



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

F. Garcés, Helios Ilyas
El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia
de género. Entrevista a Sirin Adlbi Sibai 1 por Helios F. Garcés
Tabula Rasa, núm. 30, 2019, Enero-Junio, pp. 207-219
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.11>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39658467012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL, UNA HERRAMIENTA CONTRA LA ISLAMOFOBIA DE GÉNERO. ENTREVISTA A SIRIN ADLBI SIBAI¹ POR HELIOS ILYAS F. GARCÉS

Islamic decolonial thinking. An instrument against gendered islamophobia. An interview with Sirin Adlbi Sibai by Helios Ilyas F. Garcés

Pensamento islâmico decolonial, uma ferramenta contra a islamofobia de gênero. Entrevista com Sirin Adlbi Sibai feita por Helios Ilyas F. Garcés

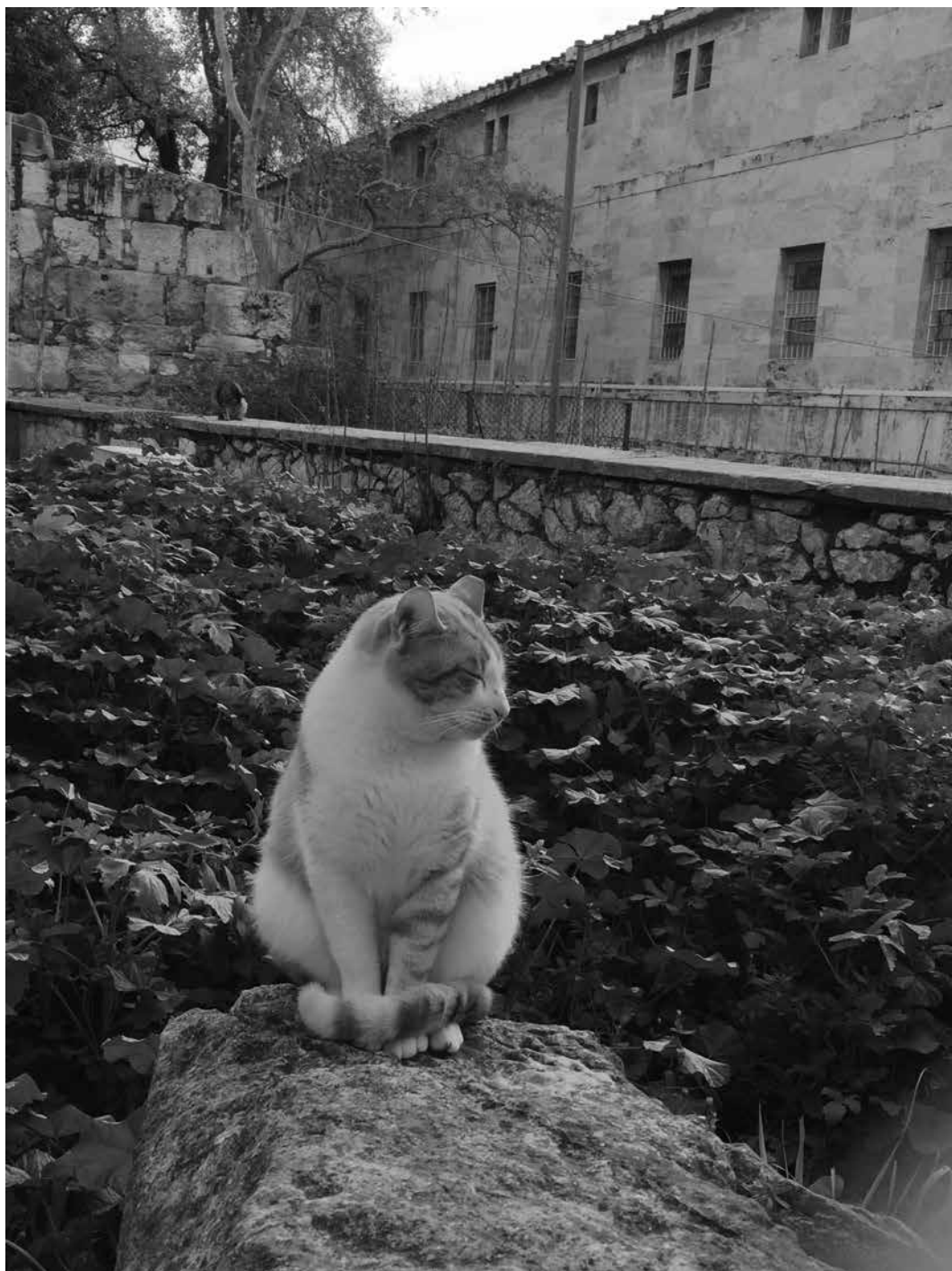
<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.11>

