

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2020-2022

Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y
Desarrollo

Mujeres en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de Quito: de la violencia simbólica a la
agencia

Natalia Elizabeth Saldaña Rodríguez

Asesora: Sofía Zaragocin

Lectoras: Cristina Yépez y María Amelia Viteri

Quito, octubre de 2023

Dedicatoria

La presente tesis va dedicada a las mujeres que, frente a este mundo competitivo que promueve las desigualdades sociales, nos esforzamos por trabajar, estudiar, sentir, vivir... ser partícipes activas en el ámbito laboral, educativo e investigativo plantando cara y construyendo lazos sororos frente a la violencia.

Epígrafe

Mi razonamiento es simplemente que, para poder juzgar de forma moral y políticamente informada, incluso aquellas prácticas que consideramos reprobables, es importante tomar en consideración los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de la gente para quien estas prácticas son importantes. Así, para poder explorar los tipos de daño específicos a las mujeres ubicadas en situaciones históricas y culturales particulares, no es suficiente simplemente señalar, por ejemplo, que una tradición de religiosidad o modestia femenina sirve para prestar legitimidad a la subordinación de la mujer. Más bien es solo a través de la exploración de estas tradiciones, en relación con los compromisos prácticos y formas de vida en las que están incrustadas, que podemos llegar a comprender el significado que esa subordinación tiene para las mujeres que la encarnan.

—Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil...”

Índice de contenidos

Resumen	8
Agradecimientos	10
Introducción	11
Capítulo 1. Elementos constitutivos de la violencia simbólica	28
1.1. La islamofobia: una primera manifestación de la violencia simbólica	29
1.2. Violencia simbólica con connotación sexual	35
1.3. Violencia simbólica basada en el género	40
1.4. Reflexiones	43
Capítulo 2. Efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual en las mujeres que asisten a la mezquita	46
2.1. El placer sexual femenino: entre la coerción y la confusión	47
2.2. Apego vacío al matrimonio	51
2.3. Efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual en los derechos sexuales y reproductivos	56
2.4. Reflexiones	59
Capítulo 3. De las estrategias de mitigación a la agencia: las mujeres frente a la violencia simbólica	62
3.1. Estrategias de mitigación de las mujeres frente a la violencia simbólica	63
3.1.1. Estrategias ante la islamofobia	64
3.1.2. Estrategias ante la violencia simbólica con connotación sexual	69
3.2. Prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita	71
3.3. Expresiones de la agencia a través del método de cuerpo-territorio	73
3.4. Reflexiones	81
Conclusiones	84
Referencias	91

Lista de ilustraciones

Figuras

Figura 1.1. Almuerzo en casa de Pamela Herrera	29
Figura 1.2. Comunidad musulmana en Quito celebrando el Ramadán	31
Figura 1.3. Vestimenta tradicional de las mujeres que acuden a la mezquita	33
Figura 1.4. Mujeres rezando un viernes en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque	36
Figura 1.5. Posición corporal que puede connotar ideas pecaminosas	36
Figura 3.1. Dibujos realizados durante el taller	74
Figura 3.2. Muestra de dibujos con los ojos cerrados	76
Figura 3.3. Una agente de la proyección del cambio (entrevistada 1)	77
Figura 3.4. Un dibujo de las cosas que no le gustan (entrevistada 2)	78
Figura 3.5. Algunas mujeres dibujaron la mezquita y su familia en ellas	78
Figura 3.6. Varias mujeres se dibujaron a sí mismas haciendo referencia a la mezquita	79
Figura 3.7. El baño representa el lugar que menos les agrada en la mezquita	80
Figura 3.8. Las entrevistadas iban ofreciendo una explicación sobre sus dibujos	81

Tablas

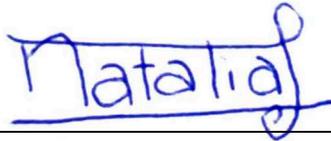
Tabla 1. Entrevistas semiestructuradas	26
Tabla 2. Taller cuerpo territorio	27

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Natalia Saldaña Rodríguez, autora de la tesis titulada “Mujeres en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de Quito: de la violencia simbólica a la agencia”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2023



Firma

Natalia Saldaña Rodríguez

Resumen

¿Cómo influye la violencia simbólica en la construcción de la sexualidad de las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito? Para dar respuesta a esta interrogante, que guio la presente investigación, identifiqué los elementos constitutivos de la violencia simbólica contra las mujeres musulmanas que asisten a la mezquita, analicé los efectos psicosociales de tal tipo de violencia simbólica y su impacto la construcción de la sexualidad femenina, así como las estrategias que utilizan las mujeres para mitigar la violencia simbólica y su relación con la agencia social dócil.

Utilicé metodología cualitativa feminista basada en la observación participante dentro de la mezquita, las entrevistas semiestructuradas a mujeres musulmanas que asisten a dicha mezquita y el taller cuerpo-territorio desarrollado con mujeres musulmanas. Para el marco teórico empleé los trabajos de Bourdieu (2000), Rubin (1986), Kaufman (1989) y Scott [1986] 2008) –por citar algunas autoras y algunos autores– en articulación con el feminismo islámico, fundamentalmente los trabajos de Ali (2014) y Mahmood (2019); a los que sumé literatura sobre la islamofobia, y la violencia simbólica y de género.

Concluyo que violencia simbólica se configura a partir de la islamofobia, la violencia con connotación sexual y la violencia de género; asimismo debo agregar que impacta de modos diversos en la construcción de la sexualidad femenina, pero entre estas sobresalen la sacralización de lo íntimo (Ali 2014), en cuanto efecto psicosocial y al mismo tiempo expresión de la agencia social dócil (Mahmood 2019).

Otro aspecto relevante asociado tanto a la violencia simbólica como a las estrategias de mitigación frente a esta se expresa en el uso del *hiyab* o velo. Según las entrevistadas, muchas personas asocian el empleo de esta prenda con la dominación masculina sobre las mujeres y, por tanto, catalogan al islam de machista. En tal sentido, los resultados del presente estudio se adhieren más a la posición de los feminismos islámicos, que lo define en relación con la identidad femenina musulmana ligada a la religiosidad y la protección ante el acoso y otros tipos de violencia, más bien se entiende su empleo como una práctica agencial (Ali 2014; Mahmood 2019).

Mis hallazgos resaltan el papel de la agencia social dócil dentro de los debates contemporáneos feministas, al entenderla como la capacidad de reflexión y acción frente a las relaciones de subordinación históricamente específicas (Mahmood 2008, 3), sin juzgar *a priori* los contextos de subordinación. Esta capacidad de acción frente a la violencia la he

vinculado en esta investigación con las estrategias de mitigación desde la perspectiva de las mujeres de la mezquita, propuesta que se hace extensiva para otros estudios sobre violencia simbólica y violencia de género.

Agradecimientos

A todas las mujeres que participaron en el proceso investigativo de la tesis, en especial a Jakeline Ortega, Carolina Yépez, Gabriela Verdesoto, Pamela Herrera, quienes me apoyaron para el trabajo en la mezquita y me permitieron entrar a sus hogares para realizar las entrevistas; todas ellas compartieron conmigo sus historias de vida y sus experiencias migratorias, personales, íntimas...

A mi familia, por su apoyo incondicional para realizar la tesis, en especial a mi mamá por el amor y la confianza depositada día a día para que lograra terminar el trabajo de campo.

A mi tutora Sofía Zaragocin, por el apoyo emocional y académico.

Introducción

El prudente, que sabe gozar de los resultados adquiridos sin experimentar perpetuamente la necesidad de reemplazarlos por otros, se aferra a la vida, gracias a ello, cuando llega la hora de las contrariedades. Pero el hombre que siempre lo ha esperado todo del porvenir, que ha vivido con los ojos fijos en el futuro, no tiene nada en su pasado que lo consuele de las amarguras del presente, porque su pasado no ha sido más que una serie de etapas atravesadas con impaciencia. Se cegaba pensando que la felicidad siempre estaba más allá, que aún no la había encontrado. Pero cuando se detiene no hay nada, tras él ni ante él, sobre lo que pueda reposar su mirada.

—Émile Durkheim, *El suicidio*

En el Ecuador del siglo XXI resulta evidente la adscripción de la población a diferentes religiones. El catolicismo es la que prevalece en el territorio, principalmente por la herencia colonial tras la conquista de América. No obstante, se ha observado que otras prácticas religiosas siguen creciendo dentro del país, por ejemplo, el islam. Las prácticas islámicas se encuentran representadas en dos importantes actividades: la primera es el ayuno del ramadán; la segunda es la peregrinación a la meca. Al igual que otras religiones, esta se introduce en la cultura ecuatoriana (Solé y Parella 2004) principalmente como reflejo de una característica transnacional de la constitución de las culturas y el avance de la globalización.

El islam llega al Ecuador a través de los flujos migratorios que se dieron de Oriente a Occidente, motivados por la radicalización de sus Estados. Así, personas de los países árabes y de otras nacionalidades que están adheridas a la fe musulmana, que han estado en condición de movilidad humana, han arribado a Latinoamérica; además de Ecuador, se han integrado a Argentina, Chile, Colombia y México. Al acoger a estas personas también han recibido el establecimiento de sus preceptos morales, religiosos y jurídicos (Pinzón 2021).

El enfoque histórico del proceso de integración local en relación con los flujos migratorios da cuenta de que la migración musulmana a Occidente se realizó en dos fases: la primera se dio en los siglos XIX-XX (1870-1920) por factores geopolíticos debido a la caída del Imperio turco-otomano, lo que derivó en cambios culturales y económicos de esta población; la segunda fase se dio a finales del siglo XX y principios del XXI por las guerras de los Estados y los conflictos armados internos (Pinzón 2021), como es el caso del conflicto bélico entre los países del Golfo Pérsico (Kuwait, Irak), o los países de Franja de Gaza (Palestina, Siria,

Israel), y, más al Oriente, en el conflicto interno talibán de Afganistán; a este segundo grupo pertenecen las personas, cuyas prácticas se analizan en este estudio.

Uno de los sitios emblemáticos de las prácticas religiosas musulmanas en Quito, capital del Ecuador es la mezquita Khaled Ibn Al-Waled Mosque. Fundada en 1991, representa la primera organización religiosa musulmana que obtuviera reconocimiento gubernamental en Ecuador para efectuar tanto actividades religiosas como otras actividades de corte social, cultural y educativo (Khaled ibn al-Walid 2023).

Aun en Quito, ciudad multicultural y pluriétnica donde se registra un abanico de conglomerados humanos con diferentes posturas ideológicas, políticas, sociales, económicas y, por supuesto, religiosas, se evidencia el discurso islamóforo con el que es estigmatizada la cultura musulmana. Para ello, un importante recurso es el poder mediático utilizando dos importantes sucesos que impactaron y sembraron el terror en la población mundial: el 11 de septiembre de 2001 con el atentado a las Torres Gemelas y el violento ataque, ocurrido en 2015 en París, al periódico *Charlie Hebdo* (Rodas Zaidé 2015).

Si bien en buena parte de los estudios que aluden a la islamofobia se ha considerado dentro del marco conceptual del racismo (Grosfoguel 2014; Mijares y Ramírez 2008; Alcaraz y Politzer 2020; Ramírez y Mijares 2021), en esta tesis se la plantea como otra de forma de violencia simbólica. Se trata de entender la violencia simbólica como parte de las relaciones de poder asimétricas que se afirman en las estructuras sociales y se basan en esquemas inmanentes a todos los hábitos y prácticas que se contraponen en una sociedad (Bourdieu 2000).

Además de las actitudes islamófobas, quienes acuden a la mezquita, en particular las mujeres experimentan otros tipos de violencia. Con este estudio se busca comprender la configuración de la violencia simbólica, específicamente en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, para entender cuál es su relación con la construcción de la sexualidad, y, a partir de esto, describir las estrategias de mitigación que ante la violencia utilizan las mujeres musulmanas o conversas. En este sentido, el islam y sus prácticas en la mezquita configuran estructuras de poder, tanto hacia el interior como al exterior, que norman e instituyen prácticas o comportamientos de sujeción de las mujeres.

Ahora bien, al aterrizar en las dinámicas de violencia simbólica estructuradas por el islam para las mujeres musulmanas en el Ecuador, se debe señalar que en el país aproximadamente existen 2000 personas musulmanas o descendientes (Viteri 2015), número que ha ido en

aumento por la gran cantidad de población ecuatoriana conversa, es decir, que deciden ser parte de las comunidades musulmanas y profesar el islam en cuanto religión. Es importante enfatizar que la mayoría de practicantes son mujeres (Yépez 2015) y que ellas enfrentan diferentes desafíos frente a la globalización del islam en el mundo contemporáneo.

Para continuar precisando el contexto, es necesario preguntarnos: ¿Qué sabemos de las mujeres musulmanas en Quito y en particular en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque? Alrededor de 50 mujeres asisten a esta mezquita y forman parte de un grupo de personas estigmatizadas por su identidad religiosa, que empieza a materializarse en actitudes de discriminación. Por ello, mediante estrategias personales y colectivas, las mujeres intentan revertir el imaginario islamófobo a través de imágenes positivas del islam y de la consolidación de un discurso étnico ecuatoriano-musulmán. Por un lado, reivindican su pertenencia como ciudadanas, de pleno derecho, a la sociedad laica de acogida (Rodas Zaidé 2015). Por otro, dan cuenta de una hibridación cultural que modifica su presencia y formas de representación en el mundo, entendida como la mezcla entre dos o más culturas.

De modo que en este estudio se analizan las configuraciones sociales y culturales que se dan en las prácticas esta religión, para determinar las dinámicas de violencia simbólica que viven las mujeres musulmanas en Quito. Indudablemente, estudiar las dinámicas de género en la cultura musulmana en el Ecuador implica aproximarse al conocimiento de las estructuras sociales y religiosas que se establecen en el islamismo a nivel mundial como forma de interrelacionarse con su dimensión espiritual.

Un breve estado del arte

La violencia simbólica que viven las mujeres musulmanas a nivel global constituye un tema recurrente en los estudios de género y derechos humanos en las ciencias sociales. Sin embargo, en Ecuador no existen análisis aterrizados al respecto que pongan en el centro cómo la violencia simbólica atraviesa las formas de vida de las musulmanas o de quienes se convierten a la religión. En consecuencia, esta investigación se enfoca en la situación de las musulmanas en Ecuador desde la violencia simbólica y en relación con los feminismos islámicos.

En esta sección se recogen los estudios realizados sobre las comunidades musulmanas y en particular las femeninas para contextualizar y conocer los aportes de los estudios y las investigaciones en el contexto ecuatoriano. Durante la revisión de literatura, se encontraron

algunos estudios acerca de la cultura musulmana, uno de ellos desde una perspectiva feminista.

Un primer acercamiento al tema es la tesis de maestría de Rodas Zaidé (2012), en la cual su autora plantea las disputas étnico-religiosas entre la llamada colonia libanesa católica de élite de Guayaquil y su descendencia, y los y las migrantes libaneses de filiación musulmana que llegaron con el nuevo flujo migratorio. Rodas Zaidé (2012) se adentra en los rasgos típicos de los procesos de discriminación social y segregación espacial, atravesados por las lógicas racistas, clasistas y religiosas.

La propia Rodas Zaidé (2015) aporta con otra reflexión crítica sobre la discriminación al grupo étnico musulmán en Quito tras el atentado al periódico *Charlie Hebdo* en París. La autora analiza las estrategias personales y colectivas de los miembros de la mezquita Assalam, ante los hechos discriminatorios que generó la representación estigmatizada de su identidad religiosa; se centra en la apelación a los derechos y el desafío a los imaginarios que los conciben como terroristas (Rodas Zaidé 2015).

Otro estudio surge del marco teórico de la antropología de la movilidad humana, la globalización y la antropología de la religión con enfoque de género. A través de la etnografía, Viteri (2015) estudió las prácticas y creencias religiosas con la finalidad de visibilizar los métodos y el rol de la ética en las estrategias de mitigación de las mujeres musulmanas para adaptarse a Ecuador, un país con imaginarios sociales ambiguos acerca de la religión musulmana, considerada antagónica a las religiones practicadas en Ecuador. Frente a la discriminación étnico-racial que sufren las mujeres musulmanas o conversas debido a los imaginarios sociales discriminatorios expresados en “terrorista”, “migrante”, “refugiado”, Viteri (2015) analiza el desarrollo de estrategias de mitigación a través de las prácticas religiosas, consideradas agenciales por medio de la reflexión y acción.

Dentro de los estudios de género, Medrano Garzón (2015) caracteriza la feminidad de la mujer ecuatoriana conversa al islam de la rama Shia o Chiita. Expone los prejuicios que se han difundido sobre el islam instalándolo como enemigo de derechos humanos y promotor de la violencia sobre la figura femenina, y su contraparte: la adquisición de nuevos roles, antes solo atribuidos a los hombres, tanto en el ámbito cultural, científico, administrativo y político, conseguidos a partir de las luchas sociales.

También hay que citar la investigación “Análisis del proceso de integración de la mujer musulmana proveniente de Medio Oriente en Quito: Caso programa de integración para

refugiados y migrantes UDH (2017-2019)”, de Pesántez (2019). Tras analizar la situación de las beneficiarias del programa de integración, Pesántez (2019) plantea soluciones que contribuyan a que este proceso promueva la integración cultural de una manera holística. Concluye que para lograr este fin se debe atender a “tres funciones esenciales basadas en un enfoque intercultural: a) la enseñanza de competencias culturales básicas, b) el asesoramiento y cooperación integral y, c) la generación de sentimientos de pertenencia” (Pesántez 2019, 45). Si bien este estudio no aplica un análisis desde el género, constituye una contribución valiosa para contextualizar la situación de las mujeres musulmanas en Quito.

Enfoque teórico

Para analizar la situación de las mujeres musulmanas en Ecuador, en este estudio se relacionan teóricamente los feminismos latinoamericanos y el feminismo islámico, aun cuando los primeros ven en la religión y, más en la musulmana, instrumentos opresivos y mandatos de subordinación, mientras que la interpretación de los feminismos islámicos, sus estudios y prácticas feministas se insertan en el islam y la propia religión musulmana. El punto de encuentro entre ambas corrientes es la categoría sociológica la agencia social, que no debe ser comprendida como sinónimo de resistencia a la subordinación, sino como la capacidad de reflexión y acción que, en el caso de las mujeres radicadas en el territorio ecuatoriano, forma parte de la dinámica intelectual transnacional.

En la investigación, además de la agencia en los procesos de integración local, se requiere precisar teóricamente la configuración de la violencia basada en género, la violencia simbólica y su relación con la construcción de la sexualidad y la religión en este contexto. Por lo tanto, desde un enfoque psicosocial y de género, en esta sección me centra en los siguientes campos analíticos: la violencia simbólica, la sexualidad y religión en mujeres musulmanas, y la agencia y las estrategias de mitigación desde los feminismos islámicos en América Latina.

Por ejemplo, se observa en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque que se realizan prácticas religiosas y se promueve la identidad musulmana a través de las clases de su idioma. Por lo tanto, este estudio se sitúa en este contexto sociohistórico y académico, donde la situación de las mujeres musulmanas en el Ecuador se manifiesta en doble dominación masculina a través de la violencia simbólica, primero, con connotaciones étnico-raciales a través de discursos islamófobos y, segundo, con normas o preceptos de obediencia absoluta a Alá y a la representación masculina.

a) ¿Cómo entender la violencia en relación con las mujeres que acuden a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid en Quito?

La violencia, en general, se considera todo acto u omisión deliberada, en la cual se daña con intencionalidad a otras personas. En particular, la violencia basada en género es toda actitud, aptitud u omisión donde la base en los ejercicios o relaciones de poder asimétricas se asientan en el género y su construcción a social a partir del determinismo biológico (Bourdieu 2000; Scott [1986] 2008). Mientras, la violencia simbólica se lee en discursos que se presentan a través de las figuras icónicas y la violencia simbólica con connotación sexual es el control de los humanos a través de la sexualidad, es decir, la sujeción o subordinación del cuerpo –ejemplo de ello serían la racialización de la sexualidad o los discursos de hipersexualidad–.

Las relaciones asimétricas de poder fortalecen la violencia de género donde se encuentra la violencia simbólica, por esta razón son interdependientes. La violencia de género se define como toda conducta con énfasis en el abuso de poder, en la cual su finalidad es dañar a una persona y se perpetua a través de las desigualdades sociales (ACNUR 2022). Por tal razón, dentro de la violencia basada en género se hallan la violencia simbólica, física, psicológica y económica, que se expresan a través de conductas violentas, agresiones físicas, acoso y abuso. Para este estudio de la comunidad femenina musulmana radicada en Quito me centro en la primera categoría,¹ en articulación con lo que Galtung (2003, 2016) define como violencia cultural: una violencia que no se evidencia materialmente, y que sin embargo contribuye a que otras violencias sean desplegadas sobre el cuerpo de la mujer.

¿Qué es la violencia simbólica y cuáles son sus elementos constitutivos? El término surge de la investigación de Bourdieu y se define como la estructura y el orden del significante y significado del lenguaje a nivel social, que construye esquemas mentales, los cuales tienen la función de reproducir pensamientos y acciones (Bourdieu 2000). En la presente investigación se hará énfasis en la violencia simbólica con connotación sexual, entendida como una relación de poder asimétrico, que afecta a la forma y el flujo de las relaciones interpersonales sostenida en ejercicios de poder y que incluye las siguientes categorías: acoso, hostigamiento, abuso y violencia con sus distintas connotaciones.

La violencia simbólica se organiza en el orden del lenguaje y afecta, a su vez, las estructuras sociales; muestra de ello son los preceptos morales de la mezquita, las actividades productivas

¹ Quisiera enfatizar que la violencia simbólica también está presente en la cultura occidental. Como mujer no musulmana estoy consciente que mi mirada externa no puede juzgar desde ojos occidentales una experiencia que no encarno.

y reproductivas, y la racialización de la sexualidad. Lo anterior se ejemplifica a través del precepto religioso que refiere a la pureza frente a la corrupción y se basa en la virginidad, la cual se construye como valor agregado de pureza con significación simbólica, por eso, se regala en la noche de bodas; las mujeres que no tengan dicho valor serán categorizadas como corruptas o sueltas (Wray, Ussher y Perz 2013).

La misoginia, expresión de la violencia simbólica que se encuentra en la esfera afectiva del psiquismo humano, es el rechazo o discriminación a la mujer por considerarla inferior. Se fundamenta en la consideración de las mujeres como ciudadanas de segundo orden y objetos con valor de uso y de cambio, lo cual las deshumaniza. Específicamente en la religión musulmana, condenan las relaciones sexuales prematrimoniales con castigos como la lapidación a las mujeres donde se observa la misoginia (Ahmed 1992).

Adicionalmente, la dinámica del poder asimétrico es triangular, como lo explica Kaufman (1989) en su teoría la triada de la violencia. Primero, la violencia masculina contra las mujeres busca reafirmar la masculinidad hegemónica construida a partir de la fragilidad y la causa es la dualidad establecida a nivel social entre masculinidad y feminidad, actividad y pasividad, donde el hombre tiende a reprimir sus sentimientos. Segundo, con la violencia hacia otros hombres se persigue una construcción de la virilidad a nivel social a partir de la competencia y los ejercicios de poder, los cuales se pueden comprender a través del ejemplo de guerras, peleas u otras formas más sofisticadas de competencia (Kaufman 1989); también se menciona la ansiedad ante la castración que supone agresión excedente por el miedo a perder. Tercero, la violencia contra sí mismo, cuya causa es la represión excesiva de emociones y sentimientos (Kaufman 1989).

También hay que atender al concepto de violencia secundaria, una conducta deliberada que, a partir de la repetición a largo plazo, puede convertirse en un comportamiento violento. Se define como un rasgo característico de la personalidad a nivel individual o social, la cual provoca daños o deterioro a nivel físico o cognitivo, y se reproduce en la sumisión de la mujer y la sujeción de su cuerpo, por lo tanto, busca mantener la preeminencia de los hombres.

En tanto, la violencia basada en género contra las mujeres incluye a las actitudes o conductas que buscan minimizar o violentar a la mujer por su género, es decir, acciones discriminatorias hacia las mujeres que perpetúan la desigualdad social construida a partir del esencialismo biológico que jerarquizan las relaciones y los ejercicios de poder (Bourdieu 2000; Scott [1986] 2008; Segato 2003). Un ejemplo es la agresión sexual que se materializa en las

pruebas médicas de virginidad, una práctica que vulnera los derechos humanos y que se sigue realizando, pese a estar prohibidas desde 2015 por su carácter exploratorio invasivo.

