

PRESENTACIÓN

Manuela Ceballos

Esta agrupación de ensayos no tiene como fin ofrecer al lector una guía que resuma los aspectos más importantes del Islam de manera definitiva, ni promete encontrar en el siglo séptimo de la era común una respuesta a distintos fenómenos de los últimos doscientos años. Ningún autor le dedica un capítulo entero a la guerra santa, ni al velo ni al terrorismo (asuntos, evidentemente, muy urgentes e importantes), pero tampoco evita los temas controversiales. Desde la teología, la antropología, la literatura y la historia, los textos aquí reunidos reflejan las diversas y cambiantes manifestaciones de la tradición islámica, sus continuidades y rupturas, márgenes y centros.

“El Islam es un país extranjero” escribe Zareena Grewal, haciendo eco de la novela *The Go-Between* de L.P. Hartley, publicada por primera vez en 1953, la cual comienza con esta frase: “el pasado es un país extranjero. Allí se hacen las cosas de otra manera.”¹ Y, de hecho, el imaginario colectivo “occidental”, incluso en Latinoamérica y en

especial en los países con comunidades musulmanas pequeñas y relativamente recientes, pinta el Islam como si fuera un lugar lejano temporal y geográficamente. Ese “país extranjero”, ese desierto inmenso y abierto habitado por guerreros y tribus nómadas reunidas bajo la voz celosa del Dios único y del último profeta, ese centro urbano decorado con azulejos, tapices mágicos y mujeres bellas y complacientes no está nunca al alcance de nadie, ni siquiera de los mismos musulmanes (sean liberales, “fundamentalistas”, sufíes o laicos) a quienes se les acusa de no conocer su “verdadera” tradición. Por ejemplo, la etnografía de Grewal traza los recorridos de viajeros jóvenes musulmanes quienes, nacidos o criados en los Estados Unidos, persiguen la idea del Islam auténtico en el Cairo, Siria, y en otros lugares del mundo árabe considerados “cunas” de la tradición. Buscan un hogar en una geografía ajena, en una lengua sagrada (el árabe de la revelación), y en la transmisión textual, corporal y espiritual del ejemplo del Profeta Mahoma.

El Oriente (el de los tapices y las mujeres a las que no se les ven sino los

1 Zareena Grewal, *Islam is a Foreign Country* (New York: New York University Press, 2013); L.P. Hartley, *The Go-Between* (Nueva York: New York Review of Books, 2002), 17.

ojos) es un invento de los imperios, denunciaba Edward Said en 1978, un lugar febril que tiene poco que ver con las sociedades musulmanas, pero también cristianas, judías y demás que se supone lo habitan.² El lugar de origen que sería el “Islam auténtico” el cual reclaman tanto los estudiosos anglo europeos como los reformistas musulmanes, tampoco habría existido nunca, por lo menos no como lo describen quienes lo anhelan: no se encuentra ni en la edad de oro de Bagdad, Córdoba o Lahore ni en medio de la comunidad temprana de creyentes (*mu'minūn*) la cual, según la tradición islámica, huyó de la opresión religiosa que sufría en La Meca a la ciudad de Yathrib (actualmente Medina, en Arabia Saudí) en el año 622, año que marca el inicio del calendario islámico. Sin embargo, las historias que nos contamos acerca de los hogares perdidos son íntimas y cercanas. Resulta entonces que no es el pasado lejano, extranjero y exótico lo que nos abruma, sino otra cosa; el pasado no es un país extraño, pero el presente sí que lo es.

