

No des tu amor, sino a Allah¹

**Prácticas de acompañamiento y seguridad emocional entre mujeres de
comunidades musulmanas en México**

Do not give your love, but Allah

*Practices of Support, and Emotional Security among Women in Muslim
Communities in Mexico*

Recibido: 13-12-2024

Aprobado: 03-06-2025

Samantha Leyva Cortés
Instituto Politécnico Nacional
Ciudad de México, México
samanthaleyva@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4793-4698

¹ *Sheik al Alawi*



Resumen

Este artículo examina cómo las prácticas espirituales y comunitarias dentro del islam en México operan como fuentes de cuidado, acompañamiento y seguridad emocional para mujeres. A partir de una etnografía desarrollada entre 2015 y 2024 con una comunidad musulmana en la Ciudad de México y otra en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, se analiza cómo este pensamiento religioso espiritual es apropiado como un marco espiritual y social que ofrece certeza y seguridad socioemocional. El análisis se inscribe dentro del giro afectivo, retomando herramientas conceptuales de Sara Ahmed, e interpretando la experiencia sagrada desde su dimensión emocional y corporal. Asimismo, a partir de Mari Luz Esteban, se observa la agencia de las mujeres musulmanas en la creación de espacios seguros y redes de apoyo que no solo se limitan a mujeres musulmanas, sino que también se extienden a otras mujeres, lo que favorece la construcción de comunidades emocionales articuladas desde una visión islamizada.

Palabras clave: Islam, participación de la mujer, ayuda mutua, solidaridad social, México.

Abstract

This article examines how spiritual and community-based practices within Islam in Mexico function as sources of care, companionship, and emotional security for women. Based on ethnographic research conducted between 2015 and 2024 with one Muslim community in Mexico City and another in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, the study analyzes how this spiritual-religious worldview is embraced as a framework that provides social and emotional certainty. The analysis is framed within the affective turn, drawing on conceptual tools from Sara Ahmed and interpreting sacred experience through its emotional and embodied dimensions. In addition, following Mari Luz Esteban, the article highlights the agency of Muslim women in creating safe spaces and support networks that extend beyond Muslim women themselves, contributing to the construction of emotional communities shaped by an Islamized vision.

Keywords: Islam, Women, Social Support Networks, Emotional Security, Emotional Communities; Mexico.

Introducción

Dijeron que tu voz no debería ser escuchada
necesitamos una mujer sin sonido
entonces le pregunté a mi dios
Señor, ¿yo cuento?
y él me respondió rápidamente
levanta la voz y grita
(Al Wassif, 2019, párr. 1)

En contextos atravesados por violencias estructurales y simbólicas, las experiencias corporales, emocionales y afectivas de las mujeres adquieren un papel central para comprender sus procesos de reconfiguración identitaria y espiritual. Como lo señala James Jasper, “las emociones y nuestros cuerpos, incluidos nuestras diversas percepciones sensoriales, forman parte de contextos en la medida que desde éste accionamos y contribuimos al entorno junto con diversas formas de materialización de la vida social” (citado en Peláez & Flores, 2022, p. 6). En este sentido, el islam se vive y *se pone* en el cuerpo, mediante un proceso de aprendizaje e *in-corporación* que atraviesa lo sensorial, lo emocional y lo corporal (Leyva Cortés, 2020). Desde esta perspectiva, el artículo analiza cómo el islam —particularmente en sus expresiones comunitarias en México— ha funcionado como una fuente de seguridad emocional y reconstrucción del sentido para las mujeres que han decidido acercarse a esta interpretación sagrada.

Si bien las religiones, las interpretaciones en torno a lo sagrado o los discursos espirituales han sido cuestionadas ejercer prácticas violentas y formas de opresión hacia mujeres y a las personas con diversas identidades sexogenéricas, actualmente, también han ofrecido, en ciertos casos, espacios de contención y acompañamiento, como lo han mostrado investigaciones recientes sobre colectivas de creyentes feministas (Arellano et al., 2022) o comunidades de acogida para disidencias sexuales (Mazariegos Herrera, 2024). En este sentido, el islam, frecuentemente descrito desde visiones esencialistas, aparece, en los relatos de sus practicantes, como una alternativa que reconfigura todos los aspectos de su vida.

Por lo anterior, a través de un enfoque que articula el giro afectivo (Ahmed, 2015), este texto busca mostrar cómo el islam se convierte en una experiencia significativa, individual y

colectivamente en la vida de mujeres que lo abrazan, a través de la organización de redes de apoyo y acompañamiento, brindando seguridad y certeza para posicionarlas al interior de su comunidad. Desde esta perspectiva, es posible comprender que las propias prácticas islámicas operan como mecanismos de cuidado y protección, especialmente hacia las mujeres. En este contexto, ellas construyen redes de apoyo, solidaridad y reciprocidad (Esteban, 2018) desde una visión islamizada. Estas redes no solo acompañan a las mujeres en el estudio y la profundización del islam, sino que también les permiten organizarse para difundir un mensaje de paz y amor.

Retomando a Sara Ahmed (2015), el islam puede ser entendido como un espacio que afecta emocional y socialmente a sus practicantes. Su ejercicio cotidiano produce una sensación de seguridad emocional sustentada en discursos, prácticas y redes de apoyo –tanto formales como informales– que no solo son eficaces para generar entornos seguros donde las personas se sientan confiadas (Anton, 2013, p. 77), sino que también configuran un sentido de pertenencia e identificación con el islam a través de prácticas sociales y afectivas, para crear comunidades emocionales (Rosenwein, como se citó en Medina Brener, 2015).

A través de mi trabajo de campo, iniciado en 2015, derivado de mi tesis doctoral, con una comunidad shia² en la Ciudad de México y extendido desde 2020 a tres comunidades musulmanas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, he observado cómo las mujeres buscan afirmarse dentro de sus comunidades, tomando el islam como principal sustento ideológico. La intención de analizar estas comunidades se debe, en gran medida, a que son espacios con una importante diversidad religioso-espiritual, aunado al crecimiento del islam en ambos lugares, aunque resulta paradójico que la asistencia a ellos no sea especialmente numerosa.

Un hallazgo relevante de este análisis es que, más allá de las diferencias interpretativas entre sunna, shia o ahmadía³, son las propias mujeres musulmanas quienes han creado, a partir del

² El islam shia, a diferencia que la sunna es la tradición del profeta a partir de la descendencia consanguínea. En el caso de la Ciudad de México, son shia duodecimanos, es decir, creen en la guía y el martirio de doce imames, quienes murieron trágicamente, excepto el doceavo, quien entró en ocultación hasta el fin de los tiempos. Esta es la principal diferencia entre la práctica sunnita y shi'ita.