La moral masculina y la virilidad se han construido a partir de una visión androcéntrica y relacional contra la feminidad, quizá apoyada en el miedo a lo femenino, pero sobre todo en el miedo al hombre mismo (Bourdieu 2000). Su finalidad es el control social de las capacidades sexuales y reproductivas (Bourdieu 2000). Con base en la virilidad, la violencia moral será el más eficiente de los mecanismos de ideología y represión, los cuales tienen la finalidad de reproducir desigualdades sociales; entre ellos se encuentra la manipulación a través del chantaje y la coacción de orden psicológico, estructurados en la interacción social y en la dominación masculina. Se trata de un orden invisible y sutil, cuyo carácter difuso y omnipresente maximiza el control de las categorías sociales subordinadas (Segato 2003).

De hecho, la violencia moral puede no ser consciente y, por lo tanto, es una agresión no deliberada de ridiculización, coacción moral, sospecha, intimidación, condena de la sexualidad, desvalorización cotidiana de lo femenino, personalidad y trazos psicológicos, cuerpo, capacidades intelectuales, trabajo y valor moral. Además, es importante enfatizar que este tipo de violencia puede muchas veces ocurrir sin cualquier agresión verbal, manifestándose exclusivamente con gestos, actitudes o miradas (Segato 2003). Un ejemplo de segregación sexual y cultural se manifiesta en la distribución del espacio físico en la mezquita, ya que hombres y mujeres tienen prohibido compartir el espacio físico en su interior porque el movimiento del cuerpo femenino es considerado pecaminoso.

Entremos ahora a definir la islamofobia, término que data de los años ochenta e identifica el fenómeno discriminatorio contra el islam y la población musulmana (Mijares y Ramírez 2008). Se trata de una “manifestación del odio, la repugnancia y la hostilidad [...]”, que en la práctica se vive como “una exclusión [...] de la vida económica, social y pública de una nación, al tiempo que son víctimas de discriminación y persecución” (Commission of British Muslims and Islamophobia, 1997).

La violencia simbólica desde la cultura occidental se configura a través de la reproducción de estereotipos, estigmas y prejuicios con contenidos islamofóbicos, los cuales están implantados en la cultura occidental. En un contexto post-11 de septiembre, las políticas de vigilancia se han traducido en medidas tácitas tanto culturales como jurídicas –medidas perversas– de securitización, para regular los cuerpos marcados por el lugar de procedencia, la religiosidad y el estatus de migrante en sus intersecciones con el género, la identidad sexual, la etnicidad, la

clase, la edad, entre otras categorías (Viteri y Tobler 2009). Otra función de la violencia simbólica es reproducir imaginarios sociales, los cuales engendran subjetividades y posiciones en constante cambio, tales como “terrorista”, “migrante”, “refugiado”, “indocumentado”, “desplazado”, por citar las más recurrentes en la actualidad (Viteri y Tobler 2009).

En el contexto de los estudios de género, la definición de la islamofobia está asociada al uso del velo y sus connotaciones, sobre todo en Europa (Mijares y Ramírez 2008; Vazquez Laba 2012; Olmos Alcaraz y Politzer 2020; Ramírez y Mijares 2021). De acuerdo con Mijares y Ramírez (2008), este tipo de discriminación se dirige contra el islam, pero también contra las mujeres, quienes encarnan regulaciones legales, estigmatizaciones y rechazos tanto en sus países de origen como en los que se asientan en calidad de migrantes.

Para este estudio, si bien se coincide con Olmos Alcaraz y Politzer (2020, 253) cuando precisan que “el debate conceptual sobre qué es la islamofobia sigue abierto”, se sigue una definición que permite interpretar los datos empíricos basados en los testimonios de las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque. Así, al conceptualizar la islamofobia, las personas entienden al islam, a la religión

como si fuese algo consustancial a los sujetos, como si fuese algo natural que los determina en sus formas de ser y de estar en el mundo. La religión, dentro de la islamofobia, funciona como una categoría racializada y opera con las mismas lógicas que lo hacía la categoría “raza” en el racismo biológico clásico (Olmos Alcaraz y Politzer 2020, 254).

De ahí que “la violencia ejercida hacia las mujeres racializadas o culturalmente racializadas es violencia estructural pues viene reforzada y legitimada tanto por el sistema racista como por el sistema patriarcal. Es violencia racista con marca de género, pero también es violencia machista con marca racista” (Salguero Montaña 2022, 1). Aquí se la entiende como violencia simbólica pues se basa en la construcción de esquemas mentales, que reproducen pensamientos y acciones (Bourdieu 2000), que vulneran a los sujetos.

Para cerrar este acápite vale destacar que la violencia simbólica hacia las musulmanas presenta un doble rasero. Uno tiene que ver con la violencia de género y la simbólica en articulación con la sexualidad. Otro, desde la cultura de Occidente, con los estigmas y las discriminaciones basados en el terrorismo islámico (Rodas Zaidé 2015), huella que se impregna en hombres y en mujeres en forma de islamofobia.

b) Sexualidad y religión

En el mundo social se construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales (Bourdieu 2000). En el presente estudio también se explora la sexualidad y su articulación con la religión, ya que esta última “no es solo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social” (Lamas 1986, 2), que a su vez “conforma la manera en la que integramos los roles de género en esta sociedad” (hooks [2000] 2017, 137). De modo que el segundo campo analítico correlaciona estas dos categorías. Se describen los conceptos de sistema sexo-género, lo erótico en el poder y el pudor, el amor y el matrimonio.

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la sexualidad es un “aspecto central del ser humano presente a lo largo de su vida. Abarca el sexo, las identidades sexuales, el género, la orientación sexual, el erotismo, el placer, la intimidad y la reproducción” (OMS 2006). Siguiendo a Gayle Rubin se plantea que “a nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género” (1986, 114), por tanto, el sistema sexo-género es el “conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (Rubin 1986, 30). Así, al hablar de sexo, nos referimos a las características biológicas del hombre, la mujer o los cuerpos intersexuales; y al hablar de género, a la construcción social a partir del sexo biológico que podría ser femenino, masculino o no binario (Scott [1986] 2008; Rubin 1986); la cultura determina la orientación sexual (Rubin 1986).

El sistema sexo-género se constituye y perdura a través de instituciones como la Iglesia y el Estado, lo cual explica la transformación de la sexualidad biológica en productos de actividad humana (Rubin 1986) y social. A partir de dicho sistema sexo-género se establecen los sistemas de parentesco, en los cuales se intercambian mujeres, se configura la genealogía y el linaje (Rubin 1986), decantando en la subordinación de las mujeres y niñas, en cuanto producto de las relaciones que se establecen en el sistema sexo-género (Rubin 1986). Con relación al sistema sexo/género islámico, Valcárcel (2017) explica:

Más allá del carácter plural y complejo que presenta el mundo islámico, el modelo sistema sexo/género sirve como una categoría analítica “neutral” para explicar las normas que regulan las relaciones intra e inter género, así como también las conceptualizaciones acerca de la sexualidad, el matrimonio y las corporalidades femeninas y masculinas (Valcárcel 2017, 184).

Es importante mencionar dos elementos constitutivos en referencia al placer en relación con la sexualidad: lo erótico en el pudor y en el poder. Lo erótico se manifiesta mediante la capacidad humana para sentir amor y placer con sentimiento y consentimiento. Sin embargo, esta capacidad erótica ha sido caracterizada tradicionalmente como cualidad solo de las mujeres, por lo tanto, negada a los hombres –otra forma de perpetuar la sujeción del cuerpo femenino–. Asimismo, a partir de estructuras sociales se perpetúan imaginarios donde lo erótico del pudor genera sentimientos de culpa en la mujer por sentir placer con sentimiento, ya que antes las relaciones sexuales tenían el objetivo solo la procreación.

En relación con lo anterior se articulan las nociones de amor y matrimonio. Según Michelle Kaufman, “el amor hacia un objeto es la forma básica de la expresión de la sexualidad y es inherente al funcionamiento del ego humano” (1989, 84). Por lo tanto, su experiencia y representación en el cuerpo se manifiestan de manera inconsciente y cambian según las culturas y las vivencias pasadas. Además, se lo plantea como el apego seguro y responsable se manifiesta en seres humanos (Collin 1991).

Margaret Mead ([1935] 1973), en su libro *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, establece el interés sexual dentro del lazo matrimonial. Por su parte, Bouhdiba ([1975] 2012) argumenta que el matrimonio en la cultura islámica deviene en una suerte de “legitimación pública de la relación sexual”, que significará hacerla trascender en cuanto sagrada, dicho de otro modo, representaría, un “marco legítimo (*halal*) en que se consienten y aceptan las relaciones sexuales”.

Cerrando esta parte, se debe destacar que a partir del enfoque de género y psicosocial con el cual se realiza la investigación, se entiende que la sexualidad tiene una dimensión social, que configura su construcción. A su vez, se plantea que la sexualidad va a depender de lo cultural, y esa dependencia puede significarse en nociones simbólicas como virginidad y virilidad, pero también en cuestiones como los movimientos corporales o el lenguaje corporal en general. La condena explícita de la cultura islámica a las relaciones sexuales prematrimoniales (Ahmed 1992) en su condición de prejuicio religioso puede entenderse como violencia simbólica que afecta la dimensión espiritual de las mujeres.

c) Efectos psicosociales de la violencia simbólica sexual experimentada por las mujeres

Tal como lo explica Pineda (2018) para el caso del racismo, la violencia simbólica sexual experimentada por las mujeres genera efectos psicosociales que muchas veces no son identificados de forma consciente por las personas que han experimentado este tipo de

violencia. Para identificarlos hay que atender a sus percepciones, autorrepresentaciones y a sus interacciones en los diversos ámbitos de la vida social.

Al definir los efectos psicosociales de la violencia simbólica sexual, comprendida dentro del campo mayor de la violencia de género como fenómeno multicausal, se entiende que se tratan de los aspectos cotidianos de la vida personal que se ven afectados o influenciados por la violencia y cuya expresión puede ser física, emocional y social (Montañés y Moyano 2006; Salinas y Liberona 2020, Quirós Sánchez 2019, Chango Quishpe 2023). Se manifiestan a través del dolor, el miedo, la ira o a veces como reflejo de situaciones pasadas que afectan el desenvolvimiento actual de las mujeres.

Así, puede que las personas violentadas asuman los estereotipos que se desprenden de la violencia simbólica o que su autoestima quede minada y vaya siendo menor de manera progresiva (Pineda 2018). También pueden sufrirse alteraciones de tipo emocional, mostrar inadaptación ante las rutinas habituales, o expresar malestar emocional y baja autoestima mediante la interacción social cotidiana (Pineda 2018; Montañés y Moyano 2006; Salinas y Liberona 2020).

Ahora bien, siguiendo a Pilar Albertín (2017), en esta tesis se procura tomar distancia de la posición en la que se atiende a los efectos psicosociales de la violencia de género como un problema de algunas “culturas”, o se sobredimensionan las cuestiones interpersonales o de determinada personalidad. Más bien, en esta investigación se tiende a situar, tal como lo propone la autora, la condición sociohistórica de tales efectos en su calidad de conflicto psicosocial.

De acuerdo con Camacho y Vargas (2014) y Quirós Sánchez (2019), los efectos psicosociales se asocian con mandatos y estereotipos de género. En el caso de la violencia simbólica sexual experimentada por las mujeres, se trata de un fenómeno silencioso que va configurando y distorsionando las dimensiones existenciales de las mujeres en cuanto al placer sexual, el matrimonio, los derechos sexuales y reproductivos e inciden en su estabilidad emocional y social. Para este estudio, se entienden los efectos psicosociales de la violencia simbólica sexual experimentada por las mujeres como las consecuencias que genera este tipo de violencia en las relaciones interpersonales y sociales en los espacios de socialización que frecuentan las mujeres: el ámbito familiar, el de estudio o trabajo, y la mezquita –en particular para esta tesis es sumamente importante el espacio religioso– (Montañés y Moyano 2006; Pineda 2018; Camacho y Vargas 2014; Quirós Sánchez 2019; Chango Quishpe 2023).

d) Agencia y estrategias de mitigación

Estas categorías de análisis se enmarcan dentro de los debates del feminismo islámico y sus repercusiones en América Latina, por eso conviene revisar el origen del feminismo islámico y esta relación. El feminismo islámico surge en el siglo XIX de manera endógena, dentro del movimiento intelectual musulmán. Luego en el año 1990 con la participación de mujeres intelectuales y militantes surge la búsqueda para erradicar las discriminaciones sociales hacia ellas y fomentar diálogos reflexivos de carácter agencial (Ali 2014).

Así, el feminismo islámico deviene en una postura ideológica y política que utiliza el islam como marco interpretativo donde se promueve la igualdad. Su fuente se encuentra en la misma espiritualidad musulmana donde la liberación del cuerpo y la sexualidad están normadas por el islam y se da una sacralización de lo íntimo (Ali 2014, 134). El sujeto de este feminismo no solo tiene “un deseo de liberación de las relaciones de dominación sino, también, repensar la relación conceptual entre deseo y construcción del ser, desempeño y constitución del sujeto, y acción moral y representación en los debates feministas” (Mahmood 2019, 3).

En las mezquitas, como explica Saba Mahmood, “mujeres provenientes de diversos entornos socioeconómicos se reúnen para enseñar y aprender las escrituras islámicas, las prácticas sociales y las formas de comportamiento corporal que se consideran esenciales para cultivar el ideal de la virtud” (Mahmood 2019, 2). Si se tiene en cuenta que los contextos socioculturales son circunstanciales, se puede conciliar la idea de que el origen de la agencialidad en los feminismos islámicos radica en la cultura musulmana, la cual se estructura a nivel religioso, político y social con las bases del islam.

Así, siguiendo a Mahmood (2019, 3) defino “la agencia social no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas”. A lo anterior se puede añadir lo planteado por Salinas y Liberona cuando explican que la agencia es aquella “capacidad que tienen las mujeres para resolver las problemáticas a las que se enfrentan, utilizando diferentes estrategias siendo las principales protagonistas de su historia y sus decisiones” (Salinas y Liberona 2020, 57).

Asimismo, otro concepto relevante en los feminismos islámicos es la universalidad del deseo, que es un eje central en el pensamiento liberal y progresista. En el feminismo islámico se sacraliza lo íntimo referente a la sexualidad, la capacidad de sentir placer, la cual se configura

a través de la memoria junto con la interacción en el contexto sociopolítico; de hecho, es importante entender a la seducción como comunicación de las emociones y el amor, y, por tanto, la relevancia de la esfera sexoafectiva. Así, se construye la agencialidad en las mujeres en cuanto búsqueda de la liberación y estrategia ante la dominación masculina, preceptos que forman parte en el marco analítico y político del feminismo (Mahmood 2019).

Uno de los aspectos que hay que tener en cuenta a la hora de hablar de agencia y estrategias de mitigación frente a la violencia simbólica es, sin dudas, el uso del *hiyab* o velo. El debate académico sobre el empleo de esta prenda, lo que connota y significa en términos de cultura, tradición, religiosidad y género resulta amplio (Olmos Alcaraz y Politzer 2020; Ramírez y Mijares 2021). Al respecto Asma Lamrabet (2014, 34) plantea que tal debate “en el discurso islámico es un fenómeno reciente; data del siglo XIX y del encuentro musulmán con las potencias coloniales. Es entonces cuando vemos el surgimiento de una nueva producción literaria en la que el *hiyab* adquiere una nueva dimensión y se convierte en marcador de la identidad musulmana y en elemento de la fe”. La propia autora continúa explicando que

el *hiyab* se ha convertido en la arena donde se han enfrentado islamistas y feministas seculares. Para los islamistas, este representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, el *hiyab* representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos. En efecto, «el velo» de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente (Lamrabet 2014, 33).

Para esta investigación se tiene en cuenta la primera posición, aquella de que define el *hiyab* en relación con la identidad femenina musulmana ligada a la religiosidad y la protección ante el acoso y otros tipos de violencia. También se lo considera una práctica agencial que igualmente visibiliza la islamización en América Latina.

A manera de cierre de este acápite, se coincide con Mahmood (2019) cuando plantea que se debe descolonizar el feminismo para que se realicen estudios donde se visibilice a la agencia social que surge desde el interior de las prácticas, comportamientos corporales y escrituras islámicas (Mahmood 2019). Ello aterriza en la configuración de las prácticas políticas que se instauran en lo cotidiano a través hábitos o prácticas religiosas, es decir, en actividades cotidianas. La agencia en esta investigación se entiende como una categoría sociológica que

busca generar reflexión y acción (Ali 2014; Mahmood 2019), y en estas radicarían las estrategias de mitigación ante las violencias.

Enfoque metodológico y métodos utilizados

Cabe precisar que llegué al tema de violencia simbólica en el islam luego de una conversación extensa con una amiga llamada Amani, de nacionalidad afgana-yemení. Ella compartió conmigo una historia de vida, en la cual, tras un crimen de honor por odio, se develaban, en su relato, unas estructuras de dominación masculina consolidadas que sometían por completo a la mujer frente al poder masculino. Otra razón que motivó la presente investigación fue mi condición de psicóloga y artista, y las vivencias que experimenté cuando atendí a una familia refugiada proveniente de Colombia y al escuchar la historia de vida de una madre adolescente, donde la violencia simbólica aparecía como estructurante de las relaciones familiares.

A partir de lo mencionado, un desafío metodológico es no ser practicante del islam, hecho que puede limitar mi acercamiento a una cultura distinta a la occidental y el lenguaje que utilice para comunicar los conceptos con las personas participantes de este estudio y la posterior la concatenación de la teoría con el levantamiento de información.

El objetivo central de la investigación es describir la configuración de la violencia simbólica en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque y su relación o incidencia en la construcción de la sexualidad femenina. En función de este objetivo general, los objetivos específicos son los siguientes: 1) identificar los elementos constitutivos de la violencia simbólica contra las mujeres musulmanas en que asisten a dicha mezquita; 2) analizar los efectos psicosociales de la violencia simbólica y su impacto en la construcción de la sexualidad femenina; y 3) analizar las estrategias que utilizan las mujeres para mitigar la violencia simbólica y su relación con la agencia social dócil. A continuación, se exponen las preguntas que guían este trabajo.

Pregunta central

¿Cómo influye la violencia simbólica en la construcción de la sexualidad de las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito?

Preguntas auxiliares

1. ¿Cuáles son los elementos constitutivos de la violencia simbólica?
2. ¿Cuáles son los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres que asisten a la mezquita?

3. ¿Cuáles son las estrategias que utilizan las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque para mitigar la violencia simbólica?

El enfoque metodológico es cualitativo y feminista, ya que tiene una lógica inductiva y busca conceptualizar la configuración de la violencia simbólica en referencia a la sexualidad, para entender sus efectos psicosociales y luego describir las estrategias de mitigación de las mujeres víctimas de violencia simbólica. Se utiliza la etnografía feminista, en cuanto aporte a la erradicación de la violencia y la generación de agencialidad en las comunidades musulmanas con énfasis en los procesos de integración local.

En cuanto a la ontología se trata de un estudio constructivista, pues quienes participan interactúan con los hechos sociales y generan cambios sistémicos en los mismos. Por consiguiente, se describe y sistematiza la correlación entre la configuración de la violencia simbólica y la construcción de la sexualidad. Sobre el vínculo investigativo, vale agregar que este es interdependiente y a nivel epistemológico se emplea el interpretativismo feminista (Zaragocín y Caretta 2021).

De lo detallado anteriormente se desprende la utilización de tres métodos:

1. Observación participante: este método permite la obtención de datos consistente, ya que se observan las prácticas o “el hacer” que los agentes sociales despliegan en los “escenarios naturales” en que acontecen, en condiciones y situaciones diarias que son analizadas para posteriormente generar reflexión (Labov 1976, 146; Marshall y Rossman 1989, 79). Se realiza en las mezquitas, donde se observa la práctica de las escrituras islámicas y sociales, los comportamientos corporales e ideológicos.
2. Entrevistas semiestructuradas: con este método se conceptualiza la información que luego se categoriza; otro rasgo es que establece marcos analíticos y relacionales, fluye de manera orgánica a través de una conversación que inicia quien investiga, seleccionando la muestra poblacional establecida en el plan de investigación (Corbetta 2010). Por lo expuesto con anterioridad, se realizaron 10 entrevistas semiestructuradas con representantes de las comunidades en una muestra compuesta por mujeres, aunque, siguiendo a Michael Kaufman y su teoría sobre “la triada de la violencia” y cómo esta se manifiesta en tres dimensiones: contra las mujeres, contra los hombres y contra sí mismos, no solo abordamos temas sobre la violencia hacia la mujer, también tocamos hechos violentos hacia los hombres.

3. Taller cuerpo-territorio: la base teórica del taller con este método es el feminismo descolonial, su ontología es constructivista y pertenece al ámbito transnacional. Por tanto, complementa los otros métodos seleccionados, pues el lenguaje verbal y escrito puede generar mayor sensibilidad y este método permite mapear de manera visual los hechos sociales en relación con su comunidad y comprender su unidad ontológica (Zaragocín y Caretta 2021).

Con el estudio se pretende aportar a la erradicación de las violencias y generar agencialidad en los procesos de integración local. Asimismo, se busca ofrecer herramientas para hacer frente al discurso excluyente, cuya base es el control de la sexualidad y la sujeción del cuerpo femenino no solo en relación con las mujeres musulmanas, sino ante los discursos sexistas, violentos y discriminatorios en general.

A continuación, se detalla la muestra poblacional con la que se trabajó en el taller cuerpo territorio y en las entrevistas semiestructuradas.

Tabla 1. Entrevistas semiestructuradas

Entrevistas					
Nombre	País de origen	Nivel socioeconómico	Edad	Género	Estado civil
Daniela Pruna	Siria	medio	26	femenino	soltera
Andrea Pérez	Ecuador	medio	14	femenino	soltera
Stefania Pepinos	Siria	medio	47	femenino	divorciada
Jakeline Ortega	Líbano	medio	51	femenino	divorciada
Fernanda Pazmiño	Egipto	medio	23	femenino	casada
Gabriela Verdesoto	Ecuador	medio	15	femenino	soltera
Sandi Mera	Irak	medio	19	femenino	soltera
Pamela Herrera	Ecuador, pero vivió en el Líbano	medio	59	femenino	divorciada
Carolina Yépez	Egipto	medio	19	femenino	soltera
Cristina Bravo	Venecia	medio	26	femenino	soltera

Fuente: entrevistas semiestructuradas, desarrollado por la autora (2023)²

² Por protección de las entrevistadas se utilizó nombres ficticios

El total de participantes en las entrevistas semiestructuradas fueron 10 personas de las cuales el 100% fue género femenino y correspondían a nivel socioeconómico medio, las edades están entre 14 y 59 años. De las 10 personas 7 fueron extranjeras y 3 ecuatorianas, referente al estado civil participaron 1 mujer casada, 3 divorciadas y 6 solteras.

Tabla 2. Taller cuerpo territorio

Taller Cuerpo Territorio					
Nombre	país de origen	nivel socioeconómico	edad	Género	estado civil
Julia Ordoñez	Ecuador	medio	35	femenino	soltera
Pamela Herrera	Ecuador, pero vivió en el Líbano	medio	59	femenino	divorciada
Estefanía Pepinos	Siria	medio	47	femenino	divorciada
Lia Hurtado	Ecuador	medio	35	femenino	casada
Mercedes Guerrero	Ecuador	medio	54	femenino	soltera
Ximena Camacho	Ecuador	medio	32	femenino	soltera
Priscila Fernández	Ecuador	medio	64	femenino	divorciada
Rosa Tonato	Ecuador	medio	17	femenino	soltera
Fernanda Pazmiño	Egipto	medio	23	femenino	casada
Carolina Yépez	Egipto	medio	19	femenino	soltera
Cristina Bravo	Venecia	medio	26	femenino	soltera

Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023)

El total de participantes en el taller cuerpo territorio fueron 11 personas de las cuales el 100% fue género femenino y correspondían a nivel socioeconómico medio, las edades están entre 17 y 64 años. De las 11 personas 4 fueron extranjeras y 7 ecuatorianas, referente al estado civil participaron 2 mujeres casadas, 3 divorciadas y 6 solteras.

Capítulo 1. Elementos constitutivos de la violencia simbólica

Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento.

—Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*

¿Cuáles son los elementos constitutivos de la violencia simbólica que experimentan las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito? Esta es la pregunta que guía el análisis del presente capítulo. Desde el punto de vista teórico, la interpretación se basa en Saba Mahmood (2019), Rita Segato (2003), Bourdieu (2000) y Galtung (2016); entre otros autores y autoras.