Así lo descubre Salman Rushdie cuando busca (¡y encuentra!) el nombre de su padre en el directorio telefónico de Bombay (Mumbai), la ciudad de su infancia, años después de

haber emigrado a Inglaterra. Al ver el nombre de su padre, la dirección de la casa en donde vivía su familia y su antiguo número de teléfono se da cuenta de que, tal vez, nunca se marchó: el mundo del pasado permite continuidades que el presente, con sus rupturas y bifurcaciones, no consigue asimilar. Rushdie —autor de *Los Versos Satánicos* (1988) pero también de otras novelas en las cuales se superponen las historias personales, familiares, religiosas y nacionales como *Los Hijos de la Medianoche* (1981) y *El Último Suspiro del Moro* (1995)— cambia la frase de Hartle y para explicar que el presente es un país extraño, mientras que el pasado sigue siendo nuestro hogar: “aun si es un hogar perdido en una ciudad perdida entre la neblina del tiempo perdido.”³ Podemos domesticar el pasado: suavizarlo y matizarlo para que haga menos daño (mitigar la violencia o indolencia de padres y tiranos, enaltecer a las madres alcahuetas, perdonar a los hermanos) o, por el contrario, usarlo para justificar batallas en contra de enemigos perennes. Podemos esconder las huellas de lo que fue, precisamente porque ya no es. El presente, en cambio, es indomable e irrumpe con fuerza mientras soñamos sin que tengamos oportunidad de volver a poner las cosas “en su sitio”. No sabemos

2 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, (en pp. 9,17) 1978). El libro fue traducido del inglés al español por María Luisa Fuentes y publicado en 1990 por la Editorial Al Qibla de Madrid.

3 Salman Rushdie, “Imaginary Homelands,” *The London Review of Books*, Vol. 4 No. 18 (1982) <https://www.lrb.co.uk/v04/n18/contents>; consultado el 1 de abril de 2018.

dónde están sus huellas y, por ende, no podemos ocultarlas.

Presente, pasado o futuro, el Islam, concebido como lugar de origen, seguiría apareciendo como fenómeno que habría que saber ubicar en el tiempo y en el espacio. Evidentemente, la idea de una tradición religiosa como hogar ancestral (o “patria imaginaria”, según Rushdie), refugio de los justos y los fieles, no es nueva. Los espacios, como bien lo nota María Mercedes Carrión en su ensayo sobre la Alhambra y el *Castillo Interior* de Teresa de Jesús (1515-1582), no solo resguardan a quienes los ocupan, sino que ayudan a definir sus identidades sociales, económicas, afectivas, estéticas y, por ende, religiosas.

Algunos espacios homogeneizan: por ejemplo, la patria republicana decimonónica —definida por las fronteras políticas y geográficas del territorio nacional— imagina ciudadanos sin rostro ni género ni raza ni edad (recordemos que los niños no son ciudadanos). Igual el Islam como patria: en esa “comunidad imaginaria,” como diría Benedict Anderson, el factor común que garantizaría la armonía y equidad es precisamente ese Islam habitable.⁴ El vocabulario de la tradición tiene una variedad importante de términos que exploran la relación entre el Islam como tradición religiosa, política,

social y hasta textual (como veremos luego en el artículo de Scott Kugle) y su ubicación en el espacio y tiempo, siendo los más importantes *umma* (de la palabra árabe *umm*, madre, quiere decir comunidad transnacional musulmana) y *dar al-Islām*, morada del Islam, que describe (o produce) las fronteras dentro de las cuales se puede vivir según la ley islámica (*sharī‘a*) (asumiendo, generalmente, que la práctica ritual está garantizada y protegida por la presencia de un gobierno musulmán). Ha habido muchísimas maneras de emplear ese vocabulario para imaginar un Islam habitable: las premisas pueden ser autoritarias, pluralistas, utópicas y, dependiendo del momento en que surjan las interpretaciones, sujetas al modelo del estado-nación. Un ejemplo relativamente reciente del Islam como utopía política es el de Malcolm X (1925-1965), cuyo viaje al El Cairo y luego a La Meca para el peregrinaje (*hajj*) terminó de alejarlo de la Nación del Islam de Elijah Muhammad y de la búsqueda de los derechos civiles, para en cambio practicar el Islam según la tradición Suní y enfocarse en la búsqueda de los derechos humanos.⁵

Por supuesto, el modelo primario del espacio habitable es, para bien o para mal, el hogar familiar. “El espacio objetivo de una casa —sus esquinas, corredores, sótano, habitaciones— es