Cómo citar este documento: Adlbi Sibai, Sirin & F. Garcés, Helios Ilyas (2019). El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género. *abula Rasa*, 30, 207-219. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.11>

La siguiente entrevista se produjo en el contexto de una actividad realizada por el Espai Avinyó y Barcelona Interculturalitat en la Sala Francesca Bonnemaison el 1 de febrero de 2017 en la ciudad de Barcelona, con motivo de la visita de la escritora, ensayista, conferenciante y pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai y de la presentación de su último libro *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial. Para guiar y moderar el evento se contó con Helios F. Garcés. El título de la conversación fue *El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género*. Esta versión ha sido revisada y modificada por sus autores para su adaptación al formato escrito.

1. De un tiempo a aquí, especialmente en el Estado español, se ha comenzado a hablar insistentemente sobre «islamofobia de género». Tú eres crítica con esta tendencia en tu trabajo, ¿cuáles son los riesgos semánticos y los problemas políticos, según tu punto de vista, implicados en este discurso que parece agradar tanto a determinadas instituciones?

¹ Sirin Adlbi Sibai (Granada, 1982) pensadora musulmana decolonial. Arabista y especialista en Teoría Política, doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del equipo docente del International Summer School of Critical Islamic Thought de Granada y del equipo de investigación del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid (TEIM-UAM). Entre 2008 y 2012 fue investigadora FPI (Formación de Personal Investigador) en el Departamento de Estudios Árabes de la UAM. Así como fue investigadora visitante en la School of Oriental and Asiatic Studies (SOAS) de la Universidad de Londres en 2008 y en la Universidad de Hassan II de Casablanca en 2010. Es autora del ensayo: *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial (Akal, 2016), así como de numerosos artículos sobre feminismo, colonialidad, islamofobia y revoluciones árabes. Ha sido conferenciante en innumerables universidades y centros de investigación internacionales. Activista sirio-española opositora al régimen de los Asad, fue una de las fundadoras de la Asociación de Apoyo al Pueblo Sirio en Madrid en el 2011. Actualmente reside en Casablanca y es madre de dos hijos.



Grecia - 2019
Johanna Orduz

El problema está en qué entendemos por islamofobia y en las consecuencias teóricas y políticas de unas u otras comprensiones.

Existe un amplio debate teórico sobre la cuestión, que se discute entre si la islamofobia es un fenómeno viejo (es decir una serie de estereotipos negativos enraizados históricamente), o si por el contrario es un fenómeno nuevo, que si bien guardaría similitudes con las expresiones racistas que aparecen en diferentes momentos históricos, estaría desconectado de las mismas. Según determinados estudiosos, o una u otra consideración tendrían consecuencias teórico-políticas diferenciales, puesto que considerarlo como un fenómeno viejo anularía la posibilidad de crear instrumentos legales de sanción jurídica ya que con ello se aligera la responsabilidad del papel activo que las diferentes instituciones políticas, jurídicas, legislativas, intelectuales, académicas y mediáticas desempeñan en la construcción de los mismos.

Desde la decolonialidad, sin embargo, podemos superar los limitantes de ambas perspectivas y dirigirnos hacia una observación compleja de la islamofobia.