Para responderla, se acude metodológicamente a los datos obtenidos a través de la observación participante, que se reflejan en las notas del diario de campo, y las entrevistas. Aunque la mayoría de conversaciones ocurrieron en la mezquita, una estrategia importante fue realizar entrevistas durante espacios más íntimos y familiares que permiten acercarse a las mujeres entrevistadas (figura 1.1).³

El análisis se ha estructurado alrededor de tres ejes. El primero es las manifestaciones de la islamofobia como violencia simbólica que han vivenciado o presenciado las mujeres; algunas son experiencias encarnadas en sus propios cuerpos, otras son vulneraciones a la comunidad musulmana en general y que han sentido como violencia. El segundo eje se relaciona con la violencia simbólica con connotación sexual y el tercero agrupa aquellas expresiones de violencia simbólica que se basan en el género. El capítulo cierra con unas reflexiones sobre cómo se articulan los tres ejes.

³ Este tipo de actividades me permitió interactuar con las mujeres de modo más personal.

Figura 1.1. Almuerzo en casa de Pamela Herrera



Foto de la autora.

1.1. La islamofobia: una primera manifestación de la violencia simbólica

Se inicia analizando las manifestaciones de odio, hostilidad y repulsión que han experimentado las mujeres, lo cual redundo en actitudes excluyentes, discriminatorias y de persecución por el hecho de pertenecer al mundo islámico. Nos referimos a la islamofobia, en cuanto manifestación de la violencia simbólica que mezcla esa concepción con la racialización de los cuerpos femeninos musulmanes y que muchas veces las mujeres no la logran identificar. Así se observa en el siguiente diálogo:

Jakeline Ortega: ¡Andrea! Andrea Pérez mi hija y la Gabriela Verdesoto, ellas sufrieron por ser musulmanas, tuvieron que ser cambiadas a católicas para así dejar de ser discriminadas...

Andrea Pérez y Gabriela Verdesoto: Mmmm no, no.

Gabriela Verdesoto: Discriminadas por ser hijas de árabes, no por la religión.

Jakeline Ortega: También.... También tu decías anoche que te decían que tú eras... ¿terrorista? ¿Por ser árabe o por ser musulmana?

Gabriela Verdesoto: ¡Árabes!, para las personas...para las personas aquí ser árabe, ser musulmana... es ser terrorista.

Jakeline Ortega: ¿Cómo se llama esto?

Entrevistadora: Islamofobia... (entrevistas a Jakeline Ortega, Andrea Pérez y Gabriela Verdesoto, 14 de marzo de 2022).

Durante esa misma entrevista se relata que “en todas partes, al menos aquí en nuestra experiencia en Ecuador, como personas cercanas y no cercanas, muchas veces el árabe... es ser terrorista” (entrevista personal a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022). En las palabras de Gabriela Verdesoto se puede leer la violencia simbólica a partir del rechazo que existe hacia las personas árabes, debido a los imaginarios sociales discriminatorios que generan exclusión social. Siguiendo la experiencia de Gabriela Verdesoto, ella explica que, aunque son

cien por ciento ecuatorianas, en sentido de nacimiento, de idioma..., las personas que conocemos lo primero que preguntan es de dónde eres, porque nos vemos ecuatorianas... aparentemente. Y luego, hay personas que tienen la valentía de preguntar... ¡Bueno! De hacer comentarios referentes a las bombas... [...] Porque hay otras personas que solo se callan y siguen con sus vidas, pero luego hay gente que se acerca a hacer bromas o a molestarlo a uno... (entrevista personal a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022).

Ante la pregunta, ¿cómo le explicas a una compañera sobre la cultura musulmana y el islam?, Estefanía Pepinos responde: “Siempre que yo hablo sobre el islam, les dije [digo] que el islam no es terrorista, es un estilo de vida. Nosotros hacemos muchas cosas correctas y no saben que esta es la forma correcta del islam o esto es lo que Dios quiere...” (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022). Carolina Yépez también expone un caso de violencia basado en la no aceptación de la cultura musulmana:

Yo la violencia que he sufrido era en mi colegio donde no aceptaban mi cultura, no aceptaban mis diferencias, no aceptaban... siempre se burlaban de mí. Se burlaban de que al inicio yo no sabía mucho español y pensaban que soy estúpida... y, bueno, era una discriminación, porque soy de otro país y de otra religión, entonces sufrí mucha violencia la verdad (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

Figura 1.2. Comunidad musulmana en Quito celebrando el Ramadán



Foto de la autora.

De modo que, las entrevistadas han sentido en carne propia o han sabido por coterráneas y coterráneos sobre el estigma de “terrorista” que conlleva a la discriminación y el rechazo hacia quienes pertenecen al islam. La violencia se refleja en una resistencia a aceptar lo distinto –otras costumbres, otras formas de pensamiento, etc.– y en el desconocimiento de las prácticas religiosas islámicas.

Pero yo sí veo aquí en la calle, hay mucha gente que tienen esos rechazos, y yo creo que primero es por miedo a perder las costumbres, malas o buenas, que tiene cada uno y adaptarse a unas nuevas, [...]. Y, dos, hay mala información del islam, a pesar de que ya es una religión mundial, universal. Todavía hay gente que cree cosas que no son, y todo es por la gente, o sea, si tú das buen ejemplo, la gente [dice]: “Ay mira, que linda que ha sido tu religión”, pero si tú tienes malas actitudes: “Ay mira, han sido agresivos, han sido esto, lo otro” (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Además del tema “del terrorismo y las bombas”, otro estereotipo sobre el mundo musulmán que implica islamofobia, según las entrevistadas, tiene que ver con el matrimonio poligámico. Se “[...] cree que son los árabes quienes se casan con cuatro... que tienen permitido casarse con cuatro mujeres, pero es en realidad en el islam que se permite y ellos creen que todos los hombres en el mundo árabe tienen cuatro esposas, lo cual no es así” (entrevista personal a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022).

De esa manera, se crea un estereotipo vinculado a la moralidad que alimenta un imaginario en cual se representa al hombre musulmán como primitivo y pecaminoso. Y, teniendo en cuenta que el género es una categoría relacional (Scott [1986] 2008), de esta representación también surge otra que violenta simbólicamente a las mujeres, pues las construye como seres vulnerados y subordinados que deben compartir la relación marital con otras mujeres.

Asimismo, emerge la construcción de otro estereotipo sobre la mujer como muy inhibida, que huye de la presencia masculina. Así lo describe una de las entrevistadas: “Por una parte llega a tu mente este estereotipo de que son calladas, no hablan, no ven a los hombres. No se paran, ni se sientan frente a hombres, ni al lado de ellos... Y por otra parte dices: ‘Tengo una mujer musulmana sentada frente a mí y comienzas a hablar con ella y te das cuenta de que es extrovertida, inteligente’” (entrevistas a Andrea Pérez, Quito, 14 de marzo de 2022).

En cuanto al uso del *hiyab*, el siguiente diálogo ilustra cómo su empleo, de acuerdo con las posiciones de las entrevistadas, está más relacionado con la agencia que con la subordinación femenina (Mahmood 2019). En términos de islamofobia refleja lo que Salguero Montaña (2022, 1) percibe como “violencia racista con marca de género” articulada con la “violencia machista con marca racista”.

Andrea Pérez: Cuando fuimos a La Gasca, por una obra de caridad de la mezquita, y fuimos vestidas con *hiyab*, yo acompañando a mi madre, a pesar de ser católica, porque es mi madre y voy con ella a donde sea, y con vestido largo cubriendo hasta los pies porque a ninguna de las dos nos gusta vestido corto o mostrar mucho las piernas. Por eso, usamos mallas, que preferimos, no es por...

Gabriela Verdesoto: No es por temas religiosos, es por tema de gustos en nuestro caso.

Andrea Pérez: Estamos ayudando a llevar las cobijas y los sacos de comida y se acerca un hombre ecuatoriano y nos dice: “Qué [es] eso de estar tapadas, es opresor y que la mujer tiene que estar como ella quiera y que el islam es machista”. En ese momento yo no dije nada y fue mi madre la que habló: —No, el islam no es machista. Porque mi madre es musulmana. [...] Yo me visto así porque quiero taparme, porque quiero respetarme de esta forma mi cuerpo, es la forma en la que yo visto mi cuerpo. Por mi parte, me pareció irónico porque soy católica, estoy bautizada bajo el catolicismo y a pesar de ser católica y [de] que no haya tales restricciones... sobre todo, socialmente, yo me visto como quiero y esa fue la forma en la que decidí vestirme.

Jakeline Ortega: ¿Por qué no critican a las monjas que se visten así?

Entrevistadora: ¿Claro no? O sea...

Jakeline Ortega: En cualquier estatua que tienen para supuestamente ver a la virgen María la paz sea con ella. ¿En qué momento está descubierto? ¿En qué momento está con falda o está con pantalón? Siempre está tapada, porque es su forma respetuosa de vestir.

Entrevistadora: Claro. [...] siempre y cuando tú no te sientas oprimida, tanto si utilizas una falda como si utilizas el *hiyab*, el velo... está bien, ¿no?, porque no tenemos que sufrir acoso ninguna mujer, pese a cómo estás vestida. Si utilizas un vestido largo está bien, si utilizas una minifalda está bien, nadie tiene, bajo el enfoque de derechos humanos, que acosarte o agredirte ni física ni psicológicamente.

Jakeline Ortega: Y ese tipo no vio la obra que estábamos haciendo y se enfocó en que...

Gabriela Verdesoto: La mujer no es libre en el islam por la forma en que se viste, eso no tiene sentido (entrevistas a Andrea Pérez, Gabriela Verdesoto y Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Figura 1.3. Vestimenta tradicional de las mujeres que acuden a la mezquita



Foto de la autora.

Al relacionar su argumentación con otras prácticas y preceptos religiosos distintos del islam, dan cuenta de lo que Saba Mahmood (2019) reconsidera como eliminar las motivaciones reales para usar determinada vestimenta del imaginario de las personas dominadas. De hecho, tal como lo expresa la propia autora en estas experiencias se mezclan razones prácticas con “ideas de modestia y religiosidad femenina, como virtudes islámicas” (Mahmood 2019, 10).

Además, evidencia una lección metodológica que nos ofrece la propia autora: seguir “los términos que la gente usa para organizar su vida”, pues no se tratan de planteamientos frívolos o que se comparten universalmente; más bien “son constitutivos de la diversidad de formas de identidad personal, conocimiento y experiencia” (Mahmood 2019, 10).

De lo anterior da cuenta la interpretación de Daniela Pruna, quien explica la relación del velo con la religión, la protección ante el acoso sexual y la identidad:

Es orden de Dios, sí, no es obligatorio, pero es orden de Dios para proteger [de] la vista de los hombres. Hay personas que visten de una manera que no me gusta aquí, yo vi mucho, cuando, por ejemplo, una lleva un pantalón, *jeans* o algo, y salen mucho de su cuerpo y ellos ven como una carne, como dulce, así. Sí hay personas así, a mí no me gusta que me vean en ese visto. [...] también [el velo] da una versión de que yo soy musulmana, eso a mí me gusta (entrevista a Daniela Pruna, Quito, 17 de marzo de 2022).

Reforzando la idea de las virtudes islámicas y las motivaciones femeninas en cuanto agencia, se pueden citar otras palabras de Andrea Pérez, quien distingue que también los hombres usan una prenda similar y cómo esta puede frenar el acoso:

El *hiyab* en el islam se viste para mostrar respeto a Dios, la cabeza es el punto más alto y más cercano a Dios y se lo cubre, porque es como estar desnudo y no vas a estar desnudo frente a Dios. Se lo cubren y los hombres también utilizan un... Lo usan, y en el caso de las mujeres es para resguardarse de cualquier otro hombre que puede mirarlos mal, incluso en el mismo país de ellos (entrevistas a Andrea Pérez, Gabriela Verdesoto y Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Un aspecto que se revela como significativo es el hecho de que las mujeres reconozcan en este tipo de accionar a la violencia, aunque no dimensionen todo el simbolismo y lo que implica en términos de islamofobia, ya que le restan importancia debido a la frecuencia de los sucesos violentos. Al mismo tiempo, la enmarcan en cómo el hecho de ser violentadas vulnera sus derechos. Así lo ejemplifica el relato de Fernanda Pazmiño:

Sí, eso es violencia, pero eso no es frecuente, o sea, pasó por ejemplo es un caso. [...] a veces pasan algunos maltratos de los ecuatorianos hacia los musulmanes, pero la mayoría de los casos sí hay buen trato, pero sí hay. Por ejemplo, a mí me pasó como dos veces, [...] solo dos veces durante seis años. Una vez estaba ahí en la calle, entonces una anciana gritó: ‘Terroristas, terroristas’, así. Y otra vez así también estaba ahí en la calle, una persona desde atrás gritó: ¡Libérate! ¡Libérate! O sea, como que tengo que sacar el velo, como que, porque estás tan así, pero bueno, no tiene derecho de decirme así en voz alta en la calle (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 16 de marzo de 2022).

De modo que, con respecto a la islamofobia, las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito manifiestan que es perceptible en el estereotipo de “terrorista”, que se ha difundido como elemento discriminatorio tanto para hombres como para mujeres musulmanas. Asimismo, la islamofobia aparece ligada a la violencia simbólica basada en el género, tal y como la han abordado varias autoras (Mijares y Ramírez 2008; Vázquez Laba 2012; Olmos Alcaraz y Politzer 2020; Ramírez y Mijares 2021), se relaciona con el uso del *hiyab* y la interpretación que las personas hacen de este sin conocer lo que connota para la religiosidad e identidad de la mujer musulmana. Por último, hay que señalar el estereotipo de compartir el matrimonio con otras mujeres que hace del hombre musulmán un “inmoral”.

1.2. Violencia simbólica con connotación sexual

La violencia simbólica con connotación sexual es también una relación de poder asimétrico y una forma de dominación (Bourdieu 2000). Se observa en la exaltación de estereotipos, en la expresión de micromachismos y en la regulación tácita del comportamiento sexual, por citar algunas manifestaciones. En el caso de estudio de esta tesis, tal expresión de la violencia va aparecer encarnada en los cuerpos, puesto que son estos los que reflejarían la sujeción o subordinación. A su vez, este tipo de violencia aparece entrelazada con la actividad religiosa, como se ejemplifica a continuación con los testimonios y notas de campo.

Figura 1.4. Mujeres rezando un viernes en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque



Foto de la autora.

Una de las particularidades que surgió durante el diálogo con Pamela Herrera, quien asiste regularmente a las ceremonias de la mezquita, fue la información acerca de los rezos y

ceremonias que se realizan en el interior. En las actividades, se aplica el precepto religioso de ordenar y separar a hombres y mujeres, ya que los movimientos corporales llamados genuflexiones pueden ser considerados distractores para los hombres y vistos como no adecuados en la ceremonia (figura 1.5), razón por la cual los hombres están apartados de las mujeres durante los rezos (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Figura 1.5. Posición corporal que puede connotar ideas pecaminosas



Foto de la autora.

Con respecto a la construcción de la virginidad como virtud femenina, Fernanda Pazmiño aclaró que aplica para “el hombre también, no solo las mujeres no tienen que hacer esto [el acto sexual] fuera del matrimonio y solo con su esposa” (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 16 de marzo de 2022). Su opinión coincide con las palabras de Pamela Herrera y Jakeline Ortega, sin embargo, para esta última la construcción de la virginidad se mezcla con el adulterio como cuestión penada legal y moralmente:

El adulterio en sí, en el inicio, no es que una pareja, una esposa o esposo, ha engañado a su esposa o esposo, sino que... digamos, si uno quiere tener relaciones, tiene a su esposa, para que va con otra, si tiene con quien hacerlo, y la esposa también. Pero si no está casada una persona, eso también es adulterio, pero su castigo es menor, [...] eso, es decir, es adulterio también. No es solamente el engañar a la pareja existente (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

No obstante, esta condición sí influye en determinadas experiencias cuando las mujeres migran y deben insertarse en la cultura occidental moderna. Así lo narró Jakeline Ortega:

Le da a la gente hasta pena decir, por ejemplo, si tú quieres seguir tu religión y llegar al matrimonio virgen, digamos, te da miedo o te da vergüenza. Yo me acuerdo, te juro, hace 25

años que estaba en el Líbano, [...] la hermana de mi exmarido vivía en Canadá y tenía una hija... y dice que la otra chica en el colegio le estaba acosando, así como “ay tú sigues virgen”, es como una acusación, como algo malo te pasa y por eso no se te acercan los hombres (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

En la misma línea del tema de la virginidad ocurre otro tipo de violencia que impacta a las mujeres que ha sufrido violencia sexual. “Después de que le violan a la mujer y le sancionan al que hizo eso, la mujer puede casarse con otro hombre para que..., o sea, porque no es virgen, como lo dije y no todos los hombres árabes aceptan casarse con una mujer que no es virgen” (entrevista a Sandi Mera, Quito, 25 de marzo de 2022). Así, se queda un estigma social sobre las mujeres violentadas que las marca en el resto de su vida social.

Otras expresiones de la violencia simbólica se relacionan con ciertas normas y aquiescencias acerca de las relaciones maritales. Por ejemplo, la mujer viuda o divorciada al seleccionar pareja para el matrimonio debe contar con la aceptación de su hijo o de un representante mayor de edad (siempre un hombre) dentro de su familia, el cual aprueba la pareja para la mujer.

Si yo me caso ahorita, mi hijo es el que... como dicen aquí, me va a llevar los anillos... algo así. [...] Entonces él es el que va a ver por mí y me tiene que aconsejar bien. “¿Sabes qué mamá?, este tipo yo le veo que te va a hacer esto... otro..., o sea, no me parece bien una pareja como él”. O “¿sabes que mamá?, yo sí estoy de acuerdo porque el hombre te va a ser feliz, es lo que necesitas” [...]. Entonces yo ya necesito su opinión (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Otra expresión de la violencia simbólica se percibe cuando se sigue atando socialmente a la mujer divorciada a su expareja. Así lo narró una de las entrevistadas:

Yo aprendí a aceptar las personas como son, pero mi sufrimiento es que no me aceptan como soy. Es decir, en la relación que tuve con el padre de mis hijas, era mi exesposo, hasta ahora odio cuando me dicen: “Es que es tu esposo...”, ¡no es mi esposo!, cuando me dicen: “Es que tu esposo vino a recoger...”. ¡No es mi esposo! No quiero que me relacionen más con él. Y sí, quedé traumada con esta relación, porque todavía no termina siquiera (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

También otro ejemplo se manifiesta en el hecho de que “normalmente ya buscan que las niñas, más que el varón, se casen temprano para que no se queden” (notas de campo, Quito, 11 de febrero de 2022). Se justifica el matrimonio a partir de la primera menstruación como

práctica cultural permitida.⁴ Asimismo, atribuyen al matrimonio un valor agregado en el caso de las mujeres, como si se tratase de completar el sentido de existencia femenina: “Siéntete feliz de que es tu hombre, no importa la edad, sea joven, viejo o más viejo. Te casaste, es tu esposo” (notas de campo, Quito 20 febrero 2022).

En las siguientes notas de campo y fragmentos de entrevistas, muestro otras de las expresiones simbólicas de la violencia con connotación sexual contra las musulmanas en Quito, según la percepción de varias de las mujeres que acuden a la mezquita. La particularidad de estas expresiones es que las propias mujeres se vuelven prisioneras de este tipo de violencia y censuran actos y actitudes como la vestimenta o la actividad sexual femenina.

Si yo voy por la calle con una minifalda y un escote extravagante, mostrando, no puedo esperar que un hombre que pase no me falte el respeto, tal vez puede hasta tocarme o agredirme sexualmente, acosarme... entonces se tiene que dar a respetar la mujer (notas de campo, Quito 11 de febrero de 2022).

A veces vienen unas chicas con unas faldas cortas, entonces yo tengo miedo que un hombre le vea de una manera, mala o una manera... cómo digo...y piensa violarla o hacerle daño... Pero no me meto, o sea, a veces les digo a mis amigas y les aconsejo, como no pueden ponerse una falda tan corta o un short, para evitar la violencia (entrevista a Sandi Mera, 25 de marzo de 2022).

Porque los deseos sexuales de cada persona están y es latente en el hombre y la mujer, eso es parte de nuestra naturaleza, entonces una chica que vaya y practique por aquí, por allá y lamentablemente está con uno, después está con otro, entonces ahí no me funcionó este y me voy con otro y, ¡viva la promiscuidad!, lo mismo en los hombres todo lo que tratamos de evitar es eso, entonces normalmente hay mucha gente que casan a las chicas un poquito jóvenes (notas de campo, Quito 11 de febrero de 2022).

En la primera nota y el testimonio, que tienen que ver con el acoso sexual en el espacio público, se puede observar cómo culpan a la víctima del acoso sexual callejero, es decir, la mujer es culpable por su vestimenta y no el agresor. Mientras, en la segunda nota se alude a la idea de casar a las mujeres un poco antes como solución para evitar ese comportamiento sexual; vendría a ser lo que Bouhdiba ([1975] 2012, 12) identifica como un “marco legítimo en que se consienten y aceptan las relaciones sexuales”. Ambas expresiones aluden a la

⁴ En Ecuador, en el Código Orgánico Integral Penal (COIP 2014) se prohíben este tipo de prácticas.

violencia simbólica puesto que invisibilizan la sujeción y subordinación que internalizan como sujeto mujer, temerosas de ser violentadas.

Lo anterior también resulta evidente en las siguientes notas de campo, en las que recojo el testimonio de una mujer que prefiere permanecer en el anonimato:

[Como mujer] nunca recuperarás tu dignidad. Aunque después de muchos años tal vez se case, siempre está su dignidad en el piso porque la gente dice: “oye, te acuerdas, la fulanita esa se casó con él de aquí porque mi novio me dijo que está más más recorrida que el recorrido”. No te estoy hablando [como] islámica solamente, sino de vida, entonces una mujer no tiene que esperar a ser recorrida de nadie. Una tiene que pedir que le mande un buen esposo y que le dure toda su vida. Sería lo que todas queremos (notas de campo, Quito, 11 de febrero de 2022).

La violencia simbólica con connotación sexual también se expresa en la planificación familiar, es decir en la decisión de usar métodos anticonceptivos. “La decisión debe ser tomada por ambas personas, por el hombre y la mujer, o sea, si el hombre no está de acuerdo que la mujer use anticonceptivos, no lo puede hacer, debe tener el permiso del esposo” (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

1.3. Violencia simbólica basada en el género

En esta sección analizo los actos discriminatorios contra las mujeres que perpetúan la desigualdad social construida con base en el esencialismo biológico y que, al mismo tiempo, crean unas jerarquías en las relaciones de poder (Bourdieu 2000; Scott [1986] 2008; Segato 2003). La violencia simbólica basada en el género se entiende como la relación de poder asimétrica que afecta la forma y el flujo de las relaciones interpersonales. Este tipo de violencia se refleja en “las visiones generalizadas o preconcepciones sobre los atributos, características y roles que deben cumplir las mujeres y los varones de forma respectiva para ser considerados como apropiados en cada sociedad” (Corte IDH 2009, 22). Una de sus expresiones es la misoginia.

Las mujeres entrevistadas no reconocen en sus experiencias a la misoginia, puesto que no encuentran haber sufrido rechazo por su condición de mujer, más bien lo que experimentaron fue la no aceptación de sus creencias religiosas. De hecho, según los testimonios la mayoría de las mujeres no manifiestan sentirse excluidas o denigradas por el hecho de serlo, sino que esta discriminación se asocia mucho más con profesar el islamismo, por lo que puede catalogarse como islamofobia, fenómeno que ya fue explicado anteriormente.

Como bien explica Rubin (1986), el sistema sexo-género posee el potencial para explicar cómo, mediante las características biológicas, se justifican las construcciones sociales de lo femenino y lo masculino, lo cual, en última instancia se expresa en roles. Para este estudio, sin embargo, resulta importante precisar lo señalado por Valcárcel (2017) cuando refiere que con respecto al mundo islámico el análisis del sistema sexo-género sirve para entender las normas que regulan las relaciones entre los géneros y sus implicaciones para la sexualidad, el matrimonio y las corporalidades tanto femeninas como masculinas. Sobre la base de estas definiciones, planteo el análisis de los siguientes testimonios.