³ El islam ahmadía es una interpretación del islam que promueve la unificación y no la división en diferentes líneas de interpretación.

islam, un espacio de seguridad emocional, acompañando también a las nuevas creyentes en su proceso de aprendizaje y adhesión, para desarrollar comunidades emocionales.

No des tu amor, sino a Allah, fragmento de un poema del maestro sufí Al-Alawi⁴ que da título a este texto, expresa que el único el amor supremo es hacia la divinidad. De tal forma, si esta idea refleja que no existe amor más grande que el que se debe sentir hacia *Allah*, ¿qué brinda el islam a las mujeres que lo convierte en una alternativa capaz de ofrecer certezas y seguridad emocional, incluso en contextos donde ciertos discursos occidentales lo presentan como una religión de violencia y control?

A raíz de lo anterior, en este artículo se propone mostrar cómo el islam puede configurarse como un espacio seguro, enfatizando la relevancia de la articulación entre lo emocional, lo cotidiano y las experiencias religioso-espirituales (Vargas y Mazariegos, 2023), a partir de la generación de dinámicas de cuidado y acompañamiento. Dichas prácticas se orientan a establecer certezas y formas de seguridad socioemocional centradas en el amor supremo hacia la divinidad.

Para este trabajo, se realizaron entrevistas semiestructuradas a ocho mujeres que, en su vida adulta, han decidido unirse a comunidades musulmanas en México. En la Ciudad de México se entrevistó a cinco mujeres —tres shias y dos sunnas—; mientras que, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, se conversó con tres mujeres, dos de ellas sunnas de origen tsotsil-chamula y una mujer de la comunidad ahmadía casada con un hombre chamula. Las edades de las participantes oscilan entre los 22 y 35 años, sus trayectorias incluyen el activismo, el estudio universitario, el empleo asalariado y el trabajo doméstico. En este caso particular, estas mujeres no solo participan activamente en espacios centrales del islam en San Cristóbal de Las Casas, sino que también han mantenido vínculos con practicantes extranjeros provenientes de España y Turquía. Esto cobra relevancia en una ciudad marcada por la pluralidad religiosa y por formas de resistencia vinculadas a lo étnico. Cabe señalar que, aunque estas mujeres no son identificadas socialmente como indígenas, algunas de ellas retoman la categoría como parte de una estrategia de posicionamiento político y comunitario, resignificándola desde su experiencia y agencia.

⁴ El sufismo es otra línea de interpretación espiritual del islam.

A pesar de las diferencias regionales, étnicas y doctrinales, todas comparten una elección consciente de ser parte de la comunidad de creyentes desde una convicción personal. Es importante mencionar que, de acuerdo con el análisis etnográfico, –más allá de las líneas interpretativas específicas– es el discurso islámico y su relación con la divinidad la fuente de sentido y protección.

La etnografía se desarrolló en dos etapas y espacios comunitarios musulmanes en México: entre 2015 a 2020 con la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), en la Ciudad de México, y entre 2020 y 2024 en la Mezquita Imam Malik, ubicada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En la primera etapa, se participó semanalmente en reuniones, actividades educativas y conmemoraciones del calendario islámico organizadas por la AMMI.

A partir de mi presencia para aprender sobre el islam shia, se realizaron entrevistas semiestructuradas a siete mujeres mexicanas y musulmanas que decidieron *abrazar el islam*⁵, es decir, que no nacieron dentro de esta interpretación sagrada. La selección fue por su asistencia y disposición para compartir experiencias personales, además de su trabajo activo al interior de la comunidad. Cabe señalar que las comunidades en estos espacios son reducidas y que, por motivos de seguridad, se han cambiado los nombres de las interlocutoras.

Las entrevistas abordaron temas relacionados a las prácticas musulmanas desde su experiencia como mujeres mexicanas y musulmanas. Este enfoque permitió identificar las circunstancias que las atraviesan, dado que, como mujeres, creyentes y musulmanas, se encuentran en un espacio donde aún son una minoría, aunado a los estereotipos alrededor de esta interpretación de lo sagrado. Sin embargo, esta situación les ha permitido generar redes de apoyo entre mujeres, basadas en los principios del islam, ofreciendo apoyo mutuo sin la obligación de ser musulmanas.

Durante la segunda etapa, el trabajo se enfocó en la observación participante en la Mezquita Imam Malik, especialmente durante las oraciones del viernes, prestando atención a la dinámica en el área destinada a mujeres. En este espacio, se sostuvo interacción informal con tres mujeres conversas de origen chamula, practicantes activas dentro de la comunidad. Las

⁵ Dentro del islam shia no es usado el concepto de conversión, más bien, se hace referencia a *abrazar el islam*.

observaciones permitieron identificar elementos clave sobre la apropiación del espacio religioso espiritual y las formas de socialización entre mujeres.

El análisis de la información se realizó a partir de los relatos de las participantes, centrados principalmente en su papel como mujeres y musulmanas al interior de sus comunidades, poniendo énfasis en la comprensión de las prácticas que les permiten adherirse a la comunidad y al mismo tiempo, posicionarse en su interior. Cabe señalar que los hallazgos presentados, especialmente los correspondientes al trabajo de campo realizado en San Cristóbal de Las Casas, forman parte de una investigación en desarrollo. Esta etapa constituye un proceso etnográfico aún abierto, por lo que los resultados aquí expuestos son aproximaciones preliminares dentro de un proyecto más amplio sobre prácticas el trabajo de las mujeres al interior de sus comunidades.

El artículo se estructura en cuatro apartados. En el primero, *Las mujeres y el islam*, se aborda de manera general la construcción de la visión sobre las mujeres musulmanas, desde la teoría hasta la práctica, con énfasis en los arquetipos tradicionales y las relecturas propuestas por las hermenéuticas feministas islámicas. La segunda sección titulada *Un mapeo de prácticas y vínculos comunitarios entre Ciudad de México y Chiapas* muestra las actividades que se desarrollan en dos comunidades musulmanas, especialmente, las interacciones sociales que surgen entre mujeres de diversas comunidades musulmanas, con el objetivo de mostrar que, más allá de las líneas de interpretación, las practicantes coinciden en la percepción de seguridad emocional. Dichas prácticas serán analizadas en el tercer apartado *Cuidarse en la fe: Mujeres musulmanas y seguridad emocional*, donde el discurso formal del islam, aunado al trabajo informal de las mujeres a través de redes de apoyo y solidaridad generan *sensaciones de seguridad y pertenencia*. Finalmente, el cuarto apartado ofrece algunas reflexiones de cierre encaminadas a mostrar que la noción de seguridad socioemocional es gracias al trabajo activo de las mujeres sustentado en los valores del islam y en el acto de aceptación del orden divino. De tal forma, a partir de su participación constante y de una apropiación situada del islam, ellas generan acciones de cuidado y acompañamiento que responden a sus propias necesidades a partir de una visión islamizada de los cuidados y, por lo tanto, de seguridad socioemocional, contribuyendo al desarrollo de comunidades emocionales.