4 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

5 Ver Malcolm X y Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X* (New York: Grove Press, 1965).

mucho menos importante que su dotación poética, la cual es generalmente una cualidad con un valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir,” explica Said en *Orientalismo*, “entonces, una casa puede estar embrujada o ser un hogar, puede ser como una cárcel o ser mágica. Así, el espacio adquiere sentido emocional, y hasta racional, a través de una suerte de proceso poético, en el cual los alcances ausentes o anónimos de la distancia se llenan de significado para nosotros, aquí.”⁶ Así, inspirado por “la poética del espacio” del filósofo francés Gaston Bachelard, Said describe la idea de la geografía imaginativa, en la cual el espacio, las fronteras y los significados se producen y se ponen al servicio de sistemas ideológicos particulares. Aunque no se puede afirmar que las fronteras y lo que delimitan son simples inventos (los berlineses, palestinos y mexicanos son testigos de lo absurdo que sería insistir que los muros no son sino ilusiones ópticas), es cierto que, fuera de lo que tenemos enfrente y de lo que podemos comprobar a través de la experiencia empírica de un lugar, siempre hay algo más. Tampoco es coincidencia que Said le dé prioridad al hogar familiar para narrar cómo es que una estructura o un espacio adquiere propiedades políticas y afectivas. Hay pocas fronteras más disputadas, con más carga simbólica o más importancia para la formación

del sujeto y de las estructuras de clase, parentesco, raza y género, que los muros de una casa de familia. De hecho, para Bachelard, el estudio de una casa es realmente el estudio de “un sitio que puede aprehenderse, que puede defenderse de fuerzas enemigas, el lugar que amamos.”⁷ Siguiendo esa línea de pensamiento, un análisis sistemático del espacio del hogar tendría que incluir una teoría de la propiedad (eso que “puede aprehenderse”), la violencia (eso que “puede defenderse de las fuerzas enemigas”), y del amor, y de la construcción de un “nosotros” (los que aprehendemos, defendemos y amamos).

En la metáfora de Said (quien, recordemos, nos habla de cómo llegamos a creer en el Oriente), el “espacio objetivo de una casa” está vinculado a las identidades posibles dentro de ese mismo espacio. Lo mismo es cierto en el pensamiento de Bachelard, para quien el espacio íntimo y habitado (“el no-yo que protege al yo”) es lo que da forma y orden a los elementos psicológicos, emocionales, corporales y espirituales que constituyen las identidades. Dice entonces que “la vida comienza... encerrada, protegida, toda tibia en el seno del hogar.”⁸ Sin los muros de la casa primordial, “el hombre sería un ser

6 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), 55.

7 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Spaces* (Boston: Beacon Press, 1994), xxxv. (Nota: las traducciones de los textos que no aparecen en su idioma original son mías).

8 *Ibid.*, 5; 7.

disperso.”⁹ De ese modo, aun cuando los cuerpos y los recuerdos abandonan la estructura arquitectónica de la casa familiar, ella no los abandona, pues sus huellas están en todas partes: los gestos, los tonos de voz, las rutinas. El hogar transforma las esferas interiores de sus habitantes por medio de una relación afectiva e intensa: “la palabra *hábito* está demasiado gastada para expresar esta unión apasionada de nuestros cuerpos, que no olvidan, con una casa inolvidable.”¹⁰ El ser corpóreo y sintiente carga permanentemente con la marca de esa morada primordial que alguna vez habitó, y que ahora lo habita.

El impacto que tiene el espacio habitable en la construcción de la subjetividad también se manifiesta en el texto de Said: si la casa es un hogar, quienes lo ocupan serían familiares, amigos, huéspedes, en fin, gente conocida. En una cárcel, en cambio, viven los reos y los carceleros. Las estructuras, en estos casos, determinan las identidades sociopolíticas de quienes las ocupan. Es un preso quien está tras las rejas de una prisión, y es libre (¿o ciudadano?) quien cruza el umbral que divide el interior y exterior de una estructura carcelaria. Por supuesto, la distinción entre “afuera” y “adentro” es difícil de mantener, sobre todo si la “casa inolvidable” (y si la casa es inolvidable, también lo es la cárcel, y a