Efectivamente es un fenómeno nuevo en lo referente a que a partir del fin de la post-Segunda Guerra Mundial van a transformarse los moldes discursivos racistas en relación al islam y a los musulmanes, y pasarán en un contexto internacional renovado de los clásicos discursos orientalistas, analizados por Said, a complejizarse mediante las dialécticas desarrollistas y feministas del género y el desarrollo tal y como las analizan Chandra Talpade Mohanty y Arturo Escobar. Posteriormente los discursos de la democracia y los securitarios de la supuesta lucha contra el terrorismo. Los discursos terroristas estatales y sistémicos sobre el terrorismo que ellos mismos han producido y sostienen y que luego llaman «terrorismo islámico y yihadista», por cierto, que el análisis del filósofo chileno Rodrigo Karmy sobre el terrorismo como un dispositivo de la razón imperial, me parece muy interesante.

Todos estos moldes discursivos son nuevos, pero su base es la de un patrón de poder que tiene más de 500 años que es la colonialidad y que se produce a partir de la ubicación en 1492 de Europa en el centro del mundo, porque antes de esta fecha esto no era así y ello se da a través del control de las rutas de comercio internacionales y de los genocidios en las Américas y de los musulmanes y judíos en la Península Ibérica y que es lo que va a crear junto con el genocidio de las mujeres en Europa (la famosa quema de brujas) la posibilidad de existencia de la Revolución Industrial y la Ilustración, es decir, la modernidad occidentalocéntrica, la ubicación en lo que Santiago Castro-Gómez va a llamar «la hybris del punto cero» y que es la usurpación del Universal, la invisibilización del lugar concreto de Occidente y su auto-ubicación como medida de todo y todos.

Entonces la definición de racismo cultural y epistemológico que estoy manejando parte de la concepción fanoniana que ha trabajado Grosfoguel, entre otros: y que considera que el racismo se construye entorno a la línea de lo humano (pensamiento

abismal) del ser/no ser y que necesariamente es institucional y por lo tanto, algo mucho más complejo y profundo que simplemente una serie de estereotipos, eso ya no sería racismo. El racismo cultural va a utilizar elementos culturales como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea y es una forma de racismo que sin embargo, no va a estar desvinculada de su forma biológica anterior, ya que naturalizará y esencializará las culturas de los colonizados, ahora tercermundistas, subdesarrollados, antidemocráticos y finalmente terroristas.

a. A partir de aquí, en mi libro planteo dos hipótesis:

El dispositivo colonial de la islamofobia que se construye entorno a diferentes tipos de discursos coloniales (desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia, tradición/modernidad, religión/secularización, etc.), se va a llevar a cabo con base a la construcción y producción transversal del objeto colonial que denomino «la mujer musulmana con hiyab» y por lo tanto estoy afirmando que la islamofobia es generizada y lo es en un triple sentido: quién lo genera, cómo y sobre quién incide en mayor medida.

En primer lugar, el sistema que genera la islamofobia es intrínsecamente sexista y patriarcal y que por lo tanto, en segundo lugar, todos los mecanismos de producción de su poder, de subalternización, subhumanización, control y subyugación son igualmente sexistas y patriarcales, de ahí que la islamofobia se produzca a través de una construcción sexuada y feminizada, que es esa «mujer musulmana con hiyab» prototípica del subdesarrollo, la pasividad, el analfabetismo, el tradicionalismo retrógrada, etc., desde la que se reduce la realidad plural y heterogénea de más de 1.600 millones de musulmanas y musulmanes en el mundo.

En tercer lugar, incide mayormente en las mujeres musulmanas, no sólo por su visibilidad cuando llevan hiyab, por ejemplo, sino porque es a través de sus cuerpos, sus imágenes y el aplastamiento violento de sus voces que se construye y produce este tipo de colonialidad.

De ahí que hablar sobre una islamofobia de género exclusivamente como una tipología específica o como un subproducto de la islamofobia, como hacen algunas autoras como Yasmine Zine, por ejemplo, no sólo pierde sentido, sino que invisibiliza estos tres aspectos de los que he hablado y que cruzan transversalmente la islamofobia, de modo que, sin género, no hay islamofobia.

b. Y la segunda hipótesis, es que la islamofobia en un nivel macropolítico, sistémico global, pasa necesariamente, pero también multidireccionalmente, por su construcción en un nivel micropolítico y discursivo, en la construcción de las subjetividades e intersubjetividades de los individuos: cómo hablan, como piensan, como sienten y cómo se representan y autorepresentan. A

partir de aquí, las reacciones a la colonialidad como subjetividades producidas por el poder o en referencia al mismo, pueden tomar un papel activo dentro de la producción de ese mismo poder, es decir de la colonialidad.