La mujer y el islam

En la actualidad, ciertas representaciones emanadas de la matriz colonial/euronorteamericana/cristianocéntrica tienden a imponer una visión homogénea de lo que significa ser mujer, ignorando o excluyendo las representaciones femeninas provenientes de otras culturas y estableciendo una supuesta categoría *universal*. Esta mirada ha impactado también la manera en la que se perciben los roles de género en las tradiciones religioso-espirituales no occidentales.

Joan Scott sostiene que, desde una lógica occidental y cristianocéntrica, el trato hacia las mujeres es un elemento central para definir y aceptar las religiones. En el caso de las mujeres musulmanas, estos discursos las han objetivado, presentándolas ya sea como terroristas peligrosas o, en el extremo opuesto, como víctimas de sus parientes varones que las utilizan (Scott, 2020). Además, en la academia y los medios de comunicación, se las ha reducido al estereotipo de la “mujer musulmana con hiyab” (Adlbi Sibai, 2016), lo que no solo borra su lugar en la historia, sino que también niega la capacidad de agencia, limitando al interior de las propias comunidades, su liderazgo (Mahmood, 2019) y perpetuando la imposición de diversos sistemas patriarcales.

A la par, dentro del islam, se encuentran discursos más apegados a la tradición que conciben a la mujer como custodia del honor familiar y la herencia, una visión patriarcal compartida por algunas lecturas judeocristianas, que subordina a las mujeres a los intereses masculinos (Ruiz Figueroa, 2002; Castañeda Reyes, 2004) a través de modelos idealizados. Desde una perspectiva junguiana, los arquetipos son imágenes primordiales que emergen de la fantasía creativa y están presentes en todas las religiones, manifestándose a través de símbolos y metáforas que organizan la realidad en una sociedad (Eliade, 2000; Jung, 2002). En este sentido, Natividad Gutiérrez Chong (1998) señala que estos arquetipos representan símbolos que actúan como modelos de realidad, combinando hechos históricos, mitos, leyendas y creencias religiosas con fantasías, deseos y temores. Esta aproximación conceptual será utilizada para explorar cómo ciertas figuras femeninas del islam son referenciadas como mujeres creyentes, no como modelos teóricos fijos, sino como referentes significativos.

A partir de la psicología analítica de Carl Jung, los arquetipos son modelos simbólicos que habitan el inconsciente colectivo y estructuran nuestra manera de comprender el mundo. Estas imágenes primordiales ofrecen modelos de comportamiento y sentido, que se presentan en distintas culturas a través de figuras míticas, religiosas o literarias. Jean Shinoda Bolen (2012; 2015), desde una perspectiva junguiana y feminista, ha propuesto que las diosas y otras figuras femeninas sagradas funcionan como arquetipos que modelan y definen los comportamientos, en este caso de las mujeres. En este sentido, las figuras femeninas reconocidas como *perfectas* en el islam, Maryam (María madre del profeta Jesús⁶), Jadiya, Fátima y Asia, son percibidas como arquetipos que encarnan ideales de devoción, sabiduría, resistencia y maternidad (Razawi, 2012). Estas figuras además de ocupar un lugar central en los relatos islámicos también son referentes simbólicos para las mujeres musulmanas en espacios donde se llevan a cabo estos procesos de aprendizaje e incorporación del islam.

Asimismo, es importante mencionar que, en el caso de México, derivado de la presencia mayoritaria del catolicismo, la figura de María ha sido retomada como un referente que permite tener puntos de encuentro con el islam. Es decir, en ambas interpretaciones, María es el modelo de madre y mujer piadosa, sin embargo, es en el Corán donde se le menciona un mayor número de ocasiones (Frías Nogales, 2024); de igual forma, su nombre es utilizado como título de una sura⁷, siendo el único apartado en todo el Corán que lleva el nombre de una mujer.

Jadiya, por su parte, antes de concretar su alianza matrimonial con el profeta Muhammad, ya era una mujer influyente, poderosa y adinerada, propietaria de caravanas comerciales, era una mujer con decisión e iniciativa; es considerada un modelo de musulmana ideal por su generosidad, devoción y apoyo incondicional a su esposo. Jadiya fue también la primera mujer en abrazar el islam (Mernissi, 1999). Fátima, hija de Jadiya y Muhammad, es otro

⁶ Para el islam, Jesús es una figura relevante y está presente en el texto coránico, sin embargo, no es visto como hijo de Dios, sino como parte de la línea de profetas, en la cual, Muhammad es el último, es decir, es el sello de los profetas.

⁷ El Corán se estructura en suras y aleyas. Los suras funcionan como capítulos, mientras que las aleyas son unidades discursivas breves pero densas en significado. Aunque su extensión puede ser corta, cada aleya encierra una complejidad simbólica

arquetipo idealizado que conecta con el pasado al encarnar los valores de la madre (Kerenyi & Ortíz-Osés, 1994; Shinoda Bolen, 2012), y, por tanto, de la musulmana perfecta.

Es importante señalar que, según el discurso islámico, durante el periodo previo a las revelaciones coránicas, las mujeres eran objeto de explotación y violencia, en esta narrativa, fue el profeta Muhammad quien les otorgó un nuevo estatus, exaltando el binomio mujer-madre (Razawi, 2012). Dentro de la tradición shia, este reconocimiento se vincula con valores centrales como la maternidad, la piedad y la sumisión al orden divino.

En este sentido, las colaboradoras que participaron en la investigación aluden con frecuencia a Fátima Az-Zahra, destacando su papel como madre de Hasan y Hussein. A través de sus narrativas reflejan el profundo valor espiritual y simbólico que adquiere la maternidad en sus vivencias y en sus prácticas religiosas cotidianas, tal como lo comparte Fátima (16 de enero de 2016), una mujer shia, casada, activa dentro de la comunidad:

Fátima Az-Zahra, fue un ejemplo de entrega y fortaleza, como madre, hija y esposa... la mencionamos con cariño y respeto, sobre todo como madre de Hasan y Hussein. En sus relatos, suelen aparecer frases muy poderosas, como esa que dice que “el paraíso está bajo los pies de las madres”, y que refleja cómo valoran y resignifican el papel no solo de las madres, sino de las mujeres. (Comunicación personal, 16 de enero de 2016)

Si bien dentro del shi'ismo la búsqueda del camino hacia la divinidad se sostiene en el estudio y la reflexión, las fuentes que orientan este proceso han sido, en su mayoría, producidas por varones desde una óptica masculina tradicional. Por un lado, esta literatura permite conocer cómo se construyen los modelos de feminidad dentro del islam y rastrear las interconexiones simbólicas y afectivas entre figuras como Jadiya, Fátima y otras mujeres ejemplares fundamentales para el imaginario shi'ita. Sin embargo, por otro lado, el hecho de que estas obras sean mayoritariamente escritas por hombres plantea interrogantes sobre las posibilidades de las mujeres de generar sus propios discursos dentro de la comunidad. De ahí la importancia de promover relecturas del Corán y de la tradición islámica desde una perspectiva de género, que permita visibilizar voces femeninas y resignificar sus referentes espirituales desde su propia experiencia.