veces casa y cárcel son una misma institución) nos acompaña por siempre, como cicatriz, pues el hábito —la rutina, el uniforme— también se refiere a la formación del carácter. A pesar de esto, la tensión que se genera por la presencia del muro externo de la casa entre conocidos y extraños sugiere que la escritura histórica sobre un espacio (el dominio sobre la casa) es como un rito de exorcismo, de reposición. En otras palabras, la narrativa histórica coloniza los espacios inhóspitos, habitados por seres extraños (¿fantasmas?) y los transforma en lugares habitables, propios. Como lo explica Maria Tatar: “es el conocimiento lo que transforma la habitación siniestra de poderes sobrenaturales en el refugio seguro de un hogar.”¹¹

El conocimiento de un espacio lo domestica. Cualquier hogar fue, alguna vez, un lugar embrujado (“un hogar puede ser embrujado,” dice Said). Por eso, el concepto de lo *unheimlich* (lo siniestro, lo que perturba o inquieta por ser a la vez familiar y extraño) de Sigmund Freud tiene como origen la casa y el hogar.¹² Según Freud, lo *unheimlich* no puede definirse por simple oposición gramatical a su antónimo *heimlich*, que quiere decir “lo que pertenece al

9 Ibid., 7.

10 Ibid., 15 (el énfasis es mío).

11 Maria M. Tatar, “The Houses of Fiction: Toward a Definition of the Uncanny”, *Comparative Literature*, Vol. 33, No. 2 (Spring, 1981), 182.

12 Sigmund Freud, “The Uncanny,” tr. Alix Strachey in *Sigmund Freud, Collected Papers*, Vol. 4 (New York: Basic Books, 1959).

hogar.” Es decir, lo inquietante o perturbador no se limita a lo que *no* pertenece al hogar, pues las similitudes etimológicas que vale la pena resaltar son aquellas entre la palabra *Heim* (hogar) y *Geheimnis* (secreto, misterio). Desde esta perspectiva, *heimlich*, lo que hace parte del hogar, es lo que se oculta, mientras que *unheimlich* es lo que se revela, el secreto que deja de serlo. La estructura de la casa marca, dependiendo de si se está afuera o adentro, lo conocido y lo desconocido de manera simultánea. Así, la palabra *heimlich* y su supuesto contrario, *unheimlich*, coinciden. “Lo que es *heimlich* se transforma en *unheimlich*,” explica Freud, que si las dos palabras son sinónimos, el *un* no muestra oposición, sino que es un indicio de represión: lo siniestro es, entonces, algo familiar que se hace extraño a través de la represión del conocimiento.”¹³ Es el conocimiento, entonces, lo que hace de una tierra siniestra y misteriosa un sitio en donde transcurre “la Historia.”¹⁴ Así un lugar embrujado se convierte en patria, y la patria, el hogar, en casa embrujada. No se trata de lejanías y cercanías físicas, sino de cuestiones de sabiduría y de misterio y del valor afectivo, económico y político de las distancias.

Entonces, en esas geografías imaginativas, tanto la distancia entre quien está adentro y quien está afuera

como las percepciones de cercanía son, más que todo, juicios de valor: “pues no hay duda de que la geografía imaginativa y la historia ayudan a la mente a intensificar su propio sentido de sí misma al dramatizar la distancia y diferencia entre lo que está lejos y cerca.”¹⁵ Las percepciones de lo que es próximo o lejano geográfica o históricamente se justifican en sistemas y narrativas de poder. “El Islam es un país lejano” como el pasado, como el presente o como el futuro. Podemos comenzar a intuir lo que está en juego al percibir al Islam como geografía, como hogar o misterio; en realidad, durante siglos, ha sido mucho más de lo que se puede describir a través de la geografía positiva y la historia.