Por ello, paradójicamente, cuando muchas compañeras musulmanas pretenden luchar contra la islamofobia desde las mismas categorías que el poder produce, o hablan también de patriarcado desde una concepción universal, sin tener en cuenta otras estructuras que lo atraviesan, y que de este modo lo concretizan en formas diversas y variadas en diferentes contextos o, cuando hablan por el contrario de un patriarcado local arabo-islámico sin tener en cuenta cómo ha sido afectado y colonizado de modos complejos por el patriarcado occidental sobre el resto del mundo y sobre el resto de patriarcados, matriarcados u otra variedad de estructuras de poder pre-existentes a la colonización, pues están cayendo en la colonialidad: en discursos o luchas, como diría Ramón Grosfoguel, islamóforas contra la islamofobia o en luchas patriarcales contra el patriarcado. Y entonces de modo inconsciente, se está cayendo en la autocolonización y en la producción sistemática y continuada del monólogo occidental.

2. Tu libro La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial, ahonda en la compleja cuestión de la cárcel epistemológica-existencial, el violento monólogo colonial impuesto desde el poder, a partir de cuya presión coercitiva nos resulta tan difícil pensar/pensarnos, sentir/sentirnos desde una perspectiva liberadora y rompedora con la modernidad occidental. ¿Qué es exactamente la cárcel epistemológica?

Es una cárcel epistemológico-existencial, espacio-temporal, estética y seguramente podríamos ir complejizando esto y añadiendo infinidad de estructuras carcelarias más... que nos impone, tal y como lo llama Grosfoguel, el sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal-sexista blanco-militar racista occidentalocéntrico y cristianocéntrico o, lo que yo resumo como el Imperio de la anulación de los Otros. Resumiendo muchísimo esto es el sistema internacional global que instituye e institucionaliza la transferencia sistemática y estructural de los bienes materiales, culturales, espirituales, estéticos, epistemológicos y humanos de dos terceras partes de la humanidad hacia una tercera minoritaria parte de la humanidad para su beneficio y privilegio.

Este sistema está ligado a una serie de discursos y tecnologías que adoptan marcos binarios y antitéticos (identidad/alteridad, desarrollados-subdesarrollados, normalidad-anormalidad, democráticos-retrógradas, moderados-radicales, Occidente/Otros) que generan toda una serie de jerarquías globales etno-raciales, lingüísticas, culturales, económicas, epistémicas, sexuales, etc., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan complejamente en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género.

Todo ello forma parte de eso que denomino la cárcel epistemológico-existencial espacio-temporal y estética. Es entonces, un espacio amplio, extenso, maleable, en el que, a todas, todos y todo, es decir a la realidad, a la existencia y a la Vida, este sistema nos ha encarcelado hoy. Es un espacio como digo tan amplio, maleable y perverso también que difícilmente nos permite la posibilidad de ser conscientes, de ver, que tiene rejas y límites y mecanismos muy violentos de control y dominación. El objetivo de esta cárcel, que es «una», pero cuyos mecanismos y dispositivos son múltiples y extremadamente complejos, es el de la producción genocida, epistemicida, feminicida, ecológida, etc., de «un solo sujeto», «una sola voz», «una única epistemología», «una única cosmovisión», «una sola estética», «un único modo de sentir, saber, ser, estar y vivir», estos son los del hombre blanco occidental cristiano céntrico capitalista militar. Es un imperio monológico cuyos dispositivos (discursivos y no discursivos) reabsorben y rearticulan cualquier intento o posibilidad de exterioridad a la misma para seguir produciendo estructural, sistemática e indefinidamente este patrón de poder muy concreto que no es ni comparable ni asimilable a otros y que llamamos colonialidad en el sistema-mundo moderno-colonial.