Además de estos discursos tradicionales, un punto relevante es que, aunque el islam es concebido por muchas de sus creyentes como una religión igualitaria, existen otras visiones. Desde las últimas décadas, diversas mujeres musulmanas han desarrollado nuevas formas de participación política y social desde el islam. Algunas pensadoras como Assia Djebar y Fátima Mernissi, aunque se insertan principalmente en debates de los feminismos árabes, han sido tomadas como precursoras por algunas feministas islámicas. Estas autoras, por mencionar algunos nombres, buscan aprovechar el contexto de globalización y transnacionalismo del islam para empoderarse como mujeres y como musulmanas (Cooke, 2001, p. 57).

Por su parte, Lila Abu-Lughod propone comprender las prácticas religiosas de las mujeres musulmanas desde sus propios contextos y términos, evitando interpretaciones que las vean únicamente como víctimas del islam (Abu-Lughod, 2006).

En esta línea, las hermenéuticas islámicas, en clave de género, proponen releer el Corán desde una perspectiva de género. Asma Lamrabet (2001), por ejemplo, plantea un análisis profundo de las aleyas que destacan el rol activo de las mujeres. La autora argumenta que el mensaje original del islam es igualitario, y que ha sido desviado por las interpretaciones masculinas. En este texto, las hermenéuticas se presentan como marco teórico para interpretar algunas dinámicas observadas, aunque las colaboradoras del trabajo de campo no citan directamente a estas autoras, no obstante, mencionan la visión igualitaria del islam, además que no es necesario el uso del concepto feminismo en el islam.

Saba Mahmood, en cambio, no se inscribe dentro del feminismo islámico. Desde una postura crítica en antropología influenciada por Talal Asad, Mahmood problematiza el concepto de agencia. A partir de su investigación con mujeres musulmanas cairotas, sostiene que la agencia no siempre busca reconfigurar los roles de género, más bien, es un compromiso y no una sumisión (Veena Das, como se citó en Mahmood, 2019).

A partir de esta idea, una de las colaboradoras, Amina (12 de noviembre de 2016), una mujer shia, diseñadora, casada y asistente a las actividades de la AMMI, explica lo siguiente:

he visto que, gracias a la participación tan activa de las mujeres dentro de la Asociación, hemos sido nosotras mismas quienes hemos encontrado la forma

de organizarnos y salir adelante. Hemos buscado abrir espacios y proponer maneras de hacer las cosas que nos permitan estar más presentes y ser tomadas en cuenta. Lo digo con toda sinceridad: muchas veces trabajamos igual o hasta más que un hombre musulmán. Y en varias ocasiones lo hemos hecho sin su ayuda. Aun así, no pensamos que esto sea algo que solo nos toque a nosotras o a ellos, porque todo lo que hacemos es parte del compromiso que tenemos como musulmanas y musulmanes; es una responsabilidad compartida. (Comunicación personal, 12 de noviembre de 2016).

Este enfoque permite repensar la agencia de las mujeres musulmanas más allá de los parámetros interpretativos occidentales. Siguiendo esta idea, en el caso de las mujeres shias colaboradoras, figuras como Jadiya y Fátima no son símbolos de resistencia al orden islámico; son, más bien, referentes idealizados de piedad y fortaleza.

Así pues, en el discurso musulmán en México, las mujeres no son actoras pasivas, más bien son agentes activas de su propia historia y desde diversas esferas, han participado activamente en la difusión del mensaje divino. En este contexto, es fundamental incluir en la discusión a la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), una organización que, a través de su trabajo activo, busca posicionar a las mujeres —musulmanas y no musulmanas— promoviendo la reflexión y el conocimiento. Asimismo, las hermanas de la mezquita Imam Malik en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, destacan por su papel activo dentro de la comunidad; por lo cual, las mujeres de ambos espacios visibilizan otras formas de liderazgo desde el islam.

Un mapeo de prácticas y vínculos comunitarios entre Ciudad de México y Chiapas

Plantear una cartografía del islam en México permite examinar las interacciones sociales que surgen entre mujeres de diversas comunidades musulmanas, superando las diferencias interpretativas propias del islam. Este enfoque pretende delinear cómo las prácticas y experiencias de las mujeres musulmanas en México se entrelazan y coexisten, adaptándose al contexto geográfico. Trazar este mapa de relaciones ofrece una visión integral de cómo las mujeres dentro de estas comunidades generan y fortalecen vínculos, construyendo redes de

apoyo y espacios de pertenencia que consolidan su adscripción a la *umma* o comunidad de creyentes, a pesar de ser territorios y feligresías en disputa.

En el escenario musulmán de la Ciudad de México, confluyen comunidades practicantes de diversas escuelas de interpretación de la sunna, como la salafi, además de comunidades sufis, shias y ahmadías. No obstante, dicho crecimiento ha supuesto importantes retos para la consolidación y el fortalecimiento del islam en la Ciudad de México, ya sea, por el desconocimiento general que existe sobre el islam como por las dificultades de practicarlo en un entorno predominantemente católico.

Durante los años ochenta, la ausencia de mezquitas o lugares propios para congregarse llevó a la comunidad musulmana a hacer uso de espacios provisionales, como departamentos rentados por embajadas. Un ejemplo de ello fue el llamado “Club Egipcio”, financiado por la Embajada de Egipto. Más adelante, en los años noventa, Omar Weston, un musulmán británico, inició un grupo de estudio en la Embajada de Pakistán, y en 1994 fundó un pequeño centro en la colonia Del Valle. Este espacio, con el respaldo de las embajadas de Pakistán y Arabia Saudita, sería el antecedente del actual Centro Cultural Islámico de México (CCIM). Para 1998, debido a la creciente afluencia de personas, este lugar resultó insuficiente, por lo que se inauguró una musallah en la calle Musset, en Polanco, con el patrocinio de las mismas embajadas y la incorporación de imanes provenientes del extranjero. Sin embargo, a consecuencia de las distintas interpretaciones del islam y el interés por el control de posicionar una visión del islam como la hegemónica, las distintas posturas y la falta de consenso para resolver desacuerdos derivaron en una ruptura dentro de la comunidad, lo que llevó a la creación del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C. (CECM). (García Linares, 2016; Hernández González, 2009; Leyva Cortés, 2020; Leyva Cortés, en revisión-a; Zeraoui, 2021;).