Mi madre era muy machista, que en paz descanse. A mí, por ejemplo, me despertaba para hacerle algo de comer a mi hijo, a mi hermano que recién vino de trabajar. Eso a mí ¡me enfurecía!, ¡me enfurecía! Pero bueno... no complacida, no me gustaba mucho. [...] porque también el profeta dijo que hay que enseñar a las chicas, en ese entonces, natación y equitación, porque también ellas tienen una vida que defender. Porque nunca se sabe cuándo se muera el padre, no se sabe si va a tener hermanos varones que la defiendan o va a tener una familia que la pueda defender. Ella es un ser humano existente, real. Tiene que verse por sí misma también, entonces tiene que tener conocimiento, tiene que ser... Por ejemplo, lo que pasa en Arabia Saudita... pasaba antes, hasta hace poco, que ahorita recién las mujeres pueden manejar, pero no todas... algunas y las que se lo permite. Eso no es del islam, que no deja a las mujeres que manejen. Pero ¿qué hacen ellos? le traen un chofer, un chofer es un hombre extraño, entonces pasan desgracias (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

En el testimonio anterior se mezclan la imposición de roles a hombres y mujeres, y la construcción de las mujeres como sujetos frágiles. Es importante destacar que la entrevistada refleja que muchas prohibiciones –en este caso alude a la de manejar– no tienen relación con los preceptos religiosos. De hecho, según la propia entrevistada,

en el Corán Alá dice que los hombres y mujeres tienen los mismos derechos y mismas obligaciones, excepto que los hombres están un poco... tienen un nivel un poco más alto por lo que tienen que mantener a sus familias, por lo que gastan. Entonces Alá reconoce este esfuerzo a los hombres porque la mujer no tiene obligación, ni de trabajar fuera de su casa ni de mantener su casa ni participar. Hasta inclusive el profeta, Ali Sotoslam decía que, si uno no puede darle una empleada a su esposa, la tiene que ayudar [en] los deberes en la casa, hasta si amamanta le tiene que pagar si quiere, es decir, la mujer tiene... El islam le dio un puesto super alto, así de realmente tratarle como reina, pero la gente no lo hace, es el machismo, son las tradiciones desde antes del islam. Son varios factores, pero el islam en sí le puso en lo más alto (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

El segundo testimonio da cuenta de la división de roles impuesta por el sistema sexo-género, en el cual los hombres y las mujeres tienen unos deberes diferentes que expresan la relación entre el sexo biológico y lo socialmente construido. Y, tal como lo argumenta Rubin (1986), en esta construcción la religión desempeña un papel trascendental, por ello, se nota que la entrevistada sustenta su explicación en lo que dice el Corán.

En la misma línea sigue el testimonio de Carolina Yépez:

En mi familia, y lo que debe ser en todas las familias musulmanas, el hombre es el que domina la casa, el padre, o sea, en mi caso también, mi padre es quién domina la casa, mi padre trabaja, mi madre trabajaba, pero también el dinero que ganaba es su propio dinero. O sea, no podía mi padre... o sea, no debe hacerlo, si es que quiere está bien, sino es su decisión. Yo también, mi dinero es mío, no tengo que ayudar a nadie económicamente (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

Con respecto al matrimonio, una de las mujeres entrevistadas realza la función social y “natural” de este en el sentido de crear “la familia ideal” y lo que se sale de este modelo suele llamarse disfuncional.

El matrimonio tiene otra definición, dice que es para formar una familia hasta lo más sano posible, ya sabemos que hay hasta familias que son ideales, que los padres son muy buenos y no son violentos ni uno con el otro, tienen modales y tal y cual... y tratan a todos por igual, pero siempre alguien de la familia, de uno de los hijos sale por no sé... por varios motivos disfuncionales (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

La propia Jakeline Ortega nos cuenta sobre los roles sociales establecidos para la esposa:

Responsabilidades de la esposa con el esposo: cuidarse de él y de ella misma, no exponerse con otros hombres, cuidarles su casa, sus hijos, serle buena compañera, tenerle sus necesidades, digamos, su comida, su ropa, todo en orden, siempre y cuando él, la mantiene. La trata bien y le brinda quién la ayude, y si no le ayuda, sino no tiene dinero para contratarle una empleada que la ayude [...], tiene que él ayudarle... (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Sim embargo, Estefanía Pepinos narra que sí hay posibilidad de llegar al divorcio y expone algunas de las condiciones en que este puede darse.

Si [el hombre] es demasiado borracho, no trabaja, no ayuda y si hace de macho alfa en la casa, ella fácilmente se puede divorciar del macho alfa. El hombre machista, el hombre que no trabaja y no ayuda y quiere dar órdenes y dice soy el hombre de la casa. ¿Quién dice que es el hombre en la casa? ¡No! Él tiene que cumplir todo lo que nos enseñan en el islam, como

cuidarla y darle todo. Es decir, “tú te casaste conmigo y tú eres responsable de mí y de los hijos en el futuro”. Y si no es responsable, entonces nada obliga a que una se quede con él (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022).

Siguiendo la idea del género como categoría relacional (Scott 2008), hablamos no solo de las mujeres sino de los hombres musulmanes y cómo manifiestan la violencia en el interior de su comunidad. Retomando la dinámica del poder asimétrico, como lo explica Kaufman (1989), y que señala que la violencia que se conforma en tres sentidos: de los hombres hacia las mujeres, de los hombres hacia otros hombres, y hacia ellos mismos. Por ejemplo, una muestra del primer sentido se justifica en testimonios como el siguiente: “Una buena paliza, bueno, porque los papás la daban todo no le faltaba nada ni a ella ni a su hija” (notas de campo, Quito, 11 de febrero 2022), y aunque alude a la violencia física explícitamente, lo simbólico radica en el poder de la figura masculina del padre para castigar tanto a la hija como a la esposa por el comportamiento de la primera.

El segundo sentido se conecta con el argumento de Rita Segato (2003) sobre la virilidad como orden del discurso que se construye a través del género y con la violencia moral, para la cual el honor es parte de la virilidad en las comunidades musulmanas y se encuentra sobrevalorado: “Alá protege a la mujer, por ejemplo, tú puedes defender a tu hermana, madre e hija, si alguien [la] insulta llegan hasta matar porque tú hablaste mal de su madre o insultas a la hermana, insultas a mi hija o faltaste la honra [de] la una o la otra” (notas de campo, Quito, 11 de febrero de 2022). Así, la violencia moral deviene en la más eficiente construcción del género en referencia a la violencia, de hecho, se justifica en la protección de las figuras femeninas.

1.4. Reflexiones

En el presente capítulo se analizaron tres ejes fundamentales que responden a los objetivos trazados durante la investigación. En primer lugar, tenemos las distintas manifestaciones de islamofobia entendidas como violencia simbólica que han sufrido o presenciado las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque en Quito. En segundo lugar, se abordó la violencia simbólica que presenta connotación sexual y, en tercer lugar, esta propia violencia, pero basada en el género. Mediante este análisis se puede comprender la manera en la que se articulan las diferentes violencias simbólicas que experimentan las mujeres que practican esta religión en la capital ecuatoriana.

Acerca del primer eje se concluye que a pesar de lo que sugieren los distintos estudios, más que racismo, la islamofobia que sufren las mujeres que profesan el islam se manifiesta como una forma de violencia simbólica. Esta islamofobia se percibe generalmente mediante estereotipos relacionados el terrorismo y con el matrimonio poligámico, que se asocian directamente al mundo musulmán. La presencia de estos estereotipos genera un fuerte rechazo social hacia quienes profesan estas creencias y, por tanto, ocasionan discriminación y la aparición de un imaginario que no es acorde a la realidad.

Otro aspecto fundamental en cuanto a la islamofobia como violencia simbólica tiene que ver con el uso del *hiyab* en las mujeres. De acuerdo con las entrevistadas, muchas personas asocian el uso de esta prenda con la dominación hacia las mujeres y por tanto catalogan al islam de machista. Sin embargo, muchas veces no toman en consideración que son las propias mujeres quienes deciden usarlo por decisión propia y sin ningún tipo de presión social o religiosa. En este punto se concuerda con Mahmood (2019), el uso del *hiyab* no denota violencia o intentos de dominación *per se*, sino que también puede constituir una forma de expresión personal y una decisión, es decir, puede tratarse de la agencia.

Con respecto a la violencia simbólica con connotación sexual se descubrió que esta se comunica o configura a través de los preceptos religiosos y que las mujeres lo incorporan mediante sus prácticas diarias y sus formas de percibir el mundo donde existe sujeción del cuerpo femenino a través de los preceptos religiosos escritos en el Corán: la mujer es cosificada y por tanto pierde su valor humano. Además, existen castigos graves por la falta de cumplimiento a los preceptos religiosos. Se observa el concepto de violencia simbólica, puesto que el pensamiento referente al movimiento corporal se considera pecaminoso y para evitarlo se dividen los espacios físicos para rezar, es decir, se territorializa el espacio físico dentro de la mezquita.

En este sentido, las prácticas en la mezquita constituyen estructuras de poder que norman e instituyen prácticas y conductas en referencia a la sujeción del cuerpo femenino. La epistemología del materialismo primario entiende lo simbólico como opuesto a lo real y lo efectivo y, por tanto, se asume que la violencia simbólica afectaría solo a la espiritualidad y en definitiva no tendría efectos reales (Bourdieu 2000), lo cual no es cierto, es una parte de las relaciones de poder asimétricas donde también se encuentra las otras violencias. Las prácticas que norman la forma de interactuar entre el género femenino y el masculino se reflejan en acciones concretas de la vida material y la afectan al igual que otros tipos de violencia.

En cuanto a la construcción de la virginidad como dispositivo de la sexualidad que implicaría la sujeción o subordinación del cuerpo, las entrevistadas no lo asumen como una forma de violencia puesto que para ellas se trata de una virtud que va unida a la identidad religiosa; además insisten en que no es solo una obligación para las mujeres, sino que los hombres también deben llegar castos a matrimonio. Lo mismo ocurre con el adulterio, en el que no ven una forma de opresión, más bien una preservación de la moralidad de la persona. La violencia simbólica tiene esa capacidad para “presentar la realidad con caracteres difusos, de modo que no pueda percibirse la realidad del acto o hecho violento, o al menos que no se perciba como violento” (Galtung 2016, 150); se trata de una simbiosis entre la violencia simbólica (Bourdieu 2000) y la cultural (Galtung 2016).

Sobre la violencia simbólica basada en el género es posible afirmar que esta se encuentra muy vinculada con las diferentes normas y con los roles que la religión islámica asigna a cada sexo (Valcárcel 2017). Mediante los testimonios es posible comprobar que estos roles se encuentran perfectamente marcados y que no es bien visto que una mujer asuma las tareas que en teoría se encuentran destinadas a los hombres. Como plantea Rubin (1986), aquí la religión juega un papel fundamental, pues la mayoría de las entrevistadas recurrieron a citas del Corán para justificar determinadas acciones de la vida cotidiana relacionadas con la asignación de roles.

Podemos afirmar que se concede una vital importancia a aspectos como el matrimonio y a la formación de una familia denominada “ideal” en la cual, si bien las mujeres tendrían una determinada autonomía en determinados ámbitos como el financiero, es el hombre el que detenta el poder en el hogar. También resulta importante destacar la trascendencia que tiene el respeto a la moral y a las buenas costumbres, a lo que se considera “decente”, como una de las formas en que las mujeres entrevistadas camuflan ciertas situaciones y expresiones que las violentan simbólicamente, pero que no logran identificar.

Capítulo 2. Efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual en las mujeres que asisten a la mezquita

Nuestras singularidades como mujeres musulmanas del Sur no deben ser marginadas por lo que Stuart Hall llama “el viejo universalismo”, pero al mismo tiempo no podemos seguir aceptando las lógicas de la discriminación y la desigualdad en nombre de estas mismas especificidades culturales.

—Asma Lamrabet, “El velo (el *hijab*) de las mujeres musulmanas...”

En el capítulo anterior el análisis estuvo centrado en identificar las expresiones y manifestaciones de la violencia simbólica, dentro de estas se dedicó un apartado a la violencia simbólica con connotación sexual. En este segundo capítulo, corresponde detenerse en las consecuencias que en el plano interpersonal y social tiene este tipo de violencia. De modo que respondo a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres que asisten a la mezquita?

Para esta investigación, los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres se definen como las consecuencias que este tipo de violencia tiene en las relaciones interpersonales y sociales (Montañés y Moyano 2006; Pineda 2018; Camacho y Vargas 2014; Quirós Sánchez 2019; Chango Quishpe 2023). Por ello, se presta especial atención a los principales espacios de socialización de las mujeres: el ámbito familiar con énfasis en las relaciones de pareja, el de estudio o trabajo, y la mezquita.

Con respecto a la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres, se usa la misma definición que fue empleada en la interpretación del capítulo anterior. Es importante recalcar que en cuanto fenómeno silencioso, esta forma de violencia va configurando y distorsionando las dimensiones existenciales de las mujeres en diversos ámbitos de su vida. En este capítulo abordo los impactos en los ámbitos antes mencionados, deteniéndome en el placer sexual, el matrimonio y su contracara: el divorcio, y los derechos sexuales y reproductivos. Así, al describir estas categorías en relación con lo erótico en el pudor y en el poder, se evidencian los siguientes efectos psicosociales: confusión y coerción sexual, apego vacío al matrimonio, problemas de autoestima y su impacto en los derechos sexuales y reproductivos.

La base empírica para el análisis que se expone en este capítulo son las entrevistas y la observación realizada durante el trabajo de campo. Es válido aclarar que se analizan tanto las experiencias como las percepciones de las entrevistadas a fin de captar los efectos psicosociales y que siempre se trata de una selección de testimonios que ilustran los fenómenos a los que se alude, puesto que en temáticas como el matrimonio y el divorcio las mujeres ofrecieron información bien amplia. También debo precisar que sin dudas los efectos psicosociales están atravesados por la experiencia migratoria de estas mujeres y cómo logran armonizar lo que vivieron en sus naciones con las adecuaciones a esas ideas en el contexto ecuatoriano.

2.1. El placer sexual femenino: entre la coerción y la confusión

Las mujeres están preparadas para vivir la sexualidad como una experiencia íntima con afectividad y que no incluye de manera necesaria la penetración, sino que están otras actividades como hablar, tocar, acariciar (Bourdieu 2000). En contraste, la mayoría de los hombres son “propensos a ‘compartimentar’ la sexualidad, concebida como un acto agresivo y sobre todo físico, de conquista, orientado hacia la penetración y el orgasmo” (Bourdieu 2000, 79). Así, el placer masculino es, por una parte, disfrute del placer femenino, del poder de hacer disfrutar y, por otra, una demostración ejemplar de poder (Bourdieu 2000).

Durante las conversaciones sobre esta temática destacaron dos posiciones entre las entrevistadas: por una parte, estaban las que se mostraron abiertas para hablar sobre la sexualidad y, por otra, estaban quienes siempre articulaban sus respuestas con los preceptos religiosos. Del primer grupo, una de las entrevistadas, ante la siguiente pregunta: “En una palabra, ¿cómo puedes describir el placer sexual?, ¿qué es para ti el placer sexual?”, contestó: “Satisfacción. ¿En una palabra me dijiste? Ja, ja. Satisfacción, porque es importante realmente” (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Acerca del placer, otra de las entrevistadas, ya considerada en el segundo grupo, afirma que “lo principal es que tanto el hombre como la mujer siempre tiene que satisfacer las necesidades de su pareja” (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 16 de marzo de 2022). Sin embargo, la propia entrevistada habla de las prohibiciones y tabúes, por ejemplo, están prohibidas las relaciones sexuales anales, prematrimoniales o con la menstruación: “Esto es lo único que es prohibido y también hacerlo en el momento de la menstruación, y en el sangrado del postparto también está prohibido de hacerlo, pero bueno, el resto del tiempo [...] no hay problema” (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito 16 de marzo de 2022).

Aun cuando la entrevistada insiste en que “es lo único”, debemos notar que enlista una serie de prohibiciones que van a coartar la libertad del goce sexual femenino. Nótese que dos de estas prohibiciones están asociadas directamente con características biológicas de las mujeres: la menstruación y el postparto. Todas las mujeres entrevistadas coincidieron en la primera prohibición, expresando que se trata de un precepto establecido en el islam. Asimismo, otra entrevistada añadió una prohibición también relacionada con el ámbito religioso: insistió en que, durante el Ramadán, incluso quienes están casados, mujeres y hombres, no pueden tener relaciones sexuales (entrevista a Sandi Mera, Quito, 25 de marzo de 2022).

Otra de las prohibiciones que en relación con el goce de la sexualidad mencionaron las entrevistadas fue la de mantener relaciones sexuales cuando aún no se han casado. Carolina Yépez expone que “tener relaciones sexuales en el noviazgo, eso creo que está muy mal” (entrevista, Quito, 25 de marzo de 2022). Este tipo de posicionamiento se relaciona siempre con la castidad, que muchas manifiestan como la necesidad de llegar puras al matrimonio porque solo tendrán relaciones sexuales una vez casadas.

Este tipo de regulación o coerción se percibe en el testimonio de Sandi Mera, cuando narra sus sentimientos frente a las relaciones de pareja en el colegio donde estudia:

La verdad es que tienen que venir para el colegio solo para estudiar, pero algunas vienen solo para hacer parejas y para el amor y para relaciones sexuales. Eso no me gusta, o sea, a veces, eso no me gusta. Pero si son novios, o sea, son novios, pero respetan que están en el colegio, respetan el lugar en el que están, entonces no hay ningún problema con eso, pero es que a veces hacen relaciones sexuales, se besan tanto y se abrazan y dicen palabras que no debemos escuchar (entrevista a Sandi Mera, Quito 25 de marzo de 2022).

El siguiente fragmento de un diálogo que sostuve con Estefanía Pepinos refleja la autorregulación femenina ante el placer sexual cuando la mujer no tiene pareja:

Entrevistadora: ¿Cómo ves tú el placer sexual? ¿Qué es para ti el placer sexual? ¿Lo has vivido?

Estefanía Pepinos: Para mí fue super difícil, porque no tengo hombre y no puedo hacer... por ejemplo, si me gusta un hombre, un compañero, un vecino, un hombre cualquiera... no puedo hacer nada... nada. Sí afecta..., afecta a la salud, pero nosotros qué hacemos... siempre cuando llega este momento, tenemos que lavar, lavar para rezar... “wudú”⁵ se llama. [...] la

⁵ Según lo explica Estefanía Pepinos, el *wudú* se refiere a “lavarnos siempre antes de rezar, entramos al baño y nos lavamos las manos tres veces, la boca tres veces, la nariz tres veces, la cara tres veces” (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022).

mujer cuando tiene ganas y no tiene hombre, es mejor que entre al baño y haga este “wudú”. No para rezar, sino como se dice, para alejar al diablo (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022).

De su testimonio se desprende que no hay una apertura al placer que pueda autogenerarse la mujer, es decir, que depende de la figura masculina, lo cual se colige de la frase “no tengo hombre”. Otro aspecto a resaltar es que si bien considera que esto afecta su salud –se especula que mental–, se refugia en la religiosidad para evadir el deseo sexual, antes que buscar otra forma de encontrarlo. En este fragmento se aprecia cómo la violencia simbólica con connotación sexual genera efectos psicosociales que se expresan en consecuencias emocionales y comportamentales: en términos sexuales, ella se siente incompleta frente a la ausencia de la figura masculina.

Para otra de las entrevistadas, Daniela Pruna, el placer sexual se relaciona con complacer exclusivamente al esposo, “que la mujer pueda hacer todo para su hombre cuando se casan y sacar el velo, puede hacer todo, entonces, como cualquier cultura” (entrevista, Quito, 17 de marzo de 2022). Aquí se refleja, por un lado, la homogeneización de esa actitud en todas las mujeres, “como cualquier cultura” connota que las esposas tienen el deber de servir sexualmente a sus esposos; por otro, el hecho de descubrir el velo solo delante del esposo, dejando para él la exclusividad de admirarla sin este atuendo.

Sin embargo, con respecto al velo hay otra connotación del *hiyab* en cuanto “confinamiento”.

Esta idea se basa en dos construcciones jurídicas: la primera define todo el cuerpo de una mujer como ‘awra’, es decir, una fuente de vergüenza que debe ser cubierta, tanto durante las oraciones (delante de Dios) como en público (ante los hombres), y el segundo define la presencia de las mujeres en público como fuente de *fitna* o el caos y una amenaza para el orden social (Lamrabet 2014, 41).

Entrando en las dinámicas de lo erótico en el pudor y en el poder, se mencionan ciertos simbolismos que vale la pena analizar. Uno de ellos es “el cabello... yo leo novelas y las escribo. Siempre en la descripción, tanto del hombre como de la mujer, especialmente de la mujer, te describen el cabello como algo seductor... algo hermoso... algo que atrae” (entrevista a Andrea Pérez, Quito, 12 de marzo de 2022).

Asimismo, lo erótico guarda relación con la limpieza del cuerpo tanto femenino como masculino. Se trata de una expresión de la atracción física y sexual que se manifiesta en la pulcritud de los organismos, su olor atractivo y su apariencia, lo cual tiene efectos en la autoestima de las mujeres. En palabras de Pamela Herrera:

Las mujeres tú les ves con estos harapos, esas vainas en la calle, de lo peor. Pero es que sí, no se maquillan nada. ¿Por qué? Porque ellas, su belleza la conservan para su pareja, la vida íntima de una mujer en una casa es totalmente diferente a la calle. Tú les ves encima con una bata largota, con el pañuelo, ninguna gota de maquillaje, pero velas en las casas [...]. Les vieras como están vestidas, cómo están de maquilladas, como están de arregladas, enjoyadas... ¡guapísimas todas!, ¡unas sexys con los destapes, con sus cosas! (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 12 de marzo de 2022).⁶

En esa misma línea aparece el relato de Jakeline Ortega que también demuestra lo antes planteado, a la vez que lo conecta con la religión.

Si quieres te cuento una historia desde el tiempo del profeta Mohamed –la paz sea con él–. Cuando estaba regresando de una batalla y uno de los compañeros que estaban no sé si recién casado o como sea, pero estaba casado, entonces... ya iba a ir a su casa, [y] el profeta les dijo a sus compañeros: “Pero primero que alguien le lleve a bañar para llegar limpio a casa y que le presten alguna ropa que no esté ya tan sucia, porque es importante que tanto como el hombre les gusta ver a su mujer limpia y arreglada, también a la mujer le gusta ver a su hombre...” ¿Porque estaba enseñando a los hombres esto? Porque [...] no era tanto que los hombres se preocupaban para estar al agrado de la mujer, pero el profeta Sotoslam, el sí les decía: “Cómo a ti te gusta ver a tu mujer arreglada, bonita limpia, que huele bien, tú también tienes que hacerlo para que ella no te rechace, porque eso sí crea rechazo”. Entonces en el islam como religión esas cosas tienen que ser mutuamente (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Tras esta selección de testimonios se puede argumentar que lo referente al placer sexual femenino, las mujeres que acuden a la mezquita evidencian posiciones que van desde la aceptación del precepto bourdieuano de que el placer femenino depende de la presencia de lo masculino hasta la confusión y la coerción a la hora de experimentarlo. Sobre lo primero son reveladores los testimonios acerca de cómo se arreglan exclusivamente para el deleite de los esposos y no por su deseo de parecer hermosas para sí mismas o en la idea de que para tener relaciones sexuales deben tener “su hombre”. De lo segundo, es ilustrativo el hecho de que no intuyan lo violento de las prohibiciones que no solo cuartan sus experiencias sexuales, sino que le imponen una manera de vivir el placer sexual.

De modo que en este primer acápite confusión, coerción y autorregulación ante el placer sexual, así como la idea de dependencia hacia la figura masculina para obtener este placer

⁶ Incluso esta entrevistada asoció la prohibición de la penetración con la suciedad, la falta de limpieza: “por higiene, por limpieza no se permite eso” (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 12 de marzo de 2022).

solo después del matrimonio son los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual que pueden señalarse como parte de los hallazgos. Todos están correlacionados con la vida marital, como se verá en el acápite a continuación.

2.2. Apego vacío al matrimonio

Siguiendo con el análisis de los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual, las mujeres entrevistadas describen situaciones, experiencias y emociones que llevan implícito un factor común: el apego vacío al matrimonio como fuente de estabilidad emocional y complemento de la existencia femenina. A este particular se dedica el presente apartado tomando como base los testimonios que sobre las relaciones maritales tienen las mujeres. Una vez más se trata de una selección de aquellos que ilustran el argumento planteado pues fue uno de los temas del que recogí abundante información tanto durante las entrevistas como en el diario de campo.

El matrimonio “se sitúa en la base de la estructura social y cultural musulmana” (Fernández 2011, 278), por lo tanto, no solo constituye a la familia, sino que forma una parte indisoluble en la construcción de la feminidad. La tradición islámica entiende el matrimonio como un espacio “seguro” para mujeres e infantes, porque fuera de este sus vidas perderían la identidad de familia.

Es importante casarse por muchas cosas, la verdad, pero para mí lo más importante es preparar un mejor ambiente para un niño, para los hijos. Eso es lo más importante para mí. También para asegurar más derechos para una mujer o para una madre (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

En la percepción de las musulmanas entrevistadas, el matrimonio viene a convertirse en un ámbito que permite resguardar los derechos de la mujer. Sin embargo, se corre el riesgo de romantizar la dependencia económica de las mujeres y el efecto que tiene en su formación y proyección psicosocial.

A veces como yo escucho aquí ‘miti, miti’, es decir, si compré una chompa para mí, compro un pantalón para ti. O yo pongo en la casa cien dólares y usted busca trabajo y pone cien dólares. En el islam está prohibido, el hombre es quien se encarga de todo. Así me siento, no sé... cuidar sus derechos (entrevista a Stefania Pepinos, Quito, febrero de 2022).

