía en Irak, antes de la invasión de Estados Unidos, durante la dictadura de Sadam Husein, contexto en el que los hombres religiosos no eran bien vistos. Said explica que su familia, que ahora vive en Jordania, era musulmana por costumbre y cultura, y que seguía las obligaciones, aunque no era tan creyentes, pero que sus padres le dieron la libertad a él y a sus hermanos de seguir un camino propio. Luego tuvo la revelación espiritual, a la vez que corporal, narrada, en la que se reencuentra con la fe. Posteriormente migra a Chile, donde es un miembro muy activo en la comunidad musulmana de Santiago y en el marco de la cual se mantiene en contacto con jóvenes conversos. Aquí no ha tenido nuevos dolores corporales. La libertad religiosa, que él mismo señala percibir en Chile, le ha permitido sentir en plenitud su fe y no volver a sentir esos dolores. El cuerpo, como sinónimo de individualidad, se manifiesta en la revelación religiosa, y la libertad de culto garantiza un cuerpo dedicado a la forma de vida que su creencia le marca.

En el islam, todo musulmán tiene la obligación de la *yihad,* un vocablo que tiene pésimas connotaciones en Occidente por su vinculación con actos terroristas gracias a las películas de Hollywood. Sin embargo, *yihad* significa "esfuerzo": el esfuerzo en la vía de Dios, y su asociación con la "guerra santa" data de la época de las cruzadas. En términos amplios *yihad* es el esfuerzo físico y moral que el creyente debe desarrollar para ser un buen musulmán (Mailló, 1999, p. 263). Este esfuerzo físico implica domar el cuerpo, evitar las tentaciones, no beber alcohol, no comer cerdo, no drogarse, orar cinco veces al día y ayunar en Ramadán. Todo eso tiene corolarios esotéricos, internos, místicos, etc.; el musulmán debe entender las razones de estos esfuerzos y siente la recompensa de ello. Said, en este sentido, dejó de sentir dolor y ahora dedica parte de su vida a la fe. Igualmente, todos los entrevistados señalaron que el esfuerzo del ayuno en Ramadán tiene grandes beneficios. Algunos explicaron que está comprobado científicamente que ayunar es bueno, incluso hoy está de moda el ayuno intermitente, como dijo Ibrahim. Otros comentaron que la recompensa es interior; sienten un enorme confort y serenidad al momento de romper el ayuno cada noche. El esfuerzo, esa *yihad* interior de cada musulmán, tanto física como espiritual, tiene sus recompensas.

Lorena, conversa de unos 25 años, explica que una de las cosas que le molestan de la sociedad chilena y latinoamericana es su excesiva sexualización. Para ella, el islam la libera de esa carga. Claudia cuenta que su profesora de religión en la mezquita usa *nicab*[6] y agrega:

Le preguntábamos por qué ella usa *nicab* y le preguntamos: "¿Pero por qué usted decidió usar *nicab*?" Y ella decía: "Yo decidí usar nicab porque a mí me violentaba que a mí el hombre en la calle me mirara. Entonces yo decido taparme, pero no es porque mi marido

[6] Tipo de velo, muy usado en la región del golfo Pérsico, que cubre la totalidad de la cabeza y deja al descubierto solo los ojos. Sobre las diferencias entre vestimentas tradicionales femeninas en el islam ver Shelton (2020).

me haya dicho 'Oye, tápate. No quiero que nadie te mire'". No. Ella decide usarla. Entonces como hay mujeres que les gusta, no sé, mostrar todo para que las miren o simplemente porque a ellas les agrada, uno decide taparse.

Sofía, conversa de unos 25 años, agregó a lo dicho por su amiga Lorena, lo siguiente:

Es verdad, ella decía que era porque se sentía violentada…, o sea, que no le gustaba que alguien la mirara como con esa, como mirada de deseo, así como que pasa desapercibida. Y eso es la decisión que había tomado y bueno, además, obviamente, la decisión con Dios, porque igual a nosotras el Corán dice que las mujeres tienen que ocupar el velo con las personas que no son parte de su familia. Pero yo he escuchado muchas académicas, incluso islámicas, que dicen que también está sujeto a interpretación. Hay personas que deciden no usarlo y no sienten que están más o menos cerca de Dios también. Eso es importante.