Diversas corrientes del islam también han echado raíces en México, desde 1987 se encuentra presente la Orden Sufi Jalveti Jerrahi. Además, en 1998, Carlos Rojas pronunció su *shahada* y para el año 2000 fundó el Centro Islámico *Al Hikmah* en San Juan de Aragón, adoptando el nombre como imam Isa Rojas.

Más adelante, en 2003, se produjo otra división dentro de la comunidad musulmana en México, derivada de diferencias en la manera de interpretar y practicar el islam. Esto dio lugar al surgimiento del Centro Salafí de México, identificado con una visión más conservadora y tradicional. Asimismo, aparecieron otros espacios como el Centro Islámico Amir Al-Muminín, el Centro Ahlul Bayt y, en 2012, la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), que promueve la educación islámica y sus valores. Esta asociación brinda espacios de reflexión abiertos a personas de cualquier creencia religiosa, espiritual o sagrada, buscando así fomentar un crecimiento espiritual que estimule el pensamiento crítico dentro del marco de las enseñanzas islámicas (Leyva Cortés, 2020).

En este sentido, la presencia de comunidades musulmanas es significativa en Ciudad de México, sin embargo, el escenario religioso es fragmentado, ya que ciertas comunidades buscan tener el control de los bienes de salvación islámicos.

En el caso específico de las mujeres que han decidido acercarse al islam –independientemente de la línea de interpretación– han encontrado en este discurso sagrado un espacio de seguridad a través de las prácticas islámicas, y esto se manifiesta de manera particular en el uso de la vestimenta. El *hiyab*, como parte de la vestimenta islámica, es una práctica corporal compleja que abarca tanto una dimensión interna como una externa¹³, ambas vinculadas con un compromiso activo hacia la divinidad (Leyva Cortés, 2020).

Habiba (24 de enero de 2016), mujer shia, casada durante una reunión para compartir experiencias sobre el uso del *hiyab*, menciono lo siguiente:

El *hiyab* no es sólo una forma de vestir, es un comportamiento que atañe tanto a hombres como a mujeres. El *hiyab* y la vestimenta islámica debe cubrir, por lo que no debe ser transparente, no debe mostrar la forma del cuerpo, es un deber vestir sobrio para no llamar la atención, esto no es ser poco atractivas ni conservadoras, simplemente es ser una mujer respetable. Si me pongo el velo es porque para mí significa algo, por lo tanto, hablamos de dos dimensiones del *hiyab*, la exterior y la interior, es la que nosotras debemos entender, no sólo somos el exterior, las mujeres debemos cuidarnos, ya que nuestra imagen es el espejo de lo que tenemos dentro, tenemos que proyectar ser una mujer

respetable y que nuestro valor está por dentro. (Notas de diario de campo, 24 de enero de 2016).

En su dimensión externa, lejos de ser un símbolo de opresión, el *hiyab* puede constituir una expresión de identidad y autonomía para las mujeres. Desde la perspectiva de la AMMI, esta prenda también actúa como una protección contra lo que denominan “contaminación simbólica” de la mirada ajena, evitando la percepción de ser afectadas o profanadas por el juicio externo, una forma de contaminación simbólica a menudo inconsciente (Douglas, 1976). Siguiendo esta idea, Fátima (2016), compartió en una entrevista compartió un relato sobre Fátima Az-Zahra: un día, cuando estaba en su casa, entró un hombre ciego. En cuanto lo supo, ella se cubrió con un manto. Alguien le preguntó por qué lo hacía si él no podía verla, y ella respondió: “puede que no me vea, pero sí puede olerme” (Comunicación personal, 16 de enero de 2016). Por lo tanto, la vestimenta tradicional islámica y el *hiyab* permiten mantener una pureza corporal, además de dar seguridad, recato y el pudor a las creyentes.

Durante el acto de la oración, esta idea cobra especial relevancia: no usar el *hiyab* podría hacer que el ritual se perciba como inadecuado o incluso inválido para algunos observadores (Leyva Cortés, en revisión-b). Así, la vestimenta islámica no solo contribuye a la creación de comunidad, sino que también posee un componente simbólico protector que preserva el cuerpo de la “contaminación” de una mirada casi táctil (Le Breton, 2007). En la figura 1, se observa a las mujeres de la AMMI orando con el *hiyab* tras realizar las abluciones rituales.

Figura 1. Imagen del *salat*



Fuente: Fotografía de la autora, Ciudad de México, 26 de junio de 2017.

Sin embargo, fuera de sus comunidades, las mujeres que usan el *hiyab* enfrentan prácticas de violencia, por ejemplo, una hermana musulmana de Ciudad de México comenta: “Para las musulmanas, usar el *hiyab* en México es llamar la atención; en las calles nos gritan terroristas, refugiadas o tontas. En el transporte público, algunos hombres dicen entre ellos: 'si así lo esconde...’” (Layla, comunicación personal, 2015). Estas actitudes reflejan cómo la mirada social está condicionada por construcciones culturales —atravesadas por el género— que dictan lo que se considera “normal” o aceptable en ciertos contextos.

Ahora bien, otra actividad que busca apoyar a las mujeres son las sesiones de pláticas sobre temas femeninos, donde se abordan asuntos relacionados con las prácticas islámicas, los conflictos internos, especialmente, cuestiones sobre la sexualidad. En estas reuniones, las mujeres se sienten libres para intercambiar comentarios y hacer preguntas, lejos de la mirada masculina. En la figura 2, se puede ver el banner informativo utilizado para difundir la actividad.

Figura 2. Banner de difusión de actividades de la AMMI

Fuente: Facebook AMMI

Otro de los objetivos de la AMMI ha sido crear un espacio donde las mujeres pudieran tener un acercamiento previo a la formalización de alianzas matrimoniales, permitiéndoles conocer sus derechos y obligaciones según el islam, esto, para tratar de evitar maltratos por parte de hombres musulmanes que llegan a México con promesas matrimoniales (Diario de campo, 2016). Cabe mencionar que, en el islam, no existe el concepto de noviazgo; más bien, una pareja se conoce con la intención de concretar una alianza matrimonial (Medina et al., en prensa).