No obstante, reconozco que puede ser para ellas una forma de agencia social, como la explica Mahmood (2019, 3), quien aclara que las concepciones occidentales pueden limitar “de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de mujeres cuyos deseos,

afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales”. El testimonio de Fernanda Pazmiño va en esa dirección: “Si la mujer está trabajando, el dinero que ella gana es propio, es su propio dinero, no tiene que gastar ni para los niños, el esposo y nada de eso, porque no es responsabilidad” (entrevista, Quito, 16 de marzo de 2022).

También se observa que se prioriza el compromiso ya que muchas veces no es importante la pasión o la intimidad. El matrimonio es un contrato social donde el interés sexual solo existe en el lazo matrimonial y su ideal es doméstico –el encuentro sexual casual y la satisfacción súbita e inmediata del deseo sexual carecen de significado– (Mead 1935). Asimismo, se le otorga significancia a la religiosidad de los cónyuges y al cumplimiento con los preceptos religiosos. Ambos aspectos reflejan el apego vacío en el matrimonio.

En el tiempo correcto, porque de pronto Alá no tiene destinado que te cases, sino que estés sola pero el matrimonio [...] es una parte también nosotros de la religión porque cumplimos muchos preceptos de la religión en el matrimonio cumpliendo con nuestro esposo, no por amor. ¿Me entiendes? Es una evolución del ser humano y te casas, claro, bajo un contrato matrimonial estipulas muchas cosas importantes para la vida de los dos, pero funciona bien el matrimonio cuando el hombre es muy religioso, la mujer también... funciona bien el matrimonio y mira no se casan enamorados como aquí (notas de campo, Quito, 11 de febrero de 2022).

No obstante, aunque lo que nos ocupa es la violencia simbólica con connotación sexual, he incluido el siguiente diálogo sobre violencia sexual, puesto que manifiesta cómo el hombre ve en el acto sexual una demostración ejemplar de poder (Bourdieu 2000) y el sentimiento de frustración que genera en las mujeres, un efecto emocional que perdura a lo largo de la vida.

Entrevistadora: ¿Tal vez sufriste algún tipo de violencia sexual o no?

Estefanía Pepinos: Esta parte que estaba hablando hace un rato, de lo prohibido entre hombre y mujer, entre esposos, en el islam... en la parte de atrás... ¿Cómo se llama en el español? El ano.

Entrevistadora: Prohibidas las relaciones sexuales anales.

Estefanía Pepinos: Sí, eso prohibido... y eso pasó con mi esposo, en esta parte. Claro yo le dije que no, porque está prohibido en el islam.

Entrevistadora: ¿Él te obligó alguna vez?

Estefanía Pepinos: Una vez... sí.

Entrevistadora: Y para ti fue...

Estefanía Pepinos: Muy duro. Por obligar... por obligar fue muy doloroso.

Entrevistadora: Y cuando para ti fue doloroso, ¿cómo le comunicaste a él?, ¿qué le dijiste? ¿Y él que te dijo?

Estefanía Pepinos: Me dijo “perdón, pero así me dio la gana... pero perdón”. ¿Pero por qué me obligaste a mí? O sea, peleé con él, nada más.

Vale agregar que el hecho de dejar esta agresión solo en el ámbito privado no es una actitud solo de las mujeres musulmanas. Muchas mujeres de Occidente no denuncian la violencia que sufren en su relación marital. En lo psicosocial, como se colige del testimonio, esto dejó para ella una marca de la violación a un precepto religioso, aunque desde el punto de vista socioafectivo ello supone un trauma sobre la percepción de la sexualidad.

Otro efecto psicosocial percibido en relación con el matrimonio es la internalización de la idea de que las mujeres están “al servicio de los hombres en todas las tareas referidas a la gestación y cría de la descendencia nacida del matrimonio” (Fernández 2011, 271), se perdería la idea del disfrute sexual como parte de la relación marital.

Su rol principal, digamos, es la crianza de los hijos, es y cuidar en la casa y estas cosas. Pero bueno, no es que es obligatorio, que ellas solo se quedan en la casa y no pueden salir, no, no es así. Pero la idea es que, si tiene que dar su prioridad a lo que es la casa, la crianza de sus hijos y así, y bueno, si no está casada y así, entonces como que no tiene esta responsabilidad (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 16 de marzo de 2022).

En relación con lo erótico del pudor, se presentan las cualidades morales como condición para aceptar un hombre: “Obviamente la condición socioeconómica debe ser adecuada, o sea, debe ser similar a la mía, pero solamente me fijo en la moral de la persona y nada más. [...] debe ser responsable, debe ser honesto” (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022). De hecho,

cuando un varón pretende a una chica para casarse, entonces la gente, la familia de la chica empieza a indagar, a investigar quiénes son, qué tipo de gente son y, sobre todo, si algún tatarabuelo tal vez haya robado algo. ¡Ufff! Este chico va a ser el hijo... el tataranieto de fulano que algún día robó o no sé qué, robó un artículo, como que cometió un delito de esa naturaleza. Y peor, cuando es una deshonra de esa naturaleza (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

En conexión con lo anterior se refleja la tradición de comprometerse formalmente y de ligar actitudes sexuales con el grado de madurez de la mujer. Se nota cómo las relaciones de género dejan una impronta psicosocial en la subjetividad femenina.

Yo creo que una mujer madura no tiene que andar con muchos hombres, o sea, no va jugando con los hombres, solamente tiene que decidir que este hombre, creo que sí es una buena persona, sí tiene buenos modales, sí tiene una buena familia, sí es adecuado para mí y nos podemos casar. Entonces pueden ser comprometidos, o sea, el comprometido es como un novio, pero de una manera más legal, donde los padres lo saben y esto me parece una relación más madura (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

En una de las prácticas matrimoniales que criticó Estefanía Pepinos refiriéndose a un caso en Yemen, se manifiesta el intercambio de mujeres como parte de una relación marital no consentida. Esta expresión es calificada por la entrevistada como tergiversación de los preceptos del islam:

Sí, sin preguntarles, sin preguntarle a la familia de ella. El islam no dice así, el islam dice: “tiene que coger el permiso de su papá, y muerto el papá, su tío. Y primera cosa, el permiso de ¡ella!, ¡ella!”. Ella es la que dice sí acepto a este hombre o no. Ellos, ¡no!, hicieron todo al revés. Cogen a mujercitas tan jovencitas y les dan a hombres más o menos de 60 años. Y eso ¿dónde está en el islam? Eso no es islam (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, febrero de 2022).

Así, esta violencia directa denota una violencia simbólica que ubica a las mujeres en calidad de bienes para el intercambio, que como enuncia Rubin (1989) tiene su base en el atractivo sexual de las jóvenes. Es notable aquí lo que explica Kaufman (1989) sobre la tríada de la violencia en sus dos primeras expresiones: la ya citada violencia hacia las mujeres y la violencia hacia sus pares masculinos, pues irrespetan lo establecido en el islam de consultar a la persona que ocupa la posición de patriarca en la familia.

Como dos caras de una moneda, junto con el matrimonio, vale destacar que todas hablan del matrimonio heterosexual, hay que abordar el divorcio y cómo lo conciben las mujeres que asisten a la mezquita. En el caso de esta investigación se incluye este aspecto porque algunas de las mujeres entrevistadas son divorciadas y porque en sus percepciones y experiencias se develan los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual en ellas.

De acuerdo con los testimonios, muchas mujeres se divorcian jóvenes y se vuelven a casar, incluso algunas con hijos e hijas. Sin embargo, en sus testimonios no aluden a muchas causas de divorcios; una de las pocas causas identificadas es el consumo de alcohol, tanto por parte del hombre como por parte de la mujer, ya esta actitud, prohibida religiosamente, configura causal para el divorcio (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

No obstante, antes de llegar al divorcio se da una suerte de mediación familiar y religiosa, como la relata Pamela Herrera en esta intervención:

Si una pareja está en problemas matrimoniales como cualquier otra persona, se aconseja que entre ellos primero traten de solucionar, si no pueden, recurren a la familia de ella o, por ejemplo, un padre o un tío, alguien que ellos confíen para que sea de intermediador y que pueda ayudarles. Si no hay tal, recurren a las autoridades, en una mezquita, por ejemplo. O hay... lo que pasa es que aquí en Ecuador no tenemos leyes islámicas que nos pueden apoyar porque no es un país musulmán, entonces recurrimos a las mezquitas a estos señores y les contamos nuestros problemas. Entonces él cita cosas, pasajes en el Corán o lecturas del profeta y bueno; ¿por qué te pasa esto?, ¿por qué lo otro? y trata de ayudar a la pareja y llega a un acuerdo. Y sí mismo no llegan a un acuerdo, pues el divorcio está, existe el divorcio en el islam... entonces llegan a ese momento de un divorcio (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Una de las entrevistadas refiere que una de las funciones sociales del matrimonio es “cuidar el derecho de la mujer, por ejemplo, en el islam, la mujer tiene derecho de que le den la casa, de alimentarla con sus hijos, tiene derecho de vestirla. Todo le da el hombre a ella porque ellos están casados” (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, febrero de 2022). Sin embargo, aclara la propia entrevistada, “cuando no están casados, él no tiene obligación, de nada”.

Es decir, concluido el matrimonio la mujer deja de ser ese ser que amerita cuidados y ayuda económica, para, simbólicamente convertirse en una persona ajena al ámbito familiar. Por tanto, el esmero en las atenciones que eran obligatorios para el hombre en el matrimonio dan paso a una desconexión económica y emocional. De ahí que el divorcio también expresa un efecto psicosocial sobre la mujer que se manifiesta en autopercebirse en cuanto ser incompleto:

Los antiguos musulmanes cuando la mujer está divorciada o se murió el esposo, ellos mismos, la gente del barrio les busca un esposo para ella. Ellos saben esto, porque en el islam se nos enseñó que no está bien la mujer que se queda sin casar, siempre necesitan al hombre para que le cuide, para que le de todo a ella (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, febrero de 2022).

Esta expresión de “conseguirle” esposo es especialmente violenta porque interfiere en la propia independencia emocional de las mujeres. Incluso llegar a juzgar como incorrecto el hecho de que la mujer sea divorciada o que no tengo esposo por otras razones, impacta en la socialización de ella tanto en los espacios familiares como en los espacios públicos: siempre será señalada por la ausencia de su complemento masculino.

Se manifiesta aquí ese orden invisible y sutil, al que alude Segato (2003), que se presenta de manera difusa pero omnipresente y maximiza el control masculino sobre las mujeres como subordinadas. Esas manifestaciones pueden ser inconscientes y, por lo tanto, se tratan de agresiones no deliberadas que sin embargo implican ridiculización, coacción moral, condena de la sexualidad y desvalorización cotidiana de lo femenino.

2.3. Efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual en los derechos sexuales y reproductivos

En materia de salud sexual, la exigibilidad de los derechos sexuales y reproductivos incluye el derecho a tener experiencias placenteras y seguras con la pareja de elección y la capacidad de decisión sin sufrir algún tipo de violencia o discriminación ante la planificación familiar (OMS 2013). Goetschel y Herrera (2020, 2) alertan que la violencia “—discursiva, estructural, institucional y de género—⁷ [...] obstaculiza permanentemente el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las niñas [...]”. En esta sección ejemplifico cómo la violencia simbólica con connotación sexual impacta en las conductas que las mujeres entrevistadas refieren en torno a los derechos sexuales y reproductivos.

El principal efecto psicosocial que se percibe con relación a los derechos sexuales y reproductivos no es precisamente el desconocimiento sobre estos y las garantías que implican para las mujeres. De hecho, varias entrevistadas aluden a que los métodos anticonceptivos

se pueden usar sin ningún problema, lo que no se puede es embarazarse y matar al feto, lo que no está bien visto o no está recomendado es ligarse. Y fíjate, ahorita yo conozco una señora una amiga mía que ella tuvo dos hijos y se divorció y después de algunos años conoció a un buen hombre que ya tiene años con él y ella quiere por lo menos seguir con él, no está casada, pero vive tranquila con él. Entonces, él quiso un hijo con ella, porque él no tiene hijos. Entonces, hicieron muchos trámites para ver no sé qué cosa y al final, hasta alquilar un vientre. Por ejemplo, esas cosas no se deben hacer en el islam. No meterse, no hacer cambios en tu organismo si no son necesarios, pero si no quieres tener hijos, puedes tomar... No es prohibido, no es mal visto, no es maldecido el tomar o hacer formas para que una no se quede embarazada (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

Aquí resulta clara la prohibición sobre la aplicación de tecnologías de reproducción asistida, lo cual puede resultar simbólicamente violento para aquellas mujeres que no queden en estado de gestación de manera “natural”. Sin embargo, dejan a la elección de la mujer la posibilidad de tomar preparados o medicación para evitar el embarazo, aunque refieren que “el condón es

⁷ En el caso de este estudio me refiero a la simbólica.

lo que más usan la verdad y con eso se cuidan” (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 12 de marzo de 2022).

Así el principal efecto que se vislumbra se manifiesta en ligar el tema del aborto con la religiosidad o las prácticas del islam. Sin embargo, según lo explica la siguiente entrevistada, son las leyes gubernamentales las que más coartan este derecho:

El islam no lo permite, solamente cuando hay casos donde ella es la afectada, no el bebé, cuando se afecta la salud de ella. Nosotras tenemos hasta 40 días. Yo estoy embarazada, por ejemplo, y el bebé tiene un mes y hay bastantes problemas y yo no quiero este bebé. En la religión no hay problema en abortar al bebé, porque todavía no hay lazos del corazón. Nosotros sabemos que a partir de los 40 días el corazón funciona, pero antes de los 40 si puede, pero bajo la ley no se puede. En la ley [de] gobierno sí hay problema, y si por si acaso el embarazo es más de 40 días, es decir, ya tiene meses y aun así continúa el embarazo, podría tener un efecto a su salud o un accidente. Por lo que la salud de la madre es más importante que la del bebé. En estos casos sí se permite sacarlo, en la religión y en el país (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 15 de marzo de 2022).

El aborto también se asocia con la obligatoriedad del matrimonio como institución religiosa y social que sostiene a la familia. Más allá del derecho de la mujer a abortar porque lo desea, se prioriza la valoración social sobre el hecho e incluso se la estigmatiza a través de la culpa religiosa que supone un arrepentimiento para que este suceso sea absuelto tanto religiosa como socialmente.

Muchas mujeres cuando quedan embarazadas por una relación fuera del matrimonio, entonces, como también quiere sentir esto de que es mi hijo y van a sentir culpa del aborto y estas cosas. Entonces no es algo común de hacerlo, más que todo porque al final, quien se hace responsable de los niños, entonces, generalmente no es frecuente para nosotros. Entonces de un lado sí está mal visto ante la sociedad y, generalmente, es como de mal prestigio o se ve mal ante la sociedad y estas cosas. Y en la religión, si esta mujer ya se ha arrepentido, o sea, hizo el arrepentimiento y pidió el perdón de Dios y ya no está haciendo estas cosas, entonces ya no hay problema que un hombre musulmán bueno se case con ella (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 16 de marzo de 2022).

Claro que las prácticas han sufrido cambios con el paso de los siglos, puesto que antes las familias eran bien extendidas y las limitaciones para abortar eran mayores. El siguiente testimonio de Estefanía Pepinos evidencia justamente cómo las prácticas del islam se han ido transformando en función de los cambios de época:

Dice el islam, cuando la mujer o la pareja va a tener hijos no debe tener miedo de cómo va a alimentarlo, porque cuando los dioses mandan un alma, mandan una bendición a ellos siempre. Pero claro, con este tiempo en el que nosotros vivimos no puede hacerlo así como dice el islam, tener niños uno tras otro no puede ahora en este tiempo, no puede. Pero el islam así dice, viene el bebé... viene la bendición de él. Pero ahora por el tema de la época no puede tener más que uno, dos, tres máximos. Entonces la mujer está utilizando muchas formas para no embarazarse. También la religión dice que cuando es necesario no hay problema utilizarlo. Claro, ahora sí se puede, porque antiguamente los abuelos tenían 12, 15 hijos y ahora no, con 1 y 2 es suficiente. Pero cuando la mujer se embaraza a pesar de utilizar algo, porque Dios así lo quiere, entonces viene el niño como una bendición de él (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 15 de marzo de 2022).

Lo anterior da cuenta de que las percepciones religiosas islámicas, al igual que en otras manifestaciones religiosas, no son inamovibles, sino que cambian junto con las estructuras sociales. Lo que llama poderosamente la atención es que los efectos psicosociales en las mujeres entrevistadas mantengan el apego a percepciones ancladas en el pasado más que en una interpretación religiosa moderna.

En relación con la enseñanza en el ámbito escolar sobre el uso de métodos anticonceptivos, otra vez aparece la coerción más que la apertura hacia un conocimiento sobre la sexualidad que les permita llevar una vida sexual informada:

Una vez tenía un proyecto escolar sobre los métodos anticonceptivos, yo explicaba mucho sobre eso, pero es que yo no recomiendo que las mujeres... si ellas no tienen deseos sexuales, porque aún están pequeñas, y entonces para qué tendrían sexo, para qué tendrían relaciones sexuales, y ellos no necesitan estos métodos porque no están obligadas a hacer relaciones sexuales... (entrevista a Sandi Mera, Quito, 25 de marzo de 2022).

Dentro de este fenómeno también identifiqué la falta de comunicación entre las parejas y entre las mujeres, por ejemplo, entre madre e hija, entre hermanas, etc. Esta falta de comunicación sobre la sexualidad repercute en cuestiones como el placer femenino, la planificación familiar y la prevención del embarazo. La siguiente conversación arroja luces sobre la falta de comunicación:

Jakeline Ortega: Yo nunca he hablado del tema con nadie.

Entrevistadora: ¿Con tu pareja?

Jakeline Ortega: Con uno sí, pero, así hablando con mis amigas o con mi familia o con mis hermanas, jamás. No siento necesidad de tener que hablar del tema con alguien, y aparte, no sé

si tuve suerte o mala suerte con mi vida sexual que te he tenido porque por mi primer marido que estábamos queriendo tener hijos y era como...

Entrevistadora: Pero antes de la planificación familiar habían hablado del placer sexual como, zonas erógenas... ¿qué es lo que te gusta?...

Jakeline Ortega: No, no. ¿Así familiarmente antes de casarme? No... no... no... no. No es ni un tema. Es decir, nadie se preocupa para hacer esto. No sé ahora cómo está, pero normalmente, ni aquí he visto... que hablen así de esto, entre familia... que la madre le dice a la hija, no. No creo que aquí, siquiera hacen esto.

El testimonio también pone en evidencia que este no es solo un problema exclusivo de las mujeres musulmanas porque como menciona la entrevistada tampoco en Occidente se habla mucho de ello en el ámbito familiar. La cuestión debe examinarse no solo relacionada con las prácticas islámicas, sino ancladas al contexto donde se producen, este caso en un destino migratorio donde te insertas en una mezquita.

2.4. Reflexiones

Tras el análisis realizado concluyo que los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual que se perciben en las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, en Quito, son el resultado de un largo proceso de aprehensión del sistema sexo-género como parte de la socialización de lo que significa “ser mujer”, y específicamente, lo que implica este significado en términos religiosos islámicos. Dichos efectos se expresan en actitudes como la coerción y el control sexual, el apego vacío al matrimonio y el hecho de que los derechos sexuales y reproductivos se presenten en sus percepciones permeados por la religiosidad islámica. No obstante, debo agregar que también se observa una sacralización de lo íntimo y de lo sexual, que más allá de los otros efectos puede considerarse como positiva pues deviene en una forma de agencia, como se verá en el siguiente capítulo.

La coerción y el control se manifiestan en la autorregulación femenina ante el placer sexual y la noción de dependencia hacia la figura masculina para obtener dicho placer. Lo anterior también se refleja en que solo después del matrimonio llegará la satisfacción sexual. Aunque reconozco que el matrimonio puede significar para ellas una forma de agencia social (Mahmood 2019), porque las mujeres logran tener sus ingresos económicos para ellas y un estatus social diferente, lo que descubro mayormente es un apego vacío a esta institución social, a este pacto mediado por la religión y la familia que al final desemboca en el divorcio, como experiencia que se repite en muchas de las entrevistadas.

Como hemos observado, el tema de si abortar es correcto o no se presenta con bastante frecuencia entre las musulmanas. Y si bien se asocia con la religión y la religiosidad, llama la atención que también lo ubiquen en relación con las leyes de los países tanto de destino como de origen de las entrevistadas. Resulta interesante el hecho de que conozcan el uso de métodos anticonceptivos y las posibilidades de prevenir embarazos, y que sin embargo tengan más arraigados los preceptos religiosos que la idea de cuidado de la salud sexual.

Es importante recalcar, también en el orden de lo simbólico, que la sexualidad y el matrimonio más que responder a un deseo de la mujer o incluso del hombre, se toman como un servicio que obedece a unos propósitos colectivos y sociales: la crianza de los hijos/as, establecer alianzas que permiten aumentar el círculo de familiares y con ello los intercambios. Ello también ilustra el apego vacío del que venimos hablando. Debo aclarar que se alude siempre al matrimonio heterosexual, es decir, la exclusiva relación hombre-mujer.

En esos procesos la mujer muchas veces pierde su identidad para devenir en “ser incompleto”, sobre todo porque se les encarga resguardar los “bagajes simbólicos de las tradiciones”, y ese rol femenino de reproducir simbólicamente lo colectivo justifica la imposición de estrictas regulaciones sobre su existencia (Amorós 2009) y su sexualidad. Con esta perspectiva pueden entenderse mejor los distintos códigos que reglamentan la conducta de las mujeres en el ámbito del islam, y que están encaminados a que sigan fungiendo como guardianas y transmisoras de los elementos ancestrales y arraigados de la cultura islámica.

Sin embargo, los hallazgos aquí presentados me llevan a reiterar lo planteado por Pilar Albertín (2017), cuando advierte que se debe tomar distancia del enfoque en el que se conciben los efectos psicosociales de la violencia de género en cuanto problema de algunas “culturas”, o se otorga la prioridad a las cuestiones interpersonales, a conductas estereotipadas o asociadas a cierta personalidad. Lo que he intentado con el análisis que he expuesto en el capítulo es ubicar, siguiendo a Albertín (2017), la condición sociohistórica de los efectos psicosociales para entender su relación con la violencia simbólica con connotación sexual.

Lo analizado me lleva a coincidir con Pineda (2018) –quien aborda los efectos psicosociales del racismo en las personas discriminadas–: también la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres genera efectos psicosociales que muchas veces no son identificados de forma consciente por ellas. Identificarlos supone detenerse, metodológicamente, a observar a sus percepciones, sus autorrepresentaciones y sus interacciones en los diversos ámbitos de la vida social. Ello me permitirá avanzar hacia las

estrategias de mitigación y las expresiones de agencia de las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito, tema del siguiente capítulo.

Capítulo 3. De las estrategias de mitigación a la agencia: las mujeres frente a la violencia simbólica

[...] el interés en la agencia social de las mujeres aportó un correctivo crucial a los estudios académicos sobre el Medio Oriente, que por décadas habían presentado a las mujeres árabes y musulmanas como entes pasivos y sumisos, encadenados a las estructuras de la autoridad masculina. Este esfuerzo académico llevó a cabo la noble tarea de restituir la voz ausente de las mujeres en los análisis sobre las sociedades del Medio Oriente, mostrando que las mujeres son agentes activos que tienen una vida mucho más rica y compleja de lo que habían sugerido los estudios del pasado.

—Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil...”

¿Cuáles son las estrategias que utilizan las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque para mitigar la violencia simbólica? Esta es la pregunta que organiza el análisis en el presente capítulo. La idea de incluir esta última temática es sobrepasar la noción de víctimas para mostrar que las mujeres en los diversos escenarios pueden desplegar estrategias de mitigación para hacer frente a las violencias, en este caso a la violencia simbólica. Tales estrategias pueden devenir en un tipo de agencia que, de acuerdo con Saba Mahmood (2019) y la postura de los feminismos islámicos, puede originarse en el nivel religioso, y de ahí avanzar hacia el social y el político con base en los preceptos del islam.

En ese sentido, en este capítulo parto de la premisa de que si bien existe una configuración de las prácticas del cuerpo establecida por una tradición religioso-cultural islámica y que es aceptada e interiorizada por las musulmanas que participaron en el proceso de investigación, las prácticas religiosas encarnadas evidencian agencialidad frente a las diversas manifestaciones de violencia simbólica. Las estrategias para mitigar dicha violencia se perciben tanto en las prácticas religiosas que se desarrollan en la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, ubicada en la ciudad de Quito, cuanto en las actividades de la vida cotidiana que realizan las mujeres en distintos espacios de socialización.