Evitar las miradas de los hombres es parte de la cotidianidad de las mujeres musulmanas. El sentirse cómodas usando velo porque les permite alejarse de las miradas es parte de las formas de desenvolverse en la vida cotidiana. Como señala Goffman (2019), los sujetos realizamos una performance, es decir, actuamos frente a los demás para proyectar nuestra identidad. En este juego escénico, es relevante lo que los sujetos conciben de sí mismos y lo que esperamos que los otros perciban de nosotros. Esta perspectiva teatral de las relaciones sociales cotidianas es muy productiva para entender la forma en que los musulmanes actúan en sociedades donde son minoría, como en Chile, pero las mujeres tienen una carga mayor, porque deben sortear las miradas que las sexualizan y las miradas inquisitivas que cuestionan su religión.

Salvador, hombre de unos 50 años y converso al islam, cuando le preguntamos qué era el islam para él, dijo: "El islam es algo que siento acá", apuntando al corazón. Salvador es hijo de familia de clase alta, se convirtió en un viaje a los Estados Unidos y tiene un doctorado en ciencias políticas, pero nos indica el corazón cuando le preguntamos por el islam. No apuntó a la cabeza, señaló al corazón, mostrando que para él representa algo distinto a una buena idea o una teoría, no es simplemente algo cautivador en el sentido estético, es algo que le colma el corazón.

Valeria, mujer musulmana nativa, académica, también con un grado de doctora, señaló: "Cuando paso por períodos de baja estoy perdiendo algo que también sé cuando he estado en momentos de mayor práctica que me enriquecen. Pero bueno, así voy y vengo con mi práctica, pero mi corazón se mantiene musulmán". Nuevamente destaca la alusión al corazón: el cuerpo se hace presente en la forma en que las y los musulmanes experimentan el islam.

Hacia una ética islámica

"Para mí el islam es una ética de vida": tal es la respuesta de Vanesa, mujer de unos 45 años, conversa, ante la pregunta de qué es el islam para ella. La alusión a una ética aplicada a la vida cotidiana tiene una relación más directa con los afectos que con verse

afectado. En esta ontología relacional que son los afectos esta es parte del proceso que los moviliza (Mühlhoff y Slaby, 2018).

El pensador italiano Giorgio Agamben (2011) realiza un análisis del efecto de las reglas monásticas que rigen a los cenobios medievales en las vidas de quienes integraban las comunidades monacales. El sentido de estas reglas y del oficio era crear un sistema donde la vida y la normativa se transforman en una sola cosa. En el sintagma forma-de-vida, que resume este sistema, lo decisivo es que las reglas son un *koinós bíos*, una vida común (Agamben, 2011, p. 89), es decir, lo relevante es que no es un sistema individual, sino que implica una relación con la comunidad, con los otros. Así, una forma de vida es el conjunto de reglas constitutivas que la definen, por lo que regla y vida se funden. Esa forma de vida a la que hizo referencia Vanesa es un conjunto de normas que rigen el comportamiento del musulmán y su relación con los demás.

Omar, joven musulmán converso, dijo al respecto:

Normalmente en Occidente se tiene el concepto de religión, ¿cierto?, de religión como un hecho de una serie de prácticas ceremoniales o que tienen que ver con el credo, pero el islam no es una religión dentro de ese concepto, sino que más bien se prefiere utilizar la palabra en árabe *din*, que significa un modo o una forma de vida. Entonces el islam, más que una serie de prácticas religiosas, que se hacen en tiempos determinados y de formas determinadas, es un modo de vida. ¿Por qué?, porque el mismo Corán, y la misma *sunna*, que son las fuentes principales del islam, llevan al musulmán, a la musulmana, a poder ponerlas en práctica en su vida. Pero en ese sentido no existe como una separación entre "Ya, mira, esta es mi vida religiosa, cuando yo voy al templo cierto, y esta es mi vida normal cuando yo ya no estoy haciendo cosas religiosas", sino que el musulmán es musulmán las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana, porque busca aplicar todos los aspectos del islam en su vida. Es como un modo de vida, se integran en ese sentido.

Esta forma del musulmán de verse afectado, en que la religión y sus normas de vida rigen las veinticuatro horas del día, implica una relación con el cuerpo, con la sociedad, con el prójimo, muy estrecha. Su religión no es algo íntimo, es algo integrado en todos los aspectos de la vida del musulmán.