En estas pláticas, también se informa que la boda islámica es un ritual basado en la firma de un contrato matrimonial, el cual es discutido por ambas partes, esto incluye si el matrimonio será permanente o temporal, los elementos de la dote y la aceptación de más esposas. Todos estos puntos deben ser establecidos por la mujer y plasmados por escrito, de manera que el

matrimonio se convierte en un rito de paso reconocido por la comunidad de creyentes, quienes actúan como testigos para el cumplimiento del contrato (Medina et al., en prensa).

De tal forma, la alianza matrimonial en el islam forma parte de un modelo tradicional de relación heterosexual y binaria orientado a la reproducción social. No obstante, este fenómeno no es homogéneo: las experiencias y significados del matrimonio varían según la vertiente o comunidad islámica. Frente a esta diversidad, muchas mujeres se organizan en redes y grupos de apoyo donde comparten información sobre las implicaciones legales, sociales y espirituales del matrimonio. Estas acciones buscan empoderar a las mujeres a través del conocimiento, con el objetivo de protegerlas y garantizar su seguridad física, emocional y económica (Medina et al., en prensa).

Por otra parte, en el extremo sur de México, en el estado de Chiapas, se encuentra la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, un lugar con una notable diversidad religiosa concentrada principalmente en tres colonias periféricas: Ojo de Agua, La Hormiga y Molino de los Arcos, asentamientos organizados a partir de la desterritorialización y reterritorialización de la diáspora chamula (Leyva Cortés et al., 2022).

Fue aquí donde comenzó la *da'wa*, o invitación al islam, con la llegada de dos granadinos pertenecientes al Movimiento Mundial Murabitún, Aureliano Pérez Yruela y Esteban López Moreno. Su intención era acercarse al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); sin embargo, al no concretarse el objetivo, decidieron aproximarse a las comunidades chamulas de la periferia de San Cristóbal. El islam fue bien recibido entre la población, de hecho, en este primer momento, aproximadamente cien familias decidieron convertirse al islam. No obstante, con el tiempo, esta visión hegemónica generó conflictos con otros sectores, que eventualmente se separaron y formaron su propia comunidad. Hoy en día, en San Cristóbal de Las Casas, existe una comunidad musulmana turca que ha organizado una madrasa, además de otras comunidades sunnías y ahmadíes (Leyva Cortés et al., 2022).

Es importante mencionar que las iglesias evangélicas establecidas en estas colonias también jugaron un papel relevante en apoyar a las mujeres, muchas de las cuales sufrián violencia por parte de sus esposos, a consecuencia del consumo excesivo de alcohol, necesario para las prácticas rituales en San Juan Chamula (Pérez-Enriquéz, 1989, como se citó en Calderón

López y Flores Arizmendi, 2001, p. 109). Por lo cual, las mujeres buscaron refugio en estas iglesias que evitaban el consumo de bebidas etílicas, de tal forma, el islam al ser también una opción dentro de las interpretaciones en torno a lo sagrado se convirtió en una opción viable gracias a la prohibición explícita del consumo de alcohol en los preceptos islámicos.

Otra estrategia importante fue el establecimiento de un proyecto para que la comunidad musulmana de San Cristóbal alcanzara la autosuficiencia económica, a través de la educación y la enseñanza de oficios, así como la producción y comercialización de productos. Según la tesis de Sandra Cañas, se impartieron oficios de carpintería para los hombres, mientras que las mujeres recibieron formación en costura y confección. Las ganancias obtenidas de la venta de estos productos eran destinadas a la comunidad; además, la educación fue un área crucial, bajo la responsabilidad de las mujeres, quienes también gestionaron una guardería y un comedor comunitario (Cañas Cuevas, 2006). La autora sugiere que el proyecto islámico de los primeros años buscaba generar independencia económica para las mujeres, además de proporcionar estabilidad mediante la creación de espacios de cuidado que les permitieran realizar otras actividades, como la gestión de la guardería.

A pesar de las divisiones internas y los cambios en ciertas prácticas, el islam ha seguido consolidándose en la región. En una entrevista con Asma, una joven musulmana en sus veinte años, nacida en San Cristóbal y miembro de la mezquita Imam Malik (véase figura 3), expresó que su rol en la comunidad conlleva una gran responsabilidad, ya que su principal función es compartir, transmitir y enseñar el mensaje del islam. La comunidad cuenta con una escuela primaria donde se imparten valores islámicos y se enseña la lectura y recitación del Corán en árabe (véase figura 4). Además de su labor educativa, Asma estudia nutrición y trabaja en un negocio que apoya a la comunidad, lo que refuerza su sentido de responsabilidad en diversas áreas que contribuyen al bienestar y la cohesión de su entorno (Asma, comunicación personal, 16 de septiembre de 2022).

Figura 3. Fachada de la mezquita Imam Malik, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas



Fuente: fotografía de la autora, 29 de abril de 2024.

En resumen, en este apartado se presentaron, de forma sucinta, algunos aspectos sobre el establecimiento del islam en dos ciudades de México. Si bien las complejidades son amplias, no podemos abordarlas de manera lineal ni aislada de su contexto geográfico. Una constante en este proceso es el conflicto por ser la comunidad con la visión “correcta” del islam, lo que conlleva un aumento de la feligresía y, por lo tanto, en el control de los bienes de salvación. A pesar de la constante negación de las distintas interpretaciones del islam, es crucial resaltar que, más allá de las diferencias, el trabajo activo con las mujeres es fundamental, pues permite verlas no como agentes pasivas, sino más bien actoras activas dentro de sus comunidades. La AMMI y la comunidad de la mezquita Imam Malik en San Cristóbal de Las Casas, son ejemplos claros de cómo las mujeres musulmanas siguen creando espacios de seguridad y empoderamiento tanto en la esfera pública como en la privada desde una visión islamizada.

En el siguiente apartado, se analizarán estas experiencias a partir de los postulados de Sara Ahmed, donde las emociones juegan un papel central, especialmente el sentimiento de seguridad de Fina Anton, de tal forma, a partir de dichos postulados, se tratará de explicar la percepción del islam como una opción de seguridad emocional para las mujeres.

Figura 4. Fachada de la madrasa o escuela islámica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas



Fuente: fotografía de la autora, 13 de septiembre de 2024.

Cuidarse en la fe: mujeres musulmanas y seguridad emocional

Acercarse a la noción de islam implica reconocerlo no solo como una forma de vida, sino también como un acto de sumisión, que —lejos de ser una señal de debilidad, como se piensa en Occidente— representa la aceptación del orden divino, en la cual, las personas creyentes, al someterse, reconocen el poder absoluto de la divinidad. En este contexto, la persona musulmana coloca en el mismo plano lo físico-biológico y lo espiritual, entendiendo que ambas son el medio para conocer a la divinidad en todo lo creado.