Incapaces de deshacernos de la idea del Islam como un lugar en el tiempo y en el espacio, podemos al menos pensar en las formas a través de las cuales se ha hecho hogar y casa embrujada, imperio y colonia. La casa es el principal objeto de la nostalgia (del griego *nostos*, regresar a casa, y *algia*, añoranza), anhelo de regresar al hogar que no pudo, ni podrá, ser. Sin embargo, la casa que tenemos al frente nunca es la casa que imaginamos: es decir, la casa que imaginamos como albergue primordial no ha existido jamás. Por ejemplo, Henri Lefebvre señala que la casa bucólica de Bachelard es una ficción, pues, en las ciudades

13 Tatar, 182.

14 *Ibid.*

15 Said, 55.

(en donde nace y muere la mayor parte de la población), “la Casa tiene una realidad meramente histórico poética, anclada al folklor.”¹⁶ Existe en la memoria y permea “la terrible realidad urbana que ha sido instituida por el siglo veinte, adornándola con un aura nostálgico...”¹⁷ Así, en medio de una modernidad urbana que perturba (*unheimlich*), “la morada aparece en todos lados como un espacio único, todavía sagrado, cuasi-religioso y lo que es más, como un espacio casi absoluto.”¹⁸ Sin embargo, este refugio primordial, como el vientre materno, se construye alrededor de las experiencias de quienes no imaginan que es, también, un espacio laboral: el calor maternal y la ternura no surgen espontáneamente de la estructura de la casa. La producción del afecto también es trabajo.

Los “espacios absolutos” de las tradiciones religiosas que se recrean por medio de la nostalgia (en este caso, el Islam) son sintomáticos de distintas experiencias de lo perturbador, de lo inquietante y de la condición itinerante, supuestas características de la modernidad y las realidades pos y neocoloniales. De ese modo, las expresiones de nostalgia por un pasado auténtico o una edad de oro no son ideológicamente neutras, ni lo han sido nunca.

16 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, tr. Donald Nicholson-Smith (Cambridge: (en p. 17) Blackwell, 1991), 120.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, 121.

El Islam, por ejemplo, surge casi inevitablemente en discusiones acerca de temas centrales al concepto de la modernidad como lo son el humanismo secular, la tolerancia política y religiosa, el diálogo interreligioso, la violencia, las fronteras y el exilio (el Islam, en muchos casos, se usa como modelo de contraste a las modernidades). La definición del fundamentalismo o extremismo islámico depende de una idea previa de lo que es la tradición: el término “fundamentalismo” (importado de los movimientos en contra de la enseñanza de la evolución de principios del siglo XX en los Estados Unidos, los cuales llevaron al famoso caso de John T. Scopes vs. El Estado de Tennessee en los Estados Unidos en 1925) asume que ciertas manifestaciones políticas y hasta militares que caracterizan a ciertos grupos serían “fundamentales” o esenciales a la tradición mientras que “extremismo” sugiere que cuando se lleva el Islam “al extremo” (cuando se es más musulmán que los musulmanes) el resultado es una violencia y represión desmesuradas. En ambos casos, se presume que el Islam “diluido” por su encuentro con la modernidad (o con una tendencia moderna *avant la lettre*) es tolerante y tolerable, mientras que un Islam “puro” u “original” (fundamental, extremo, estático e impasible ante el paso del tiempo), es violento, y que a los musulmanes, al contrario del resto de los seres humanos, no los atraviesan otras identidades (sexuales, políticas,

de género, de raza, de clase) ni otras formas de alteridad, como si el ser musulmán tuviera como requisito no ser nada (ni nadie) más que musulmán.

Lo que se pierde, en todo caso, es que si el espacio esencial (el Islam puro de un pasado inaccesible) no existe, o al menos, no sabemos cómo recuperarlo, lo que tenemos ahora como tradición es producto también de las modernidades y de todo tipo de transformaciones. El ímpetu de buscar el hogar perdido hace que, para explicar las manifestaciones cambiantes de lo que llamamos tradición, nos remontemos a los orígenes textuales y espaciales de las cosas. En el caso del Islam, esta tendencia a considerar el pasado como espacio esencial que conserva lo único que hay de sagrado tiene un pasado relativamente reciente: es decir, es una reforma y una ruptura (y no en vano se parece a la reforma luterana) con varias vertientes, no una continuidad. El movimiento salafí, el cual construye una tradición racional, excluyente de las prácticas que define como “supersticiosas” y ajenas al monoteísmo y que ha tenido influencia más allá de su surgimiento en Arabia Saudí y ha podido reunir a grupos importantes de personas (desde ingenieros hasta trabajadores urbanos) en todo el mundo, no existe a pesar de la modernidad, sino que emerge, precisamente, desde la modernidad. Más allá de abstracciones, estas definiciones tienen efectos concretos en el