Malek, octogenario musulmán de una histórica familia ligada al islam en Chile, dice:

Significa [el islam] muchas cosas. Es un modo de vida. El ser musulmán, el islam, en una palabra, me indica cómo vivir. Dios, dice en el Corán, ha puesto a nuestro servicio la humanidad entera, los ríos, los mares, los árboles con sus frutos, los animales diversos para que de algunos nos alimentemos, la leche, la carne. Toda esta generosidad celestial, divina, no es dada a nosotros con un solo compromiso de nuestra parte, de creer en un solo dios, la creencia de un solo dios, que no hay otro, que no tiene socios. Entonces, el islam es un modo de vida, es una manera de conducirnos de acuerdo a las leyes que el Corán, que es el libro sagrado […]. Entonces, el islam, en buenas cuentas, es un modo de vida que ordena al ser humano conducirse de acuerdo a las leyes divinas, sin agredir a la

naturaleza, sin agredir a su hermano, al vecino, y viviendo solamente para agradecer a dios de todos los regalos que nos ha dado. Yo estoy muy contento de ser musulmán, soy orgulloso de mi ascendencia, orgulloso de mis padres, tanto de mi madre como de mi padre, de mis abuelos.

El orgullo de conducir su vida con arreglo a las normas de la religión islámica es una forma de afecto muy presente en los musulmanes con los que pudimos conversar.

CONCLUSIONES

Consideramos que hemos cumplido el objetivo de describir las emociones que estimula el islam en los creyentes para interpretar la vida cotidiana de los musulmanes chilenos en el marco del giro afectivo. A través de diversos testimonios hemos podido dar cuenta de la diversidad de vivencias de estos y cómo sus experiencias cotidianas se vinculan con una ética del cuerpo y de las relaciones con los demás.

Pudimos ver, a partir de los testimonios de diversos musulmanes, que existe una estrecha relación entre el islam, el cuerpo y los afectos. Para los musulmanes, aquello se traduce en desafíos y posibilidades. Desafíos como sobrellevar lo extenuante del ayuno, evitar las miradas, llevar la barba masculina y evitar todo lo que dañe la salud. Pero también implica posibilidades, porque usar el velo permite alejarse de las miradas masculinas o porque la libertad religiosa de Chile permite a algunos hombres usar la barba larga, a diferencia de lo que pasa en otras partes del mundo. Vivir el islam en Chile implica orgullo, como dijo Mohammed, orgullo por conducir la vida de acuerdo con normas de respeto a los demás porque la recompensa es grande.

Las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectado. Estas se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas, dice Sara Ahmed (2015). El cuerpo, las relaciones y la intimidad de la religión se ven afectados por lo que movilizan las normas del islam. La ética de vida, la forma-de-vida, que representa el islam para nuestros entrevistados implica, por lo tanto, una ética de los afectos. La apertura al otro, sentir el cuerpo, desafiar el ritmo de la vida cotidiana, el dolor, el hambre, el orgullo, el regocijo, etc., son emociones que el islam moviliza en los musulmanes.

Lo más revelador de esta investigación ha sido el poder constatar la diversidad de formas de vida que el islam presenta en Chile y de vivencias y obstáculos que los musulmanes deben sortear cotidianamente. Sin embargo, para todos ellos su creencia representa una ética del cuidado de sí y de las relaciones con los demás y esta guía sus vidas. El sintagma forma-de-vida de Agamben (2011) permite describir muy bien lo que estas normas éticas significan para los musulmanes: una vida en la que las reglas se funden con la cotidianidad.

Resulta pertinente señalar que los musulmanes agrupan a una gran diversidad de personas. Hemos podido recoger el testimonio de hombres y mujeres de diversos grupos etarios, migrantes y chilenos conversos, pero no por ello podemos afirmar que el resultado de esta investigación sea representativa de todos los musulmanes en Chile. Esperamos que haya más interés en investigarlos en nuestro país para profundizar estos resultados.

Durante el proceso del trabajo de campo hubo muchos otros creyentes que decidieron no dar su testimonio; algunos prefieren no avivar los prejuicios que pesan sobre ellos. Este 2024 se realizará un nuevo censo de la población en Chile y una de las preguntas que se agregarán será sobre la adscripción religiosa. Los resultados pueden resultar muy valiosos para diseñar futuras investigaciones sobre los musulmanes chilenos.