Sin embargo, la imagen del islam ha sido construida a partir de diversos discursos que perpetúan una visión orientalista, en gran medida influenciada por el contexto histórico, consolidando la percepción de que el islam representa una amenaza constante para la cristiandad europea (Said, 2009). Esta construcción se basa en la exaltación de ciertas características físicas, ideológicas y geográficas que, según Roger Chartier (2005), generan representaciones impuestas por la cultura hegemónica para clasificar y marcar diferencias. De tal forma, las interacciones entre grupos sociales son objetivadas a través de percepciones emocionales que construyen imágenes que representan un conjunto de características e interpretaciones; en este sentido, el ejercicio de representar implica presentar mentalmente ideas, actitudes, valores, emociones y modelos que orientan la acción social de un grupo en un contexto y tiempo específico hacia otra colectividad (Jodelet, 1986; Sabido Ramos, 2019).

Como resultado, México, al formar parte de una visión del mundo dominada por valores occidentales, hereda esta perspectiva. Así, los estudios sobre el islam se inscriben dentro de esta mirada orientalista y colonialista, de tal manera, es fundamental reconocer que la construcción del concepto de musulmán/a es histórica.

Aunada a esta representación del islam, se suma la imagen de sometimiento de las mujeres musulmanas, en contraposición con los casos antes expuestos, donde las mujeres se acercan a estas comunidades en busca de seguridad emocional. Por lo cual, se presenta un cambio en la manera de percibir al islam, que emana a partir de los sentidos, es decir, como un conjunto de sensaciones que emergen del cuerpo y se definen como percepción (Ingold, 2000). En otras palabras, se trata de un conjunto de experiencias que se asimilan y que, a su vez, construyen socialmente una realidad —islamizada— a partir de la experiencia sensorial.

“La etimología del verbo sentir (*sentire* en latín clásico) refiere a percibir o ser afectado por algo” (Marina y López, 2005, como se citó en Sabido, 2019, p. 159). Así, el islam afecta emocionalmente a sus practicantes, “como un acto cognitivo y evaluativo” (Scheler, como se citó en Sabido, 2019, p. 161) que genera seguridad emocional. Por su parte, Sara Ahmed (2015) explica que la percepción

hacia un objeto se moldea a partir de las historias previas y en cómo actores y actoras se ven afectados y afectadas por él. En relación con a la percepción hacia el islam, ya sea positiva o negativa, depende de cómo las actoras se ven afectadas, es decir, se presenta una estrecha relación de determinación que se “siente” en el cuerpo a partir de una emoción o un sentimiento (Ahmed, 2015, p. 27). En este caso, es el sentimiento de seguridad emocional “construido culturalmente en estrecha relación entre el individuo y su comunidad … que genera arraigo y pertenencia” (Anton, 2013, p.77).

Desde la antropología de las emociones, la sensación de seguridad es una experiencia incorporada, relacional y situada, construida a través de prácticas sociales, memorias afectivas previas y marcos culturales que dan sentido a lo que significa sentirse *seguro*. Siguiendo este argumento, las emociones se aprenden en comunidad; así, las comunidades de fe son espacios de aprendizaje y producción de sensaciones, sentimientos y sentidos (García Chiang, 2013; Sabido, 2019; Vargas y Mazariegos, 2023). Por ello, las musulmanas construyen, socialmente y (re)producen, en la cotidaneidad, un esquema de estados afectivos a partir de su experiencia personal con el islam.

Esta base teórica permite analizar cómo las prácticas musulmanas generan espacios de seguridad y autonomía para las mujeres. Por ejemplo, en la Ciudad de México, el *hiyab* se convierte en un símbolo de identidad y protección; de igual forma, las reuniones privadas organizadas por la AMMI permiten el intercambio de conocimientos y apoyo en torno a asuntos femeninos, incluyendo temas sensibles como la sexualidad o los derechos matrimoniales, por mencionar algunos. Por su parte, en San Cristóbal de las Casas, estas actividades toman un enfoque en el desarrollo personal y comunitario, apoyando a las mujeres en áreas laborales y educativas, como el caso de Asma.

En ambos contextos, estas actividades crean en las participantes una experiencia sensorial y emocional de pertenencia y seguridad, reforzando su sentido de comunidad y empoderamiento dentro del islam.

Reflexiones de cierre

Para cerrar este documento, es importante integrar las ideas discutidas y destacar los aportes al campo de estudio. El objetivo inicial fue demostrar cómo el islam puede funcionar como un espacio seguro, resaltando la interacción entre lo emocional y lo cotidiano, atravesado por las creencias religioso-espirituales. En este contexto, el islam no se presenta únicamente como un sistema de creencias, sino como una forma de vida que abarca todos los aspectos de la existencia, articulando cuerpo, fe y experiencia.

Lejos de las representaciones estereotipadas que predominan en algunas narrativas occidentales, el islam —en el entorno mexicano— ofrece a algunas mujeres la posibilidad de encontrar seguridad emocional y sentido de pertenencia. A través de prácticas analizadas en este texto, se observa cómo ellas configuran espacios donde pueden desarrollarse tanto individual como colectivamente.

Las estrategias desplegadas por mujeres conversas musulmanas en América Latina se articulan en redes de estudio, acompañamiento y difusión religiosa desde un discurso de paz. Aunque muchas de estas acciones se enmarcan en el discurso islámico tradicional, también propician prácticas situadas de cuidado colectivo. Este trabajo aporta a los estudios del islam, mostrar cómo las mujeres generan comunidades emocionales que se alejan de marcos analíticos centrados únicamente en normas y estructuras, y propone una lectura que privilegia la agencia, la vivencia situada y los afectos.

El uso de Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) ha sido clave para desarrollar otras formas de hacer comunidad más allá de las fronteras nacionales, donde la cercanía afectiva se basa más en la conexión espiritual que en la proximidad física. En este contexto, comunidades shíá y sufies han promovido espacios virtuales y presenciales que permiten tanto la práctica religiosa como el acompañamiento sensible de trayectorias diversas. Estas iniciativas muestran un islam contemporáneo expresado en clave relacional, afectiva y situada.

Finalmente, este enfoque que vincula experiencia religioso-espiritual, cuerpo y emociones permite comprender al islam como un lugar que ofrece acompañamiento espiritual, cuidado y posicionamiento. A futuro, sería pertinente explorar cómo varían estas experiencias, no solo con mujeres, sino con personas *queer* en otros contextos latinoamericanos, donde no se busca alejarse del discurso sagrado, sino más bien, ser y sentir desde el islam.