El capítulo se estructura en tres partes. En la primera se indaga en las prácticas de las mujeres musulmanas en el contexto de la mezquita que devienen en estrategias de mitigación frente a la violencia simbólica, en específico frente a la islamofobia y ante la violencia simbólica con connotación sexual. A su vez, estas prácticas dan cuenta de unas formas de interrelación, de

acompañamiento y sostenimiento mutuo que bien pudieran denominarse como expresiones de feminismo musulmán, incluso si las mujeres no lo nombran de esa manera.

En la segunda parte se realiza un análisis diferencial entre prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita con el objetivo de entender que estos dos conceptos tienen sentidos diferentes para las mujeres musulmanas que han sido partícipes de esta investigación. Es importante recabar estas diferencias a fin de comprender cómo operan los mandatos de la institución religiosa (el islam) y las formas cotidianas de agencia en los cuerpos de las mujeres. Para estas dos primeras partes se emplean las entrevistas desarrolladas durante el trabajo de campo.

En la tercera parte consta la interpretación tras la aplicación del método de cuerpo-territorio. Como explican Zaragocín y Caretta (2021), los datos recogidos a través de expresiones verbales y escritas presentan ciertas limitaciones cuando se pretende analizar los sentimientos y las experiencias corporales. Justamente, tanto las estrategias de mitigación como la agencia de las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque guardan una estrecha relación con lo corporal y con las emociones, de ahí la importancia de haber optado por este método en el estudio.

Al aplicar este método también se visibiliza la interacción entre institución y agencia en el reconocimiento de las estrategias de mitigación ante la violencia simbólica. De esta forma, cobra sentido la posibilidad de referirse a estas estrategias como un lugar en el que se puede ver la agencia como posibilidad individual y colectiva de las mujeres, manifestación que Mahmood (2019) nombra como agencia social dócil.

3.1. Estrategias de mitigación de las mujeres frente a la violencia simbólica

Frente a la violencia simbólica que se manifiesta fuera de la mezquita, las mujeres despliegan varias estrategias de mitigación. Hablo de mitigación como el proceso que incluye la reacción a los actos violentos simbólicos que se presentan en la vida cotidiana. No me refiero a la prevención de la violencia, aunque reconozco que se trata de un criterio en suma valioso, puesto que la acción preventiva no se adaptaría al análisis que aquí presento; la violencia simbólica puede aparecer “amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas [...] a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento” (Bourdieu 2000, 5).

Pero ¿qué entendemos por estrategias de mitigación? Con este concepto me refiero a las acciones, que también pueden apreciarse como ejercicios simbólicos, con las que las mujeres reaccionan y contratan los actos de violencia que experimentan en los espacios de socialización fuera de la mezquita, ya sea en la calle, sus lugares de trabajo, estudio, ocio, incluso en su propio hogar.

Estas estrategias varían si se trata de plantar cara a la islamofobia o a la violencia simbólica con connotación sexual. De las primeras se puede decir que son ataques basados en estereotipos generales del mundo musulmán que ellas asumen como violencia basada en su condición de pertenencia a los países que practican el islam, mientras que la segunda sí reconocen que se basa en su condición de mujeres musulmanas (notas del diario de campo, 2023). Por ello, así las he dividido para el análisis.

3.1.1. Estrategias ante la islamofobia

Como se presentó en el capítulo 1, la islamofobia se observa, por lo general, en estereotipos que se asocian al mundo musulmán y cuya presencia genera rechazo social, discriminación y la alimentación de imaginarios, en franca oposición con la realidad. En este caso, las mujeres entrevistadas lo han experimentado como exclusión y acoso que se expresa en manifestaciones de odio, intimidación y alejamiento (Mijares y Ramírez 2008; Vázquez Laba 2012; Olmos Alcaraz y Politzer 2020; Ramírez y Mijares 2021). Cito el siguiente ejemplo:

Yo estuve en el campus,⁸ estaba haciendo una encuesta, por un trabajo, un proyecto. De repente se me acerca un tipo mayor, porque estaba canoso, me dice: “Soy Jorge Almeida, el jefe de campus de la UDLA. Me mandaron a preguntar ¿Quién es usted? ¿Qué está haciendo aquí?”. Le dije: “Por si acaso, yo estudio aquí, estoy haciendo una encuesta”. “¡Ah! Es que... ¿Usted no es americana?”. Viéndome así: ¡No! Y con un traje largo. ¡jefe de campus! ¡En la UDLA! Es decir, no importa donde esté uno, qué tanto sabe y que educación tuvo [...] ¡Pregúntame primero! No que, mandaron a preguntar. Es como qué si vieron algo raro. ¡Vaya! ¡Vaya a ver! Porque a mí me da miedo acercarme.

Vale aclarar que la mayoría de las entrevistadas manifiestan que han sufrido hechos violentos aislados, que no han pasado a impactarles negativamente por mucho tiempo, sin embargo, muchos actos de violencia simbólica pueden pasar desapercibidos (Galtung 2003, 2016) o camuflarse como parte de la vida cotidiana. Asimismo, atribuyen los ataques al

⁸ Se refiere al de la Universidad de las Américas (UDLA), de la ciudad de Quito.

desconocimiento que existe sobre la cultura y religión musulmana, considerada tan diferente y lejana:

Una mujer una vez en la parada del bus –esto al principio cuando llegué–, ella me dice: “¿De dónde eres?”, y todo eso... ya entendí algo y ella me dice: “Ya viniste a mi país, no hay tu Dios aquí, sácate esto y muéstrame tu cabello, aquí no hay como tú país”. Ella piensa que nosotras allá somos obligadas a ponernos, no sabe que nosotros nos ponemos por el amor de Dios o por respeto a la religión, o porque así dice el Corán, que nosotros nos tenemos que tapar. Ella piensa que ya salí de mi país, entonces tengo que hacer como la gente de aquí (Estefanía Pepinos, entrevista personal, Quito, 15 de marzo de 2022).

Pero aquí te acosan por llevar *hiyab*, te acosan por la forma en que te vistes... porque es el otro lado del mundo (entrevista a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022).

Frente a este desconocimiento, las mujeres suelen desplegar estrategias comunicativas para posicionar sus creencias y desmitificar lo que se cree acerca del islam.

Siempre que yo hablo sobre el islam, les digo que el islam no es terrorista, es un estilo de vida. Nosotros hacemos muchas cosas correctas y no saben que esta es la forma correcta del islam o esto es lo que Dios quiere... o está haciendo unas cosas para ganar puntos buenos en el libro personal y no saben. Ejemplo: cuando una persona no acepta a Dios para nada y sale de su casa a caminar en el parque y coge un alimento para pájaros y les da o le alimenta a un perro de la calle, ella no sabe que está haciendo puntos buenos con Dios, o no sabe que ella está haciendo una cosa súper importante. Ella cree que está haciendo por felicidad nada más (Estefanía Pepinos, entrevista personal, Quito, 15 de marzo de 2022).

Del mismo modo, las mujeres ponen en marcha estrategias relacionadas con las prácticas religiosas tanto personales como colectivas:

Primeramente, le invito que venga a la mezquita, para que le expliquen, para que el Imam le explique lo que tiene que hacer, pero si no puede venir, yo le presto libros sobre mi cultura y sobre mi religión y ella empieza a leer y le empieza a gustar. Es que tengo una amiga que es mi mejor amiga, es de aquí, ecuatoriana, le presté un libro sobre el islam y ahora sabe todo, hasta dice Dios, o sea, en mi idioma es Alá, ahora me dice Alá, nunca me ha dicho Dios (Sandi Mera, entrevista personal, Quito, 25 de marzo de 2022)

La segunda estrategia que presento conjuga la condición de mujer musulmana y la de migrante para insertarse en la nueva sociedad. Se trata de una maniobra que han tenido que realizar todas las entrevistadas que llegaron al Ecuador para rehacer sus vidas dentro de la cultura occidental y latinoamericana.

Al inicio yo tenía que adaptarme al sistema, a la nueva cultura, nueva gente, nuevas costumbres y forma de ser, pensar y actuar. Y eso pasa en cualquier parte del mundo, independientemente de la religión, para uno poder integrarse en cualquier sociedad nueva, tiene que adaptarse al país donde va. Duro, difícil, también depende de dónde vienes. Si yo viniera de cualquier otro país latino, hubiera sido tal vez más fácil, pero de una parte que no tiene nada en común... (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

En la misma línea van los siguientes testimonios de quienes encontraron en su experiencia migratoria otra estrategia para mitigar la violencia tanto directa como simbólica en sus países de origen:

Me siento aquí mejor y más tranquila porque en Irak, como le dije, si yo salgo sola me van a secuestrar, entonces aquí puedo salir sola y tranquilamente hasta puedo ir al colegio sola, a la universidad a veces sola (entrevista a Sandi Mera, Quito, 12 de marzo de 2022).

Y vine aquí a vivir en paz con él [se refiere al esposo] porque en ese tiempo empezó mi país a entrar en guerra y también en el país de él no está mejor. La guerra hizo mal a todos, por eso vine aquí a vivir en paz con él... (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 15 de marzo de 2022).

El siguiente testimonio de Andrea Pérez, una joven de ascendencia árabe nacida en Ecuador, da cuenta de cómo se manifiesta la islamofobia en un cruce con la racialización de los cuerpos y la cultura no occidental:

Creen que no hay árabes blancos... creen que los árabes son velludos, que tienen vello por toda la cara, así sean mujeres, que si la piel es de otro color. Y me dicen: “¡A ver, habla árabe! ¿Porque tú no estás usando el hiyab si eres árabe?”. Y les digo: “Yo no soy musulmana”. Lo que te molesta no son las preguntas, no son en el tono en que las hacen. Uno sabe que es por curiosidad... y aunque no tienen tacto, porque eran... son niños todavía. ¿No? Lo que molesta es esa ignorancia con la que te atacan. [...] Me tomaron como ejemplo, una vez en una clase, justamente hablando de la interculturalidad y me dicen: “Andrea Pérez, ¿cómo es el machismo en el islam? De una vez sugiriendo y de una vez intentando afirmar que hay machismo... que el islam es machista. No me dice: ¿cuál es el rol de la mujer en el islam comparado al del hombre?, o ¿cómo vive la mujer musulmana?, ¿cuáles son sus deberes como mujer musulmana? Sino que me dicen: “¿Cómo es el machismo?” (entrevista a Andrea Pérez, Quito, 14 de marzo de 2022).

Lo anterior confirma lo planteado por Olmos Alcaraz y Politzer (2020, 254) cuando argumentan que “la religión, dentro de la islamofobia, funciona como una categoría racializada y opera con las mismas lógicas que lo hacía la categoría ‘raza’ en el racismo biológico clásico”. También su testimonio evidencia cómo suele situarse a la violencia de

género en cuanto problema de algunas “culturas”, posición que debemos evitar a la hora de interpretar el fenómeno (Albertín 2017).

Este tipo de agresiones resultaba común en la vida estudiantil de Andrea Pérez, quien al principio respondía con violencia a los actos discriminatorios y violentos de sus pares; también usaba esa misma conducta ante el silencio del personal docente. Con el tiempo su estrategia para mitigar los ataques se transformó: ahora apuesta por mostrar, desde la experiencia, la agencialidad de su madre como mujer independiente y divorciada:

Les digo: “No hay machismo, mi madre está divorciada, tiene tres hijos, hace todo sola, no viste el hiyab, es musulmana, va con el carro como si fuera Shumagger [Michael Schumacher]. Yo no veo el machismo”. Y me dicen: “Ok, pero... ¿por qué no viste el hiyab? ¡Pregúntenle! ¡Pregúntenle ustedes! (entrevista a Andrea Pérez, Quito, 14 de marzo de 2022).

Según los relatos de las entrevistadas, muchas veces los actos violentos se sustentan en las concepciones sociales más que marcos legales de los países que las acogen. Pamela Herrera narra que

en el Ecuador, yo he tenido que adaptarme, o sea, no me pongo el pañuelo en la cabeza porque más bien, ahí ha habido discriminación. La cultura acá nos ha discriminado que no nos permite, o sea, legalmente si ya la podemos poner, ya nos podemos poner, hasta en la cédula nos puedes tomar la foto con el hiyab puesto. Pero el momento de ir a buscar un trabajo te dicen: “No, pero usted se tiene que sacar ese trapo de la cabeza, usted no puede venir así con eso que a trabajar”. Peor si es que es un lugar público o qué sé yo un cargo público, donde tienes que tratar todo el tiempo con mujeres, con gente, no permiten (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Ante estos comportamientos las mujeres flexibilizan el uso del velo y de sus vestimentas. Sigamos el relato de la propia Pamela Herrera:

Yo cuando salgo me pongo igual un pantalón, una blusa, pero trato de cubrirme con unas blusas un poquito más largas, ropa un poquito holgada ¡me encanta! Además, de que no soy mujer de muchas cosas apretadas tampoco, siempre estoy buscando algo cómodo para mí, esa es mi forma de ser. Lo único que no aumento es el *hiyab*, porque todavía el pueblo ecuatoriano no está preparado para esto, o sea, cuando te conocen: “Ay, usted es árabe, musulmana, yo qué sé...”. “Sí”. “Ay qué lindo”, y escuchan tu religión, tu cultura, tu comida, todo les encanta. Pero si tú dices: “¿Puedo trabajar en su empresa? – Sí, pero tiene que sacarse su pañuelo”. O sea, no... no... no... ¿Por qué? Porque acá tienen esta idea de que la mujer tiene que ser un adorno muy bonito para que trabaje en cualquier cosa. [...] yo personalmente, he tenido que adaptarme, o sea, me pongo un pantalón o un vestido, pero siempre trato de que esté un

poquito más recatado. No uso transparencias, por ejemplo, una blusa así que se me vea la ropa interior por adentro, eso, por ejemplo, no se permite en el islam. Nunca me verás puesta así, entonces trato de adaptarme, lo único que no me pongo es el pañuelo (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 14 de marzo de 2022).

Pasando a otra estrategia de mitigación, más bien simbólica, esta se refleja en la asistencia a la mezquita para llevar a cabo matrimonios. Aunque la mezquita

como entidad judicial no tiene valor, por ejemplo, mucha gente se casa allá, pero esto no es legal. [...] Sí es lícito, aprobado ante Dios, porque cumple con todo, con testigos, con la persona que le hace el acta, pero aquí en el Ecuador no tiene validez, porque aquí se rige bajo el Registro Civil o la Iglesia. Pero eso, es decir, en términos legales no tiene peso la mezquita. Todo lo que se hace allá se propone, resuelve... todo es a nivel personal como fundación (entrevista a Jakeline Ortega, Quito, 14 de marzo de 2022).

A la estrategia anterior se suma la de promover una imagen sociocultural de la mezquita y la religión musulmana mediante las actividades socioculturales que realizan. Entre estas se encuentran las clases de árabe, turco y religión que realizan los sábados en la mañana (notas del diario de campo, 2023).

También llaman la atención las actividades exclusivas para las mujeres que se promocionan desde la mezquita. Como explica Saba Mahmood (2019), el acercamiento de mujeres procedentes de diversos entornos socioeconómicos para instruirse e instruir sobre las escrituras islámicas, las distintas las prácticas religiosas y sociales, así como las conductas asociadas a la corporalidad resultan fundamentales en sus ideas de “cultivar el ideal de la virtud” (Mahmood 2019, 2). A lo anterior agrego que estos encuentros también son significativos por su valor para generar preferentemente sociabilidad femenina:

Yo trabajo toda la semana y ellos saben que la mayoría de la gente no puede venir a la mezquita, solamente el fin de semana. Por eso, ellos hicieron clases de inglés... y otro fin de semana. Y cuando yo tengo tiempo o si puedo, llevo a mis hijas y se va allá. Ahora, como actividad nueva, hicieron una clase de mujeres árabes, solo árabes los días lunes. Ya paso tres semanas... tres lunes y estamos en eso (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022).

Del mismo modo, ponen en práctica estrategias cotidianas para seguir en consonancia con sus preceptos religiosos. En los siguientes fragmentos, el primero sobre el cuidado del cabello y el segundo acerca de las interacciones sociales en la universidad, se advierten este tipo de estrategias:

El problema es cuando se va a la peluquería aquí no hay solo mujeres. Aquí hay hombres y mujeres, o abierta la peluquería, entonces todos los que caminan en la calle me ven y yo no me puedo sacar frente a hombres o gente que no conozco. Por eso, cuando me quiero cortar hablo con la jovencita y ella entra conmigo a un lugar cerrado y ahí me corta (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 14 de marzo de 2022).

Digamos, si un profesor quiere saludarme ahí con abrazos, yo le digo: “Por favor, que yo no puedo. También yo pongo estos límites con los chicos de mi curso, como yo no saludo, y como ya ellos ven mi forma de actuar, entonces no se acercan tanto. Y bueno, así es, o sea, sí fue fácil, para mí sí fue fácil la adaptación en este sentido, porque no me saqué el velo, ni salgo con maquillaje, ni nada (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 14 de marzo de 2022).

De manera que las estrategias de mitigación ante la islamofobia se despliegan tanto a través de las actividades religioso-culturales de la mezquita como mediante estrategias cotidianas que las mujeres adoptan para insertarse en los diversos espacios de socialización. Asimismo, se relacionan casi siempre con hacer frente al desconocimiento sobre el mundo islámico y la falta de tolerancia a lo diferente, lo cual consideran es la principal causa de la islamofobia que han sufrido.

3.1.2. Estrategias ante la violencia simbólica con connotación sexual

“A veces, cuando hablan de cosas de sexualidad en clases, ahí sí como piden permiso de mí que se va a hablar y yo así, ‘tranquilos no pasa nada’” (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 14 de marzo de 2022). Pequeños actos como este componen las manifestaciones de la violencia simbólica con connotación sexual, que se configura en la cultura occidental a través de la reproducción de estereotipos, estigmas y prejuicios relacionados con la sexualidad. Así como las mujeres han sufrido acoso por el uso del velo y su vestimenta, porque se las asocia con la subordinación sexogenérica al darle preponderancia al estereotipo del musulmán poligámico o se han visto intimidadas por no estar representadas por “el esposo”, han sufrido estos breves momentos de incomodidad, en palabras de las entrevistadas, como si con ellas o en su presencia no se pudiera tocar el tema de la sexualidad.

Una primera estrategia ante la violencia simbólica con connotación sexual se conecta con el uso del velo como parte de la feminidad y no solo en cuanto precepto religioso. La mayoría de las entrevistadas insisten en que no es obligatorio, que para ellas tienen diversos significados y, sobre todo, que representa protección. Por ello argumento que el uso del velo refiere una estrategia de mitigación ante la violencia simbólica con connotación sexual. Incluso aclaran que

sacar el velo, la verdad, yo le veo como una forma de adaptación. [...] por ejemplo, en Egipto, yo tengo mi tía que se sacó el velo desde unos años y ella es musulmana y todo. Y bueno, en el final, queda la decisión de la mujer, nadie la puede obligar que se ponga o no se ponga el velo. Tal vez como para algunas personas que sí sea eso, los estereotipos o algo, entonces [...] yo tampoco tengo el derecho de decir, esta persona está mal porque no se pone el velo, o sea, no tenemos que tener esos prejuicios. Entonces, por ejemplo, en mi familia no tenemos estos conceptos de “bueno, si tú te sacas el velo, tú estás mal” (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 25 de marzo de 2022).

Lo agencial puede interpretarse en testimonios como “me gusta todo de la religión, pero lo que más me hace me hace sentir especial o me hace sentir más cómoda es el velo, ¡me encanta!” (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022). Del mismo modo, la vestimenta se convierte en una suerte de protección ante el acoso, uso que es posible gracias a la libertad de culto que rige en Ecuador.

También los hábitos musulmanes son en el Corán interpretados como una forma de proteger a la mujer, protegerse a sí misma y además de mostrar al mundo que una puede resaltar sin usar su cuerpo... que una puede brillar con su intelecto y con su voz, sin necesidad de lucir el cabello y de lucir su cuerpo (entrevista a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022).

Esta indumentaria en los países de Occidente, reitero, se presenta como agencial para no sufrir acoso callejero. Al mismo tiempo, su empleo da cuenta de la aspiración femenina de no conseguir los objetivos personales mediante un accionar basado en la belleza o el destape del cuerpo femenino, más bien pensando en la moralidad y la subjetividad, que como se vio en el capítulo anterior también configura un atractivo desde la cultura musulmana.

Y te enamoras sin ver su cabello, sin ver su cuerpo, a veces sin ver sus manos, realmente, sin tocarlas. Es algo bonito de verdad, que a veces intentan minimizarlo. O sea, ni siquiera se ven los zapatos cuando uno lleva el *caput* y las otras túnicas. Entonces, no te ven ni los zapatos, no te ven ni los pies, no te ven la medida de los pies, no te ven que tan gordos o flacos son tus muslos (entrevista a Andrea Pérez, Quito, 14 de marzo de 2022).

Yo creo que sí, la forma de vestimenta de los musulmanes es una forma de protección, tanto de la mujer y tanto del hombre, es una protección a nivel psicológico, a nivel social, a nivel... a muchos niveles, pues. Igual la mujer disfruta lo que es su sexualidad y tiene todos sus derechos, pero dentro de lo que es el matrimonio. Entonces, no es que ella está allá reprimida y no hace lo que quiere, sí que hace lo que quiere, pero dentro del matrimonio (entrevista a Fernanda Pazmiño, Quito, 25 de marzo de 2022).

El segundo testimonio citado informa de la decisión femenina de usar esas prendas, alude también a la sexualidad, a que no se trata de que la mujer está reprimida, sino que en sus acciones no le disgusta reservarse para el matrimonio. Aquí se ilustra lo argumentado por Ali (2014) cuando explica que el sentido de la liberación planteado por muchas mujeres musulmanas se contraponen con lo sustentado en las corrientes occidentales sobre la liberación/dominación/sujeción, puesto que las musulmanas apuestan por esa “sacralización de lo íntimo” (Ali 2014, 134), que deriva en concepciones del cuerpo y la sexualidad que difieren de las tradicionales occidentales.

3.2. Prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita

Con base en los testimonios recolectados a lo largo del trabajo de campo se encontraron diferencias entre las nociones de prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita. A fin de entender los sentidos diferentes que emanan de estos dos conceptos se analizaron los testimonios ofrecidos por las mujeres musulmanas que participaron en este estudio.

Para las prácticas religiosas islámicas, según informan las entrevistadas, el viernes constituye el día más importante:

Nuestro día de congregación, propiamente, en las mezquitas de todo el mundo es el viernes, sean hombres o mujeres asisten el día viernes a mediodía, como aquí que sé yo... las misas los cristianos del domingo o los judíos que van el sábado, en los musulmanes es el viernes. Normalmente si va mucha gente hasta con sus esposos, entre ellos, con sus familias. Hay veces que van solamente un hombre o una mujer, qué sé yo... entonces, yo trato cuando yo puedo, porque a veces... por lo que el país no es musulmán... entonces no es que respetan ese día y te dan el libre ese día en trabajos estudios. Entonces siempre hay algunas cosas que hay que hacer, pero cuando puedo yo asisto, qué es la mayoría de las veces, yo voy el viernes, ese es nuestro día. De ahí en el Ecuador, por esto de los trabajos, de estudio, colegios, tanta cosa, el fin de semana es donde más se congrega la gente, entonces, por ejemplo, yo los sábados asisto ahorita con unas clases con unos chiquitos, ¿ahí qué les damos?: un poco de clases de todo lo que es la religión, las costumbres... qué sé yo. El domingo también hay charlas especiales con los *shejs* o “imanes”, que son los que dirigen la mezquita, nos dan unas clases con unas charlas especiales, entonces aprovechamos el fin de semana para poder hacer las cosas. Pero la mezquita está siempre abierta para que vayamos a orar... cualquier cosa no, allí es qué comemos juntos un día, que no es exactamente estos días, entonces asistimos según como el tiempo está (entrevista a Pamela Herrera, Quito, 25 de marzo de 2022).

Del testimonio anterior se desprende que las mujeres al migrar a países donde no predomina el islam deben adoptar sus prácticas religiosas para acoplarse al espacio-tiempo en las mezquitas. Estas últimas siguen siendo lugares sagrados a los que asistir en busca de apoyo espiritual y para orar, una forma de depurar el cuerpo y la mente, de acuerdo con las palabras de las entrevistadas.

En otro nivel se ubican las prácticas personales:

Rezar, leer el Corán, más que todo en la noche del jueves para el siguiente día viernes. Nosotros tenemos un capítulo que se llama el “Kaheb” que, si tenemos que leerlo, no obligados no, pero sí me gusta hacerlo. Me gusta levantarme temprano, eso sí me gusta... me gusta... me gusta. Y lucho para hacerlo, la primera cosa que siempre tenemos que hacer es rezar a las cinco de la mañana. Y otra cosa, así siento que hay acercamiento con Dios, ver el cambio de la noche al día, también está el cambio súper precioso y además los hermanos saben que justo en este tiempo hay bastantes ángeles que entran, suben y bajan, esto es algo muy lindo. Y hacer el ayuno (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 25 de marzo de 2022).