ámbito geopolítico y jurídico: en distintas instancias, se juzga la legitimidad de un ser humano por la legitimidad (y legibilidad) de su Islam. Los jueces y verdugos son a veces musulmanes, pero con frecuencia no lo son.

Es importante recordar que la idea de que el Islam es incontenible y excesivo proviene, al menos de forma parcial, de las tradiciones románticas y orientalistas. Sin embargo, puede guiarnos al menos en dos direcciones críticas que no recorrieron ni los románticos ni los orientalistas franceses ni ingleses: por un lado, la iteración del Islam como algo incontenible se presta para los análisis por estructuralistas que enfatizan la hibridez y se esmeran en dismantelar las estructuras monolíticas, las esencias, las metanarrativas, los límites conceptuales. Del otro lado, y tal vez paradójicamente, este desbordamiento, este exceso y esta trascendencia hacen que la búsqueda de alguna frontera que encierre una patria, de algún muro que sea signo de un espacio habitable, de alguna raíz, se haga urgente. Los muros que encierran la casa, como escribe Said, forjan hábitos y formas corporales que impiden que el ser se deshaga y se desperdigue por el mundo.

En resumen, la geografía idealizada del Islam, con sus fronteras inexactas y huellas borrosas pone en evidencia las dimensiones políticas y estéticas

de los “estudios islámicos.” El volver a trazar los límites de la tradición —la reconstrucción historiográfica de sus muros de los escombros y las ruinas— es un proyecto ideológico en el cual un futuro colectivo se erige sobre las representaciones del pasado. Y, por el contrario, borrar las fronteras es, como lo demuestra Abdelfattah Kilito —tal vez el más importante escritor marroquí hoy en día— en el ensayo que traducimos aquí, una forma de olvido. El olvido, a su vez, es una forma de selección y de supresión y solamente en los espacios fronterizos (entre el paraíso, la tierra y el infierno) alcanzamos a divisar las ruinas de lo que fuimos y de lo que sacrificamos en nombre de lo que queremos ser.

Entonces, no nos queda más que un acercamiento al Islam por la *vía negativa*: es decir, a través de lo que el Islam no es (por ejemplo, “el Islam no es una religión violenta” o “el Islam no es como aparece en las películas”). También hay tensión entre quienes definen el Islam de acuerdo con lo que dicen los textos canónicos y “las autoridades” musulmanas, los que se guían por lo que hacen y creen los musulmanes de carne y hueso (quienes tienen diversas relaciones con el canon), o con aquellos que ven el Islam como “tradición discursiva,” según el antropólogo Talal Asad, la cual, aunque sea dinámica y cambiante, conserva y mantiene ciertas jerarquías teológicas,

legales y políticas, sobre todo en lo que concierne a la interpretación del legado del Profeta Mahoma (Muḥammad) y de la revelación sagrada, el Corán (Qur’ān).¹⁹ Este debate, que no es ajeno a la historia de los cristianismos, cuyos filósofos y teólogos también han tenido dificultades al tratar de delimitar su objeto de estudio, está presente en los círculos teológicos musulmanes y en los centros académicos que pretenden un estudio del Islam desde las humanidades y las ciencias sociales.

Los ensayos de este volumen reflejan varias de estas tendencias. Algunos intervienen directamente en debates teológicos comunes entre las comunidades musulmanas mismas, y ofrecen interpretaciones, a veces normativas, acerca de cómo la ambigüedad ética que se materializa en el deseo erótico y la tentación hacen parte del imaginario coránico o sobre la validez (también coránica) de la diferencia sexual y de género en el Islam (Kugle, Mohamed). Otros plantean que algunos de los monumentos más importantes de la arquitectura arabo-islámica se prestan para lecturas místicas que son tanto estéticas como éticas (Carrión). Otros describen cómo ciertas comunidades musulmanas se han enfrentado al encuentro colonial y las transformaciones mutuas que se generan en estos intercambios (Villanueva Farpón).