Referencias

- Abu-Lughod, L. (2006). *Do Muslim women need saving?* Harvard University Press.
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial.* Akal.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones.* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Al Wassif, A. (2019). *Una mujer en busca de una lengua.* Liberoamérica.
[https://liberoamerica.wordpress.com/2019/02/17/amirah-al-wassif-una-mujer-en-busca-de-una-lengua-poiesia-egipcia/](https://liberoamerica.wordpress.com/2019/02/17/amirah-al-wassif-una-mujer-en-busca-de-una-lengua-poesia-egipcia/)
- Anton, F. (2013). Aproximación antropológica a la seguridad en las sociedades complejas. *Universitas, XI*(19), pp. 73-100.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147387008>.
- Arellano Tapia, N., De Reza Jiménez, A. Y., Morales Fragoso, G. y Colectiva Las del Pozo. (2022). Jóvenes cristianas por la justicia reproductiva: Defender el aborto frente a los fundamentalismos religiosos. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 2(1), 1-24. <https://doi.org/10.48102/if.2022.v2.n1.200>.
- Calderón López, M. T. y Flores Arizmendi, A. H. (2001). *San Juan Chamula: Abusos y costumbres* [Tesis de Licenciatura en Sociología] Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cañas Cuevas, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotson Kotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnies de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México* [Tesis de Maestría en Antropología]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Castañeda Reyes, J. C. (2004). De la mujer en la tradición religiosa y en algunos ejemplos literarios del mundo islámico. *Estudios de Asia y África*, 39(3), 45-63. El Colegio de México.
- Chartier, R. (2005). *El mundo como representación.* Gedisa.
- Cooke, M. (2001). *Women claim Islam.* Routledge.
- Douglas, M. (1976). *Pureza y peligro.* Siglo XXI.
- Eliade, M. (2000). *El mito del eterno retorno.* Paidós.

- Esteban, M. L. (2018). Comunidades o redes de apoyo mutuo: Experiencias de mujeres feministas. En M. L. Esteban y J. M. Hernández García (Coords.), *Etnografías feministas: Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca* (pp. 361-385). Bellaterra.
- Frías Nogales, A. C. (2024). Reflexiones teórico-doctrinales sobre la mujer en el islam. En S. Leyva Cortés y H. Mazariegos Herrera (Coords. y Eds.), *Contribuciones al estudio de lo religioso espiritual en América Latina en y desde miradas femeninas* (pp. 44-55). Boletín del Grupo de Trabajo Diversidad Religiones y Sociedad. CLACSO.
- García Linares, R. J. (2016). Identidades islámicas glocalizadas en México. En L. J. Martínez Gómez y G. Zalpa (Eds.), *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana* (pp. 189-216). Colegio de la Frontera Norte/RIFREM/Juan Pablos Editores.
- García Chiang, A. (2013). Peregrinación y procesión. Itinerarios religiosos diferenciados en su espacialización y corporeización. En M. A. Aguilar y P. Soto Villagran. (Coords.) *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (pp. 251-280). Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco/ Miguel Ángel Porrúa.
- Gutiérrez Chong, N. y Nuñez, R. (1998). Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. *Revista Mexicana de Sociología*, 60(1), 81-90. www.jstor.org/stable/3541257
- Hernández González, C. (2009). *El islam de la ciudad de México: La orden Halveti Yerrani y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX* [Tesis de Licenciatura en Etnohistoria]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Jodelet, D. (1986). *La representación social: Fenómenos, concepto y teoría*. Paidós.
- Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*. Trotta.
- Kerenyi, K. y Ortíz-Oses, A. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Anthropos.
- Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Icaría.

- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo: una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. Editorial La Cifra.
- Leyva Cortés, S. (2020). *Todos los días es ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyva Cortés, S., González Calderón, S. T. & Quintana Noriega, M. C. (2022). La Da'wa chiapaneca. Retrospectiva histórica y antropológica sobre el desarrollo del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En E. A. Paz y R. J. Espino (Coords.), *Entre cruces y protestas: Sobre la investigación religiosa en Centroamérica y el sur mexicano* (pp. 141–183). Seminario de Intersecciones de lo Religioso / Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/180073>
- Leyva Cortés, S. (Manuscrito en revisión-a). *Un islam mexicano y ¿cristiano? Dinámicas de adaptación y (re)producción*. Seminario de intersecciones de lo Religioso.
- Leyva Cortés, S. (en prensa). Biopolítica en la praxis corporal islámica: Estrategias de identificación entre musulmanes y musulmanas shia. En K. Bárcenas Barajas (Eds.) y E. Zavala Pelayo, *Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política: Repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos)*. Instituto de Estudios Sociales, UNAM / Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
- Mahmood, S. (2019). Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 1, 1-31. DOI <https://doi.org/10.1387/pceic.20282>.
- Mazariegos Herrera, H. (2024). “Torcer” la fe para sanar: Mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 31, 1-31. <https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>.
- Medina, A., Sotomayor, A. y Leyva, S. (Manuscrito en prensa). *Matrimonios islámicos en México, S. XIX-XXI: una perspectiva desde los tipos ideales*. En *De la genealogía a la historia social de las familias*. Universidad de Aguascalientes.

- Medina Brener, L. (2015). Comunidades emocionales: Hacia la apertura de la historia de las emociones. *Historia y Grafía*, (45), 203-213.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-09272015000200203&script=sci_arttext
- Mernissi, F. (1999). *El haren político: El profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Peláez, C. y Flores, E. (2022). Registros sensibles: Un análisis desde el cuerpo, las emociones y los sentidos de la organización de colectivas feministas en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, (8) 1, 1-38. DOI: <https://doi.org/10.24201/reg.v8i1.937>
- Razawi, A. A. (2012). *Jadiya (P); la gran esposa del Profeta Mahoma (PB). Una breve historia de la vida de la gran dama y la primera esposa del Profeta Muhammad*. Fundación Cultural Oriente.
- Ruiz Figueroa, M. (2002). *La religión islámica: Una introducción*. El Colegio de México.
- Sabido Ramos, O. (2019). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco/ Sequitur.
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Scott, J. W. (2020). *Sexo y secularismo*. Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.
- Shinoda Bolen, J. (2012) *Arquetipos femeninos a partir de los cincuenta*. Kairós.
- Shinoda Bolen, J. (2015). *Las diosas de cada mujer*. Kairós.
- Vargas, C. y Mazariegos, H. M. C. (2023). Emociones, religión y espiritualidad. Reflexiones a través de la antropología. En O. López Sánchez y R. Enríquez Rosas (Coords.), *Dimesión emocional: Abordajes analíticos y exploraciones empíricas socioantropológicas e históricas*. (pp.45- 67). FES Iztacala / ITESO.
- Zeraoui, Z. (2021). Les caractéristiques de l'islam mexicain. En S. Taussig (Ed.), *L'islam au Mexique et en France: Regards croisés* (pp. 103–128). Maisonneuve & Larose/Hémisphères Éditions.