Comparando los dos testimonios anteriores encontramos que las prácticas religiosas desarrolladas en la mezquita tienen unos propósitos y están reguladas por una jerarquía predominantemente masculina “hay charlas especiales con los *shejs* o ‘imanes’, que son los que dirigen la mezquita”. Mientras que la práctica personal refleja una complacencia y un deseo por parte de la mujer de insertarse en el espacio espiritual, igual refleja la preparación previa para las sesiones colectivas (“leer el Corán, más que todo en la noche del jueves para el siguiente día viernes”). Adicionalmente, notemos que la segunda entrevistada para comunicarse conmigo usa la palabra Dios en lugar de Alá, una traducción que ha incorporado como estrategia para comunicarse sin connotar directamente el islam.

Acerca de la satisfacción personal en que devienen las prácticas religiosas individuales versan también las siguientes palabras:

He rezado el Corán, leído el Corán, y me siento feliz... también me gusta cuando veo que alguna persona necesita mi ayuda y le ayudo. No solo por ella. Claro que ella y yo vamos a estar felices por solucionar algo, pero yo estoy más feliz con Dios porque hice algo que me enseñó (entrevista a Estefanía Pepinos, Quito, 25 de marzo de 2022).

A su vez, se manifiestan ese reconocimiento de ayudar a otras “hermanas y hermanos” como suelen llamarse entre quienes asisten a la mezquita. La ayuda, sin embargo, puede y debe ofrecerse a cualquier persona ya sea que pertenezca a la comunidad religiosa o no.

En las diferencias entre las nociones de prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita reaparecen los roles de género:

O sea, no debo ir a la mezquita en unos horarios específicos o en unos días específicos, o sea, cuando quiero. O sea, solamente los hombres deben ir a la mezquita, cada viernes, para hacer la oración específica del día viernes. Para ellos solamente es obligatorio, pero para las mujeres no es obligatorio ir a la mezquita (entrevista a Carolina Yépez, Quito, 25 de marzo de 2022).

Asimismo, el uso del velo aparece ligado a las prácticas religiosas personales:

Y como nosotras... igual desde chiquitas no usamos *hiyab*, sino cuando se reza, se usa...y cuando se va a la mezquita, se usa. Y cuando vamos a hacer obras en representación de la mezquita en la cultura musulmana.... (entrevista a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022).

Sin embargo, desde el enfoque de institución religiosa sí intervienen en algunas prácticas individuales de las mujeres. La reclamación se basa en que no respetan o siguen a cabalidad los preceptos islámicos.

Entrevistadora: ¿Qué hacen las mujeres de la mezquita cuando ven que su hermana musulmana adopta comportamientos de la cultura latina?

Estefanía Pepinos: Enseñan lo que lo que ellas saben en el islam y esto no está bien. Si usted es musulmana y sigue haciendo lo mismo antes de ser musulmana, y también eso pasó con una hermana, pero ahora, ella vive en la Costa. Ella es una hermana musulmana/ecuatoriana e hizo bien siendo musulmana, se casó con un egipcio. Bueno, empezó a mostrar unas cosas, ella y su hija, por ejemplo, entrar al TikTok, sin *hiyab*, sin taparse... bailar y haciendo tiktok, por lo que le reclamaron diciéndole que eso no puede hacer porque si se hizo musulmana tiene que seguir el camino...

Tras identificar las diferencias entre prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita se comprende cómo operan los mandatos de la institución religiosa (el islam) y las formas cotidianas de agencia en los cuerpos de las mujeres. Por un lado, en las prácticas relacionadas con la mezquita las mujeres deben ajustarse a los patrones y jerarquías, que generalmente se basan en el género, para insertarse en la práctica colectiva. Por otro lado, en las prácticas individuales se percibe una satisfacción personal que mezcla los rezos, el uso del velo y la realización espiritual de las mujeres.

3.3. Expresiones de la agencia a través del método de cuerpo-territorio

El método de cuerpo-territorio “prioriza el cuerpo como la escala más importante de la que derivar información y reflexiones sobre el espacio” (Zaragocín y Caretta 2021, 14). Una de

las principales técnicas asociadas con él es el desarrollo de talleres donde además de la comunicación verbal, los sujetos implicados en la investigación puedan desarrollar otro tipo de comunicaciones como la realización de mapas, dibujos, trayectorias, etc. En esta tesis se optó por los dibujos personales durante talleres de tipo grupal (figura 3.1).

Figura 3.1. Dibujos realizados durante el taller



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

He aplicado el método de cuerpo-territorio para indagar cómo las estrategias de mitigación de las mujeres frente a la violencia simbólica van derivando en un tipo de agencia que podría considerarse agencia social dócil siguiendo a Mahmood (2019). Vale aclarar que el uso de esta metodología feminista decolonial antes no se había aplicado ni en relación con los feminismos islámicos ni con las mezquitas en el Ecuador y en la región; por ello considero que ese es uno de los aportes empíricos de la investigación. Siguiendo con la agencia social no sería “un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación”, más bien definiría “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood 2019, 3). Tal capacidad, además, en el caso de las mujeres tendría que ver con la resolución de problemas cotidianos fundamentando sus decisiones en la propia experiencia (Salinas y Liberona 2020).

Para desarrollar el análisis, he transcrito algunas de las interacciones con las mujeres a fin de comprender cómo se engrana la expresión escrita con la no escrita (en este caso el dibujo). Un primer ejercicio del método de cuerpo-territorio fue que las mujeres se dibujaran a sí mismas con los ojos cerrados. Con esta técnica se buscaba la introspección de las mujeres para que pensasen en sus espacios personales, los más íntimos.

Entrevistadora: En este taller vamos a trabajar con los ojos cerrados. Van a cerrar los ojos y van a dibujar su cuerpo, puede ser la silueta, la garganta, el *burka* o el velo. Todo lo que ustedes quieran. Pueden dibujar su cuerpo o dibujarse a ustedes, es un dibujo general, pero con los ojos cerrados. [...] ¿Puedes ponerle ojos cerrados y tu nombre? Pueden dibujar lo que quieran...

Entrevistada 1: Me dibujé desnuda.

Entrevistadora: ¿Por qué crees que te dibujaste desnuda?

Entrevistada 1: Porque me gusta mi cuerpo cuando estoy desnuda.

Entrevistada 2: Yo me dibujé con ropa. Estoy con un saco y un pantalón.

[...]

Entrevistada 1: Yo me dibujé desnuda y este es mi cabello porque yo tengo el cabello churo que me encanta. Lo dibujé porque es algo destacable.

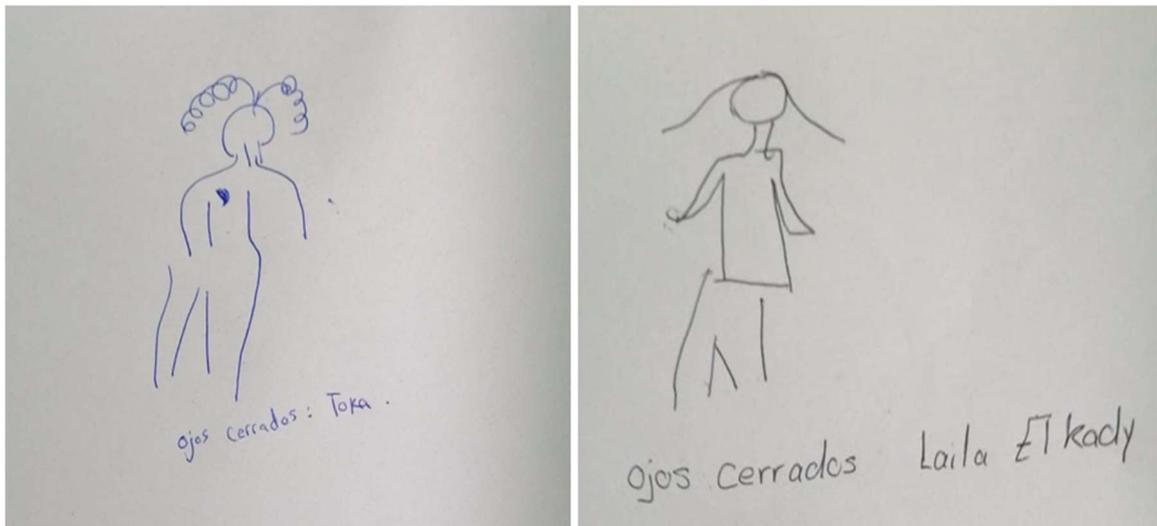
Entrevistadora: No dibujaste tus pies, ¿por qué crees que los omitiste?

Entrevistada 1: Lo más importante es esa parte, para qué me van a importar mis pies. No es algo sexy. Era difícil para mí dibujar los pies, yo no sé dibujar.

El hecho de dibujarse desnuda (figura 3.2, izquierda) implica, de cierto modo, liberación de la sexualidad pensando en cómo apreciar su propio cuerpo deviene en un posicionamiento de cierto modo feminista y agencial. Aunque ambas omitieron los pies, para la primera entrevistada esta parte del cuerpo no posee connotación sexual y de ahí su justificación para omitirlos. Desde la interpretación del feminismo islámico estamos frente a una suerte de sacralización de lo íntimo referente a la valoración de la sexualidad. Vale retomar a Ali (2014) cuando explica que la liberación que plantean las mujeres musulmanas, en contraposición a varias corrientes occidentales, pasa por “una relación totalmente distinta con el cuerpo y la sexualidad marcada por normas y una sacralización de lo íntimo” (Ali 2014,134).

Mientras, la segunda imagen (figura 3.2, derecha) expresa tanto la liberación del cabello como el cambio de vestimenta para un estilo fuera de los trajes que típicamente usan las musulmanas. Esto leído junto con la frase “yo me dibujé con ropa. Estoy con un saco y un pantalón” expresa la proyección de un cambio físico y corporal que repercute en su proyección social.

Figura 3.2. Muestra de dibujos con los ojos cerrados



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

Nota: En la izquierda la entrevistada 1; en la derecha el dibujo de la entrevistada 2.

Un segundo ejercicio consistió en que las mujeres hicieran nuevamente dibujos de sí mismas, pero en esta ocasión ya con los ojos abiertos. La idea ahora era que más allá de pensar en lo íntimo, las mujeres abrieran el espectro al espacio público en general (lugares de trabajo, estudio, ocio, etc.) y religioso en particular (la mezquita).

Entrevistadora: Hagamos un dibujo con los ojos abiertos y vamos a ubicar nuestra comunidad, cómo nos afecta o dónde dibujaríamos lo que nos duele de nuestra comunidad y dónde están las ganas para salir adelante. Qué partes nos gustan y qué partes no nos gustan.

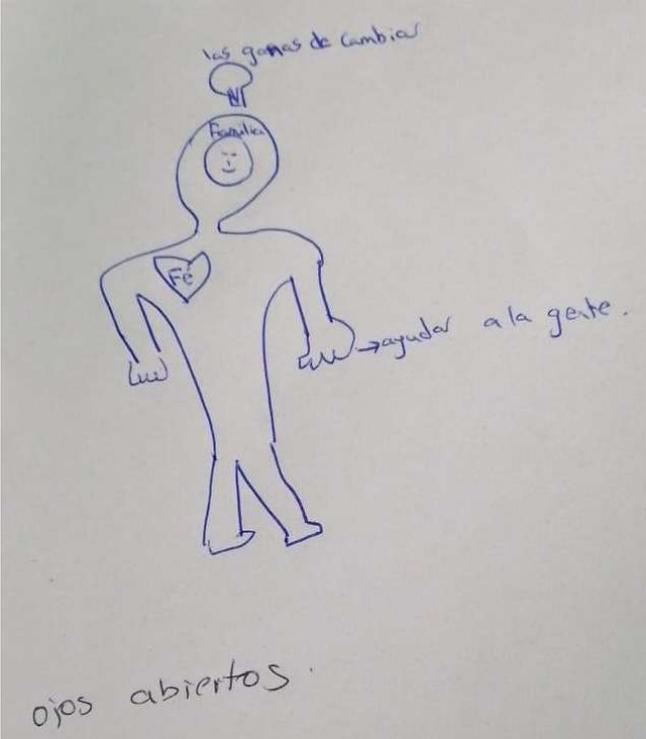
Entrevistada 1: Dibujé mi familia, mi cabeza, mi fe y mi corazón y en mis pensamientos y en mi cabeza las ganas de cambiar lo que está mal en mi trabajo, en mis ideas, en cómo voy a influir en la gente, en cómo puedo dejar una huella en la comunidad, cómo puedo ayudar a muchas personas. No dibujé ningún sitio donde me sienta insegura.

Entrevistada 2: Aquí dibujé mi universidad en Egipto y eso no me gusta y mi casa que tampoco me gusta. Me gusta mi país y vivir sola en mi país. Cambiar algo en la vida no me interesa, no tengo ganas de cambiar nada.

En las palabras de la entrevistada 1 se descubre una suerte de autoconcepción de sí misma como agente de la proyección del cambio, ya sea a nivel individual o social. Ello parte de su noción de fe, la cual ha sido central en el dibujo que realizó, y de las “ganas de cambiar” que ha ubicado junto a su cabeza, otra parte importante del cuerpo; a lo anterior se suma la alusión a grandes manos con las que “ayudar a la gente” (figura 3.3). Esta representación nos lleva a

entender su subjetividad femenina y religiosa como un potencial para intervenir en favor de la colectividad.

Figura 3.3. Una agente de la proyección del cambio (entrevistada 1)



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

Figura 3.4. Un dibujo de las cosas que no le gustan (entrevistada 2)

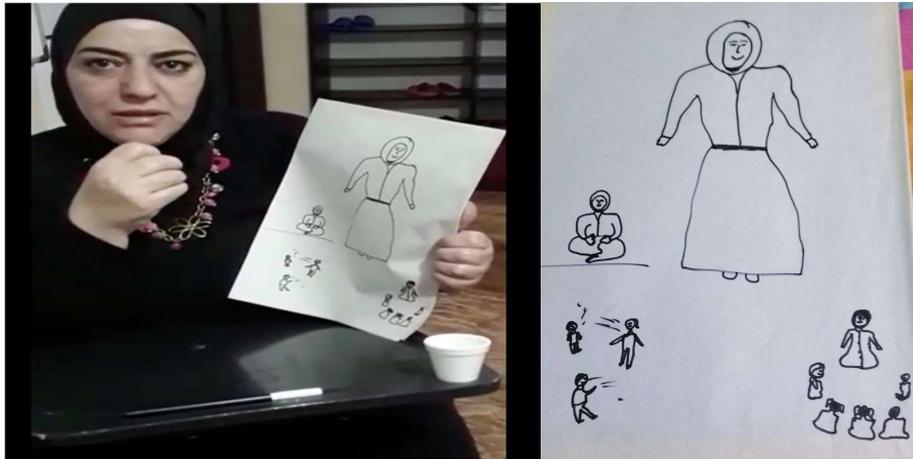


Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

Para la entrevistada 2, tanto el hogar como la universidad constituyen espacios que le desagradan. De manera general, los resultados de los talleres donde apliqué el método cuerpo-territorio arrojan luces sobre cómo para las mujeres la actividad religiosa implica agencia. Las

mujeres se dibujan orando, o realizando rezos colectivos que llevan como referente a la mezquita (figura 3.5).

Figura 3.5. Algunas mujeres dibujaron la mezquita y su familia en ellas



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

De hecho, la mayoría de las participantes considera a la mezquita como su lugar seguro donde no tienen que hacer frente ni a la islamofobia ni a la violencia con connotación sexual. Del mismo modo, se refugian en la religiosidad, como puede apreciarse en los dibujos y en las frases con las que los describen: “el islam ha llegado a mi vida para darme paz y tranquilidad”, “mi forma de vestir protege a la mujer”, “el velo les cubre y protege del acoso callejero”; estas expresiones dan cuenta de la imbricación entre agencia y prácticas religiosas.

Figura 3.6. Varias mujeres se dibujaron a sí mismas haciendo referencia a la mezquita



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

En sus dibujos también aluden a cómo encuentran paz interior en la mezquita y en las prácticas religiosas personales (rezos, lecturas del Corán, ayunos, etc.). En cuanto el lugar que

menos les agrada dentro de la mezquita se refieren al baño, puesto que representa el lugar menos sagrado dentro de tal espacio sacralizado.

Entrevistada: Dentro de mí lo bueno digo yo que sería mi hija y la mezquita. El área que me gusta de la mezquita es el área de la oración. El área que me disgusta son los baños. Se podría decir que no me gusta salir a la calle porque hay muchos estereotipos con relación a la mujer en el islam. La violencia que he sentido es en la calle y por eso la ubico en la parte de abajo, en los pies.

Figura 3.7. El baño representa el lugar que menos les agrada en la mezquita



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

El siguiente testimonio se trata de una de las explicaciones que ofrecían las mujeres una vez terminado el dibujo sobre sí mismas y las razones de por qué s dibujaban así:

Entrevistada: Yo me he dibujado con un blusón grande. A pesar que yo uso el *hiyab*, dentro y fuera, no me lo puse, me dibujé el pelo. Mi semblante refleja que estoy en paz, o sea, todo lo que significa placer, placidez. La parte que más me gusta de la mezquita es la sala de oración, también me encanta el minarete y por eso lo dibujé aquí. Lo que no me gusta son los baños y los hombres gritando e insultando, siendo groseros y machistas dentro de la mezquita. Afuera no permito que nadie me trate mal y si alguien me ve mal qué me importa. Nunca hago caso, nunca me he sentido discriminada, si alguien me dice algo sigo de largo.

En este testimonio, que se complementa con la figura 3.8, se percibe el hecho de ignorar los ataques como estrategia de mitigación ante la violencia, una estrategia que refleja la seguridad de la entrevistada y su posicionamiento para que “nadie me trate mal”, como lo indica. Llama la atención su alusión al comportamiento machista dentro de la mezquita, cuestión que no mencionaron otras entrevistadas, pero que realzo porque muchas veces las mujeres no reconocen con claridad los comportamientos machistas y por tal razón no los identifican como parte de sus experiencias.

Figura 3.8. Las entrevistadas iban ofreciendo una explicación sobre sus dibujos



Fuente: Taller cuerpo territorio, desarrollado por la autora (2023).

En síntesis, en el taller donde apliqué el método cuerpo-territorio, todas las mujeres relataron que les molestan los estereotipos de género y los prejuicios en relación con el islam y a las mujeres por su vestimenta; eso en lo que se refiere a lo externo de la mezquita. Ya en el interior de la mezquita, la mayoría de las entrevistadas la concibe como un sitio seguro tanto ante la islamofobia como ante la violencia simbólica con connotación sexual; una de las mujeres aludió a que los hombres tienen comportamientos machistas que pudieron no ser identificados por otras mujeres por esa condición de invisibilidad y amortiguación de la violencia simbólica (Bourdieu 2000), que vengo resaltando.

La agencia se refleja en sus deseos de mantener el uso del velo por lo que significa individual y colectivamente, la aspiración de mantener sus prácticas religiosas tanto individuales como

en la mezquita. También se distingue en la forma en que aman sus cuerpos o en cómo identifican los lugares de los que quieren mantenerse distanciadas.

3.4. Reflexiones

En este capítulo he expuesto las estrategias que utilizan las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, en la ciudad de Quito, para mitigar la violencia simbólica. Con la presentación de esta última he pretendido demostrar cómo las mujeres en los diversos escenarios no se paralizan ante las violencias, en este caso frente a la violencia simbólica, sino que actúan y reaccionan para plantarle cara y ponerle el cuerpo.

Todas las entrevistadas coincidieron en que el uso del velo es una estrategia de mitigación ante la violencia simbólica con connotación sexual. Asimismo, aludieron que les molesta que las vinculen con los estereotipos de género y los prejuicios que en relación con el islam y a las mujeres por su vestimenta se han impregnado en los imaginarios. Ante la islamofobia, que muchas veces se da en un cruce con la racialización de los cuerpos y los estereotipos difundidos sobre la cultura no occidental, se disponen a explicar en qué consisten las prácticas religiosas y así desbaratar las pautas estereotipadas que sobre la cultura musulmana circulan.

En esa línea de argumentación cobra sentido lo planteado por Ali (2014) sobre cómo la liberación de las mujeres musulmanas contrasta con lo sostenido en las corrientes occidentales y, sobre todo, cómo estas mujeres apuestan por la “sacralización de lo íntimo”. Lo anterior pude comprobarlo tanto durante las entrevistas como en la aplicación del método cuerpo-territorio, lo cual me lleva a clasificarla como una expresión de agencia social dócil (Mahmood 2019).

Al identificar las diferencias entre prácticas religiosas personales y prácticas religiosas en la mezquita se percibe cómo operan los mandatos de la institución religiosa (el islam) y las formas cotidianas de agencia en los cuerpos de las mujeres. Por una parte, en las prácticas relacionadas con la mezquita las mujeres deben ajustarse a los patrones y jerarquías, que generalmente se basan en el género, para insertarse en la práctica colectiva. Por otra, en las prácticas individuales se percibe una satisfacción personal que mezcla los rezos, el uso del velo y la realización espiritual de las mujeres.

De manera general, al analizar las estrategias de mitigación que ponen en práctica las mujeres se vislumbra cómo la violencia simbólica trasciende la esfera de lo espiritual para materializarse en expresiones tanto verbales como no verbales. Ello se ratifica la importancia

de prestar atención a este tipo de violencia por los impactos que genera en la vida de las mujeres.

Concluyo entonces que aun cuando las prácticas corporales se configuran de acuerdo con la tradición religioso-cultural islámica, reconocida e interiorizada por las mujeres entrevistadas, en las propias prácticas religiosas surge la agencialidad frente a las diversas manifestaciones de violencia simbólica. Así, las estrategias se ejecutan en las actividades de la vida cotidiana que realizan las mujeres en distintos espacios de socialización, pero siempre tamizadas por la práctica religiosa. Así, coincidiendo con Saba Mahmood (2019, 5) he mostrado que “las mujeres son agentes activos que tienen una vida mucho más rica y compleja de lo que habían sugerido los estudios del pasado”, como reza el epígrafe de este capítulo.

Conclusiones

El feminismo islámico despierta controversia, y cuestionamientos: por un lado, por aquellas y aquellos entre las feministas que consideran la religión, en particular el islam, como contrario a la emancipación de la mujer.

—Zahra Ali, “Feminismos islámicos”

Académicos y académicas a veces se limitan a crear teorías y criticar a sus pares con oposiciones y argumentaciones *per se*. Pero el mundo debe estar lleno de personas dispuestas al cambio, a transformar la forma de verlo, a crear, a ayudar, formando junto con las demás personas que están a su alrededor una nueva conciencia, ya sea desde la academia, desde su hogar o desde una mezquita, espacio religioso oriental que ha viajado junto con las mujeres y los hombres musulmanes a la ya occidentalizada América Latina. En esta tesis las protagonistas son, justamente, mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, en la ciudad de Quito.

Este trabajo de investigación empezó en enero de 2022 con la idea de contribuir ante la falta de literatura acerca de la imbricación entre religión y sexualidad en la cultura musulmana ligada al islam, así como su relación con la violencia a fin de aportar nuevos recursos empíricos y teóricos desde una perspectiva feminista en el Ecuador. El mayor obstáculo, que entonces vislumbraba, era metodológico: ¿cómo iba yo a investigar sobre el islam cuando no soy practicante de la religión musulmana?; ¿cómo me acercaría a preguntar sobre la sexualidad a mujeres musulmanas que no conocía? A pesar de ello, no hubo grandes complicaciones para el proceso investigativo, se logró aplicar los métodos y técnicas seleccionados que fueron la observación participante dentro de la mezquita, las entrevistas semiestructuradas a mujeres musulmanas que asisten a dicha mezquita y el taller cuerpo-territorio junto con las mujeres musulmanas.

Al inicio, las mujeres que participaron en la investigación se mostraron expectantes, pero no dimensionaban la importancia de sus experiencias para una investigación. Sin embargo, sus percepciones fueron cambiando a medida que se desarrollaban las entrevistas y, sobre todo, al concluir el taller cuerpo-territorio. Finalmente, ellas vieron en el proceso la oportunidad de difundir entre quienes vivimos en Ecuador conocimientos acerca de la religión musulmana. Por lo que considero que también interpretaron el estudio como una pieza más en sus estrategias para combatir la islamofobia y otras manifestaciones de violencia simbólica.