¹⁹ Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” *Qui Parle* 17, No. 2 (2009): 1-30.

También hay discusiones acerca de las definiciones académicas del Islam, especialmente lo que se denomina “Islam popular” en Marruecos, país que ha generado un sinnúmero de estudios antropológicos, y el poder de la nomenclatura para formar nuevos cánones religiosos, a veces desde afuera (González Vázquez). Finalmente, se ofrece una introducción a la disciplina corporal en el Islam y a los debates alrededor de ciertas prácticas rituales: la veneración a los santos y las reliquias, la conmemoración de la muerte de Husayn, el nieto del Profeta Mahoma, en Kerbala (Karbalā’), las leyes que regulan la pureza ritual y el género, y la manera en la cual la ley islámica se adapta a situaciones inesperadas, como los viajes al espacio, para reglamentar la conducta ritual de nuevos modos (Bahrom, Egink, Harwell, Heslin, Omari y Pody).

Vale la pena reiterar que este texto no aporta una historia comprensiva del Islam, ni presenta las creencias o prácticas más significativas. Al contrario, como venimos diciendo, ofrece miradas diversas y desafiantes a las definiciones tradicionales del Islam y a los libros de texto, que listan las batallas más importantes del Profeta Mahoma, hablan de la importancia del Qur’ān y de los cinco pilares (el testimonio de fe en un Dios único y en el Profeta, el peregrinaje a La Meca, el ayuno en Ramadán, la caridad y la oración ritual) sin hablar de otros aspectos de

las vidas de los musulmanes y sus estructuras comunitarias. Sin embargo, hay ciertos vacíos muy evidentes: por ejemplo, muchos de los contribuyentes se especializan en el oeste del mundo musulmán (es decir, el Maghrib, “donde se pone el sol”), es decir, Marruecos, Mauritania, Argelia y al-Ándalus. Aunque el Maghrib, por cuestiones que Araceli González Vázquez y Jorge Villanueva Farpón explicarán con más detalle en sus respectivos textos, suele aparecer como marginal en la historia del Islam, no es el único margen ni la única frontera. Este es uno de los tantos puntos ciegos que una compilación como esta, la cual se hace posible por la afinidad de quienes participan en ella, suele tener. Sin embargo, es también notorio que, aunque haya intereses compartidos por temas como el sufismo, la literatura comparada, la ortodoxia y la heterodoxia y los encuentros entre comunidades de tradiciones políticas y religiosas diferentes (en el ámbito social, militar o estético) se tratan muchos de los mismos temas de formas completamente distintas. Esa diversidad metodológica sugiere que tal vez la mayor contribución de este conjunto de ensayos es que concibe el Islam como pregunta abierta y no como respuesta definitiva, e invita al lector a seguir este mismo camino. *Wa Allāhu ‘alam* (Y solo Dios sabe).

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, No. 2 (2009): 1-30.
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate*
- Freud, Sigmund. "The Uncanny," Alix Strachey (translator) in *Sigmund Freud, Collected Papers*,
- Grewal, Zareena. *Islam is a Foreign Country*. New York: New York University Press, 2013.
- Hartley, L.P. *The Go-Between*. New York: New York Review of Books, 2002.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Literature* Vol. 33, No. 2 (Spring, 1981), 167-182.
- Rushdie, Salman. "Imaginary Homelands," *The London Review of Books*, Vol. 4, No. 18 (1982) <https://www.lrb.co.uk/v04/n18/contents>; consultado el 1 de abril de 2018.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Spaces*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Tatar, Maria M. "The Houses of Fiction: Toward a Definition of the Uncanny," *Comparative* Vol. 4., New York: Basic Books, 1959.
- X, Malcolm and Alex Haley. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press, 1965.