REFERENCIAS

Agamben, G. (2011). *Altísima pobreza:Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ahmad, I. (2017). *Religion as critique: Islamic critical thinking from Mecca to the Marketplace*. Chapel Hill: North Carolina University Press.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

Alshboul, A. (2012). La cultura del cuerpo en el islam (nacimiento y muerte del cuerpo y la circuncisión). *Nómadas, Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 34(2). https://www.redalyc.org/pdf/181/18126057012.pdf

Aramesh, K. (2009). The ownership of human body: An Islamic perspective. *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, 2(4). https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3713940/

Arfuch, L. (2016). El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, 24, 245-254. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=606066848013

Aziz, S. (2022) *The racial Muslim: When racism quashes religious freedom.* Oakland: University of California Press.

Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: Perspectivas etnosociológicas*. Barcelona: Bellaterra.

Bravo, F. (2012) *Casa ajena: Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellatera.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2018). *Los sentidos del sujeto*. Buenos Aires: Ecléctica.

Chernilo, D. (2021). *Sociología filosófica: Ensayos sobre normatividad social*. Santiago de Chile: LOM.

Esposito, J. (2004). *El islam: 94 preguntas*. Madrid: Alianza.

Esposito, J. (2006). *Islam:Pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Buenos Aires: Paidós.

Esposito, J. y Mogahed, D. (2007). *Who speaks for Islam: What a billion muslims really think*. Nueva York: Gallup.

Goffman, E. (2019). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Akal.

Guarín-Jurado, G. (2017). Una aproximación a una metodología sociohistórica. *Eleuthera* 16, 54-65. https://doi.org/10.17151/10.17151/eleu.2017.16.4

Kumar, D. (2012) *Islamophobia an the politics of empire*. Chicago: Haymarket.

Küng, H. (2019). *El islam: Historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.

Lordon, F. (2018). La *sociedad de los afectos: Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Mailló, F. (1999). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.

Moosa, E. (2017). Interface of science and jurisprudence: Dissonant gazes at the body in modern Muslim ethics. En T. Peters, M. Iqbal y S. N. Haq (Eds.), *In God, life, and the cosmos: Christian and Islamic perspectives* (pp. 351-378). Londres: Routledge.

Moosa, E. (2005). *Muslim ethics?* En W. Schweiker (Ed.), The Blackwell companion to religious ethics (pp. 237-243). Oxford: Blackwell.

Mudde, Cas (2021). *La extrema derecha hoy*. Buenos Aires: Paidós.

Mühlhoff, R. y Slaby, J. (2018) *Immersion at work: Affect and power in post-Fordist work cultures.* En B. Röttger-Rössler y J. Slaby, J., *Affect in relation: Families, places, technologies.* Nueva York: Routledge.

Ramadan, T. (2000). *El reformismo musulmán desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Said, E. (2005). *Cubriendo el islam: Cómo los medios de comunicación influyen en nuestra visión del mundo.* Madrid: Debate.

Schielke, S. (2009). Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), S24-S40. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01540.x

Schielke, S. (2010). Second thoughts about the anthropology of islam, or how to make sense schemes in everyday life. Zentrum Moderner Orient working papers, 2. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-322336

Shelton, J. (2020). ¿Burka, hiyab o niqab? Aprende a diferenciar los velos islámicos. *Deutsche Welle*, 28 de julio. https://www.dw.com/es/burka-hiyab-o-niqab-aprenda-a-diferenciar-los-velos-isl%C3%A1micos/g-54290441

Small, M. L. y McCrory, J. (2022). *Qualitative literacy a guide to evaluating ethnographic and interview research*. Oakland: California University Press.

Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Sarpe.

Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Kazi, N. (2019), Islamophobia, Race, and Global Politics, New York: Rowman and Littlefield.

White, Nadine (2022) El sesgo racial en la cobertura de los medios occidentales sobre Ucrania es vergonzoso. En: Independent en español. 15 de marzo 2022. https://www.independentespanol.com/opinion/rusia-ucrania-racismo-guerra-prejuicios-b2036645.html

Le Breton, David (2021). Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Prometeo.