Obtuve la aprobación de ellas para grabar e incluir sus testimonios, imágenes⁹ y videos mostrándome siempre transparente con los objetivos de la investigación. En mi opinión, lo que generó la empatía entre nosotras fue el descubrimiento conjunto de esas experiencias que representan agencialidad en los procesos de integración local y compartirles mi interés de contribuir en la erradicación de todo tipo de violencia, incluso aquella, que como me dijo alguna entrevistada, no me ha tocado directamente.

El gran reto estuvo en armar un cuerpo teórico que me permitiera interpretar los hallazgos sobre el fenómeno objeto de estudio: la violencia simbólica y la construcción de la sexualidad en mujeres musulmanas que asisten a una mezquita ubicada en Quito. Vale agregar que se trataba de mujeres diversas: algunas migrantes, con edades, posiciones sociales y económicas, e intereses muy distintos, lo cual complejizaba el armado de las lentes teóricas para comprender sus experiencias disímiles. Me centré en un marco teórico apoyado por trabajos clásicos –Bourdieu (2000), Rubin (1986), Kaufman (1989) y Scott [1986] 2008), por citar algunas autoras y algunos autores–, que articulé con exponentes del feminismo islámico, fundamentalmente Ali (2014) y Mahmood (2019). Del mismo modo, revisé literatura sobre islamofobia, más autores/as y organizaciones sobre la violencia simbólica y de género, sobre la construcción social de la sexualidad.

Así logré armar el entramado teórico que me permite responder en estas conclusiones generales a mi pregunta de investigación, ¿cómo influye la violencia simbólica en la construcción de la sexualidad de las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque de la ciudad de Quito? Ante esa interrogante y con base en la información cualitativa relevada puedo decir que la violencia simbólica se configura a partir de la islamofobia, la violencia con connotación sexual y la violencia de género; asimismo debo agregar que impacta de modos diversos en la construcción de la sexualidad femenina, pero entre estas sobresalen la sacralización de lo íntimo (Ali 2014), en cuanto efecto psicosocial y al mismo tiempo expresión de la agencia social dócil (Mahmood 2019).

Para precisar ese argumento general seguí varias ideas más circunscritas que fueron guiando cada capítulo. Primero, identifiqué los elementos constitutivos de la violencia simbólica contra las mujeres musulmanas que asisten a la mezquita. Luego analicé los efectos psicosociales de la violencia simbólica y su impacto la construcción de la sexualidad

⁹ He respetado la decisión de quienes me pidieron no revelar su rostro en el estudio; en tales casos las ubiqué de espaldas o difuminé la imagen (ver figura 3.1).

femenina. Por último, analicé las estrategias que utilizan las mujeres para mitigar la violencia simbólica y su relación con la agencia social dócil.

Entre los elementos constitutivos de la violencia simbólica contra las mujeres musulmanas que asisten a la mezquita se hallan las distintas manifestaciones de islamofobia que ellas han sufrido o presenciado, la violencia simbólica que presenta connotación sexual y la basada en el género. Las diferentes violencias simbólicas que experimentan las mujeres se articulan, solo las he separado con fines analíticos.

Se concluye que aun cuando distintos estudios sugieren abordar la islamofobia como racismo, aquí la he equiparado a una forma de violencia simbólica siguiendo las experiencias de las mujeres que profesan el islam y han participado de la investigación. Esta expresión islamofóbica, aunque se observa por lo general en estereotipos relacionados con el terrorismo, particularmente se refleja en la noción del matrimonio poligámico y sus connotaciones sexuales para las mujeres en el mundo musulmán. Tales estereotipos redundan en discriminación y exclusión social hacia las mujeres, aparte de que alimentan un imaginario sobre su sexualidad muy lejano a realidad.

Siguiendo el análisis de la islamofobia, otro aspecto de la violencia simbólica se refleja en el uso del *hiyab* en las mujeres. Según las entrevistadas, muchas personas asocian el empleo de esta prenda con la dominación masculina sobre las mujeres y, por tanto, catalogan al islam de machista. En ese sentido, se presenta como hallazgo la confirmación de que el uso del velo en contexto de Occidente se entiende como una práctica agencial, una “capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos de manera individual o colectiva” (Mahmood 2008,7). En las entrevistas las mujeres musulmanas afirman que el velo y su indumentaria en general constituyen una estrategia para no sufrir acoso callejero y que ellas deciden utilizarlo. Por tanto, coincido en “para que un individuo sea libre se requiere que sus acciones sean consecuencia de su propia voluntad, y no de la costumbre, tradición o coerción directa” (Mahmood 2008, 8).

Acerca de la violencia simbólica con connotación sexual se reveló que esta se anuncia o configura a través de los preceptos religiosos y que las mujeres lo incorporan mediante sus prácticas diarias. Por ejemplo, en la mezquita, la división de espacios femeninos y masculinos por considerar pecaminosos y sexualmente provocativos los movimientos corporales femeninos regulan la forma de interactuar entre los géneros y la afectan al igual que otros tipos de violencia.

No puedo dejar de mencionar la construcción de la virginidad como dispositivo de la sexualidad que implicaría la sujeción o subordinación del cuerpo, según las entrevistadas, tanto masculino como femenino. Si bien ellas no lo consideran una forma de violencia, sino la preservación de una virtud que va asociada a la identidad religiosa, yo observo esa capacidad de la violencia simbólica para ocultar el hecho violento, sin que este se perciba como tal (Bourdieu 2000; Galtung 2016, 150). Algo similar ocurre con la prohibición del adulterio, en el que no encuentran una forma de opresión, más bien consideran que evitarlo es un modo de preservar la moralidad de la persona, conclusión a la que arribo tras analizar varios testimonios y que, en mi opinión, refleja la necesidad de mirar desde las lentes sociohistóricas lo que definimos como opresión.

Es posible afirmar, ya entrando al terreno de la violencia simbólica basada en el género, que esta se vincula con las normas y los roles que la religión islámica asigna a cada persona según su sexo biológico (Valcárcel 2017). Se comprueba lo planteado por Rubin (1986) cuando asevera que religión juega un papel fundamental en la perpetuación del sistema sexo-género: gran parte de las entrevistadas citaron el Corán para justificar determinadas acciones de la vida cotidiana relacionadas con la asignación de roles diferenciados para mujeres y hombres. Sin embargo, algunas también se respaldaron en el propio libro sagrado para desmitificar prácticas y sujeciones impuestas a las mujeres.

También se concluye, en esa misma línea, que el matrimonio y la formación de la familia nuclear y heterosexual poseen una vital importancia en cuanto estructura base de la sociedad. Y si bien las mujeres manifiestan que el matrimonio les provee de protección y una determinada autonomía financiera, el hombre se considera el cabeza de familia. Si llegaran a enviudar o se divorciaran otro hombre de la familia –padre, hijo, tío, etc.– será quien apruebe su nuevo matrimonio.

El análisis realizado sobre los efectos psicosociales de la violencia simbólica con connotación sexual que se perciben en las mujeres que asisten a la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, en Quito, me permite concluir que son el resultado de un largo proceso de aprendizaje social e interiorización del sistema sexo-género como parte de la socialización de aquello que significa “ser mujer”, y en específico, lo que supone de acuerdo con el islam. Dichos efectos se expresan en actitudes como la coerción y el control sexual, el apego vacío al matrimonio y el hecho de que relaciones los derechos sexuales y reproductivos con la religiosidad islámica. Empero, debo agregar que también se percibe una sacralización de lo íntimo y de lo sexual, efecto que puede considerarse positivo pues deviene en una forma de agencia.

La autorregulación femenina ante el placer sexual, la prohibición de las relaciones sexuales prematrimoniales, la noción de dependencia hacia la figura masculina y el matrimonio para obtener dicho placer ejemplifican la coerción y el control de la sexualidad femenina. Si bien registro que el matrimonio puede significar para ellas una forma de agencia social (Mahmood 2019), pues muchas entrevistadas aluden a las comodidades y ventajas económicas de este, así como el logro de un estatus social diferente (el de la “mujer casada”), lo que descubro principalmente es un apego vacío a esta institución social, a este pacto mediado por la religión y la familia que al final desemboca en el divorcio, como experiencia que se repite en varias de las entrevistadas.

Otro efecto psicosocial identificado tiene que ver con la anticoncepción como tema que se debate entre lo correcto y lo incorrecto entre las musulmanas. Aunque lo coligan con la religión y la religiosidad, llama la atención que también lo ubiquen en relación con las leyes de los países tanto de destino como de origen de las entrevistadas. Ellas conocen los métodos anticonceptivos y las posibilidades de prevenir embarazos, pero en sus decisiones pesan más los preceptos religiosos que la noción de cuidado de la salud sexual.

En el orden de lo simbólico, vale la pena destacar otro hallazgo: la sexualidad y el matrimonio no siempre están ligados al deseo de la mujer o incluso del hombre, son más un servicio que obedece a unos propósitos colectivos y sociales: la crianza de la descendencia, establecer alianzas sociales o lograr cierto nivel social. Ello también ilustra el apego vacío al matrimonio heterosexual, que es el aludido por todas las entrevistadas. En los procesos del matrimonio y el divorcio la mujer muchas veces pierde su identidad para devenir en “ser incompleto” y cumplir con ese rol simbólico de reproducir lo colectivo, que muchas veces justifica la imposición de estrictas regulaciones sobre su existencia (Amorós 2009) y su sexualidad.

Extrapolando el análisis de Pineda (2018) –quien aborda los efectos psicosociales del racismo en las personas discriminadas– la violencia simbólica con connotación sexual experimentada por las mujeres genera efectos psicosociales que muchas veces no son identificados de forma consciente por ellas. Para identificarlos mi recomendación metodológica es atender a las percepciones, las autorrepresentaciones y las interacciones de las mujeres en los diversos ámbitos de la vida social.

Todos los hallazgos hasta aquí presentados me llevan a coincidir con Albertín (2017) cuando propone evitar los enfoques en los que se conciben los efectos psicosociales de la violencia de género en cuanto problema de algunas “culturas”, o se otorga la prioridad a las cuestiones

interpersonales, a conductas estereotipadas o asociadas a cierta personalidad. Lo que he intentado con mi análisis es ubicar, siguiendo a Albertín (2017), la condición sociohistórica de los efectos psicosociales para entender su relación con la violencia simbólica con connotación sexual.

Por último, me he referido a las estrategias que utilizan las mujeres que asisten la mezquita Khaled Ibn Al-Walid Mosque, en la ciudad de Quito, para mitigar la violencia simbólica. Debo decir que mi intención al presentarlas ha sido demostrar que las mujeres no se paralizan ante las violencias, en este caso frente a la violencia simbólica, sino que reaccionan a través de diversas acciones en los distintos escenarios de la vida social.

Frente a la islamofobia, que, por lo general, interseca la racialización de los cuerpos y los estereotipos difundidos sobre la cultura no occidental, las mujeres usan como estrategia el conocimiento: explican en qué consisten las prácticas religiosas islámicas o desmitifican estereotipos sobre la cultura musulmana, mediante sus argumentaciones. Frente a la violencia simbólica con connotación sexual, las entrevistadas concordaron en que el uso del *hiyab* o velo, así como de la vestimenta constituye la principal estrategia de mitigación. También apuntaron que les incomoda, es decir, se sienten violentadas, cuando las vinculan con los estereotipos de género y los prejuicios sobre el islam y a las mujeres por su vestimenta.

En este punto ratifico lo planteado por Ali (2014): la liberación de las mujeres musulmanas disiente de lo sostenido en las corrientes occidentales, pues estas mujeres apuestan por la “sacralización de lo íntimo”, lo cual pude comprobar tanto durante las entrevistas como en la aplicación del método cuerpo-territorio. De manera general, al analizar las estrategias de mitigación que ponen en práctica las mujeres se vislumbra cómo la violencia simbólica trasciende la esfera de lo espiritual para materializarse en expresiones tanto verbales como no verbales, pero que con las estrategias también pasa lo mismo: se mezclan las simbólicas con las acciones cotidianas.

Diferenciar las prácticas religiosas personales y las prácticas religiosas en la mezquita me permitió observar cómo operan los mandatos de la institución religiosa (el islam) y las acciones cotidianas de agencia en los cuerpos de las mujeres. En las primeras, las mujeres deben ajustarse a los patrones y jerarquías, que generalmente se basan en el género, para insertarse en la práctica colectiva. En las segundas, se percibe una satisfacción personal que combina los rezos, el uso del *hiyab* y la realización espiritual de las mujeres.

De lo anterior concluyo que aun cuando las prácticas corporales siguen la tradición religioso-cultural islámica, reconocida e interiorizada por las entrevistadas, en las mismas prácticas religiosas surge la agencialidad frente a las diversas manifestaciones de violencia simbólica. Así, las estrategias se ejecutan en las actividades de la vida cotidiana que realizan las mujeres en distintos espacios de socialización, pero siempre tamizadas por la práctica religiosa.

Por ello, entre los hallazgos de la tesis está entender la agencia social dócil otorgándole su valor dentro de los debates contemporáneos feministas, entenderla como la capacidad de reflexión y acción frente a las relaciones de subordinación históricamente específicas (Mahmood 2008, 3), sin juzgar *a priori* los contextos de subordinación. Esta capacidad de acción frente a la violencia se la ha ligado en este estudio con las estrategias de mitigación desde la perspectiva de las mujeres de la mezquita, propuesta que se hace extensiva para otros estudios sobre violencia simbólica y violencia de género. Es importante resaltar que las mujeres que participaron del estudio materializan su agencia y sus estrategias de mitigación frente a la violencia en las prácticas religiosas personales y colectivas dentro de la mezquita.

Espero que mis hallazgos despierten “controversia y cuestionamientos”, como advierte Ali (2014), a la hora de abordar los contextos emancipatorios de las mujeres y su relación con los espacios religiosos. Este y la invitación de seguir trabajando con los feminismos islámicos, decoloniales y abiertos para entender nuevas y situadas experiencias son mis recomendaciones para futuras pesquisas.

Referencias

- ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados). 2022. "Aclarando los términos islam, islamismo, islamista y musulmán". <https://bit.ly/2EUmP3A>
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Michigan: Yale University Press.
- Albertín Carbó, Pilar. 2017. "Abriendo puertas y ventanas a una perspectiva psicosocial feminista: Análisis sobre la violencia de género". *Psicoperspectivas* 16 (2): 79-90.
- Ali, Zahra. 2014. "Feminismos islámicos". *Tabula Rasa*, 21: 123-137. <https://bit.ly/3k3MK0w>
- Amorós, Celia. 2009. *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, editado por bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa, 71-80. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://bit.ly/3EbrlJp>
- Bosch Vilarrubias, Marta. 2018. "Deconstruyendo el vilipendio de las masculinidades musulmanas en los Estados Unidos". *Rúbrica Contemporánea* 7 (13): 81-94. <https://doi.org/10.5565/rev/rubrica.150>
- Bouhdiba, Abdelwahab. 2012. *Sexuality in islam*. Londres: SAQI.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Una imagen aumentada". En *La dominación masculina*, 16-71. Barcelona: Anagrama. <https://bit.ly/2QV2oGV>
- Camacho, Leidy Johana, y Elsys Violeta Vargas. 2014. "Efectos psicosociales de la violencia de género en cuatro mujeres víctimas de la violencia infringida por su pareja o expareja sentimental de la ciudad de Neiva". Tesis de grado, Universidad Cooperativa de Colombia. <https://bit.ly/3IOPjUX>
- Canessa, Andrew. 2008. "El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales". En *Raza, sexualidad y etnicidad. ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Mara Viveros y Fernando Urrea, 69-104. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://bit.ly/4199SuY>
- Chango Quishpe, Edison Roberth. 2023. "Efectos psicosociales de la violencia de género en la Ciudadela Floresta 1 de la ciudad de Guayaquil, en los meses noviembre 2021-febrero 2022". Tesis de maestría, UPS.
- COIP (Código Orgánico Integral Penal). Registro Oficial (RO) 180 del 10 de febrero de 2014. Última modificación: 14 de febrero de 2018.
- Collin, Françoise. 1991. "Sobre el amor: conversación con Julia Kristeva". *Debate Feminista*, 4: 137-154. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1991.4.1521>
- Corbetta, Piergiorgio. 2010. "La entrevista cualitativa". En *Metodología y técnicas de investigación social*, 343-374. Madrid: McGraw-Hill. <https://bit.ly/3IGMPaJ>
- Fanon, Frantz. 1952. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. <https://bit.ly/3IbpXYz>
- Fernández Guerrero, Olaya. 2011. "Las mujeres en el islam: una aproximación". *BROCAR. Cuadernos de Investigación Histórica*, 35: 267-286. <https://doi.org/10.18172/brocar.1606>

- Galtung, Johan. 2003. *Violencia cultural*. Bilbao: Gernika Gogoratz / Centro de Investigación por la Paz.
- 2016. “La violencia: cultural, estructural y directa”. *Cuadernos de Estrategia*, 183: 147-168. <https://bit.ly/3nu1gja>
- Goetschel, Ana María, y Gioconda Herrera. 2020. “Introducción. Apuntes sobre la disputa por los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador”. En *Derechos sexuales y derechos reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes*, coordinado por Ana María Goetschel, Gioconda Herrera y Mercedes Prieto, 1-20. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global / Abya-Yala. <https://doi.org/10.46546/20201savia>
- Grosfoguel, Ramón. 2014. “Las múltiples caras de la islamofobia”. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 1 (1): 83-114. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2014.1.58208>
- Hernández, Aída. 2013. “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suarez y Aída Hernández, 75-106. Valencia: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia. <https://bit.ly/3Yv3EUC>
- hooks, bell. (2000) 2017. “Espiritualidad feminista”. En *El feminismo es para todo el mundo*, traducido por Beatriz Esteban Agustí, Lina Tatiana Lozano Ruiz, Mayra Sofía Moreno, Maira Puertas Romo y Sara Vega González, 135-140. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Kaufman, Michael. 1989. *Hombres: placer, poder y cambio*. Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina. <https://bit.ly/40Wjv05>
- Labov, William. 1976. *Sociolingüistique*. París: Minuit.
- Lamas, Marta. 1986. “La antropología feminista y la categoría género”. *Nueva Antropología* 7 (30): 173-198. <https://bit.ly/2BLukZ8>
- Lamrabet, Asma. 2014. “El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial”. *Tabula Rasa*, 21: 31-46. <https://bit.ly/3JRsibM>
- Lorde, Audre. 2016. “Usos de lo erótico: lo erótico como poder”. *Sentipensares Fem*, 3 de diciembre. <https://bit.ly/3YQoLAz>
- Mahmood, Saba. 2019. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. *Papeles del CEIC* 1 (202): 1-31. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20282>
- Marshall, Catherine, y Gretcher Rossman. 1989. *Designing Qualitative Research*. California: Sage.
- Mead, Margaret (1935). 1973. *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Medrano Garzón, Gabriela Elizabeth. 2015. “Feminidad en la mujer ecuatoriana conversa al islam estudio de caso: Centro Islámico Cultural y cooperación ecuatoriano-iraní (COPEI)”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Mezquita Khalid Ibn-el-Waleed. 2023. “Nuestra sociedad”. <https://bit.ly/3IdT1OX>
- Mijares, Laura, y Ángeles Ramírez. 2008. “Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión”. *Anales de Historia Contemporánea*, 24: 121-135. <https://bit.ly/3YKuSa6>

- Montañés, Pilar, y Manuel Moyano. 2006. “Violencia de género sobre inmigrantes en España. Un análisis psicosocial”. *Pensamiento Psicológico*, 6: 21-32.
- Olmo Alcaraz, Antonia, y Malia Politzer. 2020. “‘Dibujando islamofobia’: islam y prensa en España a propósito un análisis de los atentados a Charlie Hebdo”. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 26 (1): 253-263. <https://dx.doi.org/10.5209/esmp.67304>
- OMS (Organización Mundial de la Salud). 2013. “Sexualidad humana”.
- 2021. “Salud sexual”. <https://bit.ly/3I3hgQ2>
- Pesántez, Juan José. 2019. “Análisis del proceso de integración de la mujer musulmana proveniente de Medio Oriente en Quito: Caso programa de integración para refugiados y migrantes UDH (2017-2019)”. Tesis de licenciatura, Universidad de Los Hemisferios. <https://bit.ly/3IwSitM>
- Pineda, Esther 2018. “Las heridas del racismo. Efectos psicosociales de la discriminación racial en las personas afrodescendientes en América Latina”. *Iberoamérica Social: Revista-red de Estudios Sociales* 6 (11): 54-72. <https://bit.ly/3FUBYS2>
- Pinzón, Luz Elena. 2021. “Procesos históricos de integración de la población migrante árabe en Ecuador entre finales del siglo XIX y principios del siglo XXI. Una mirada hacia las mujeres migrantes”. Tesis de maestría, FLCASO Ecuador.
- Quirós Sánchez, Gabriela María. 2019. “Gordofobia: efectos psicosociales de la violencia simbólica y de género sobre los cuerpos. Una visión crítica en la Universidad Nacional, Heredia”. Tesis de grado, Universidad Nacional. <https://bit.ly/3FQrqD5>
- Ramírez Fernández, Ángeles, y Laura Mijares Molina. 2021. *Los feminismos ante el islam: el velo y los cuerpos de las mujeres*. Madrid: Catarata.
- Rodas Ziadé, Fadia Paola. 2012. “Discriminación y luchas de poder entre ‘baisanos’: identidad étnica y estrategias de integración social de la colonia libanesa de Guayaquil”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3YI1RLU>
- 2015. “Islamofobia: la lucha contra el estigma del terrorismo islámico en Quito”. *Ecuador Debate*, 95: 129-144. <https://bit.ly/3xrLU0E>
- Roth, Julia. 2013. “Interseccionalidades y desigualdades entrelazadas. Hacia una sensibilización epistémica”. Working Paper 43, Universidad de Berlín.
- Rubín, Gayle. 1986. “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. *Nueva Antropología* 8 (30): 95-145. <https://bit.ly/3EaGV8f>
- Salguero Montaña, Óscar. 2022. “Hablemos más de racismo e islamofobia, y menos de hiyab”. *Revista Estudios Feministas* 30 (3): 1-4.
<https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n385759>
- Salinas Pérez, Sius-geng, y Nanette Liberona Concha. 2020. “Violencia de género en el tráfico de migrantes: efectos psicosociales y agencia de las mujeres migrantes clandestinas”. *Revista Internacional de Estudios Migratorios* 10 (2): 51-77.
<https://doi.org/10.25115/riem.v10i2.4885>
- Scott, Joan. (1986) 2008. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Género e historia*, 48-74. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <https://bit.ly/413VNiy>

- Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- The Runnymede Trust. 1997. "Islamophobia: A Challenge for Us All". <https://bit.ly/3k5WyHI>
- Valcárcel, Mayra Soledad. 2017. "Erotismo, sexualidad y cultura islámica: notas sobre lo impensado pensable". *Anaquel de Estudios Árabes*, 28: 181:208. <https://doi.org/10.5209/ANQE.55190>
- Viteri, María Amalia, y Cristina Yépez. 2018. Etnografía, espiritualidad y género: Mujeres musulmanas y construcción de identidades. En *Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador: una mirada desde la etnografía colaborativa*, editado por María Amelia Viteri, Michael Hill, Julie L. Williams y Flavio Carrera, 220-237. Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Viveros Vigoya, Mara. 2008. "La sexualización de la raza, y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". En *Memorias del primer encuentro latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*, coordinado por Gloria Careaga, 168-198. Ciudad de México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wray, Anneke, Jane Ussher y Janette Perz. 2013. "Constructions and experiences of sexual health among young, heterosexual, unmarried Muslim women immigrants in Australia". *Culture, Health & Sexuality* 16 (1): 76-89. <https://doi.org/10.1080/13691058.2013.833651>
- Zaragocín, Sofía, y Martina Angela Caretta. 2021. "Cuerpo-territorio: a Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment". *Annals of the American Association of Geographers* 111 (5): 1503-1518. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>

Entrevistas

- Entrevista a Daniela Pruna, oriunda de Siria, Quito, 17 de marzo de 2022.
- Entrevista a Andrea Pérez, Quito, 12 de marzo de 2022.
- Entrevista a Estefanía Pepinos, oriunda de Siria, Quito, 14 y 15 de marzo de 2022.
- Entrevista a Jakeline Ortega, oriunda de Líbano, Quito, 14 de marzo de 2022.
- Entrevista a Fernanda Pazmiño, oriunda de Egipto, Quito, 16 de marzo de 2022.
- Entrevista a Gabriela Verdesoto, Quito, 14 de marzo de 2022.
- Entrevista a Sandi Mera, Quito, 25 de marzo de 2022.
- Entrevista a Pamela Herrera, oriunda de Ecuador, vivió su niñez en Líbano, Quito, 14 de marzo de 2022.
- Entrevista a Carolina Yépez, oriunda de Egipto, Quito, 25 de marzo de 2022.
- Entrevista a Cristina Bravo oriunda de Venecia, Quito, 26 de marzo de 2022.