La cárcel tiene un funcionamiento doble de producción activa, tanto de visibilidad de ese sujeto único, como de otra forma de producción activa implícita en la primera, la de invisibilización, silenciamiento y aniquilación de todas las formas heterogéneas, plurales, múltiples y variadas de ser y existir en el mundo. Es decir, que produce igualmente y de forma activa, aunque invisible, el No Ser. Porque queda invisibilizado en su producción todo el racismo, el sexismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo.

Y en el No Ser está permitida toda clase de violencia y opresión, en ese espacio, como bien lo describe Boaventura, ahí no hay reglas ni normas de ningún tipo para la resolución de conflictos. El No Ser está creado y es generado activamente para la justificación «racional» de su opresión abierta y violenta y su aniquilación, saqueo y destrucción.

3. Considero que tu reflexión sobre la cárcel epistemológica se enmarca en una crítica decolonial que no evade la peliaguda cuestión de las identidades. Es decir, esa cárcel, ese monólogo impuesto al que hacíamos mención, no nos afecta de la misma manera a todos, por lo tanto, no es justo hablar de la misma en un sentido abstracto. Bajando a la tierra, ¿cuáles son, a tu parecer, los principales barrotes de la cárcel epistémica que dominan las reflexiones en torno al islam y los musulmanes y qué relación tiene todo ello con la islamofobia como dispositivo del poder colonial?

Es verdad que, si bien están interconectados, por pertenecer al mismo patrón de poder, los dispositivos empleados para la colonización en lugares y épocas diferentes, son muy variados y es por ello que tienen que estudiarse las diferentes

experiencias y sufrimientos coloniales de modo concreto y localizado, que además es un ejercicio que va a enriquecer un conocimiento común y multicentrado del funcionamiento del poder y nos va a abrir la puerta al verdadero diálogo Sur-Sur.

Por ello, en mi trabajo, aunque me inspiro en el marco decolonial latinoamericano y en su crítica de la modernidad, trato igualmente de localizar nuestra reflexión en el contexto de la civilización arabo-islámica.

La islamofobia desde luego es un dispositivo colonial producido y generado por esta cárcel como ya he explicado un poco al principio.

La cárcel epistemológico-existencial y espacio-temporal nos impone en términos generales quién puede hablar (porque tiene un «lugar» para ello), cómo se puede hablar (en qué términos) y sobre qué se puede hablar (de qué modo hablamos o callamos algo en concreto).

Entre otras muchas, creo que dos de las estructuras o de los dispositivos coloniales que más afectan los discursos sobre el islam y también de los musulmanes y sobre los que trato específicamente en *La cárcel del feminismo...* son los binomiales tradición/modernidad y religión/secularización que responden a una epistemología y una ontología muy local y muy concreta, que es la occidentalocéntrica y cristianocéntrica y han sido violentados como universales para la reducción de la heterogeneidad del mundo y para su regulación y subalternización. Como afirma Grosfoguel, los europeos practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los cuatro genocidios del siglo XVI que ya he mencionado antes: genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Al-Ándalus; indígenas y africanos en las Américas; y contra los millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería.

Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el Dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la tierra era el hombre occidental. De allí que el proyecto cartesiano se convierta en un proyecto imperial, ya que ese «Yo» del «Yo pienso, luego existo» –fundamento de las nuevas ciencias modernas/coloniales– será un hombre occidental. Como dice Grosfoguel, el racismo religioso se transmutó en racismo científico en el siglo XIX. Europa se apropió de los conocimientos científicos de otras civilizaciones dejando de lado a la espiritualidad y a la ética y por lo tanto perdiendo cualquier tipo de límite; se puede industrializar por igual la producción agrícola que la matanza de personas. Estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica

del hombre occidental. Esto es lo que explica por qué, incluso la filosofía y la teología occidentales, epistemológicamente marginados por el pensamiento científico moderno, tendrán también pretensión de universalidad (Boaventura). Y tenemos entonces como consecuencia de ello la producción de lo que yo llamo «la colonialidad de la religión» que va a suponer una de las formas de violencia epistémico-filosófico-espiritual-existencial más brutales.

En tanto que la modernidad se auto-comprende y proyecta como un modelo objetivo, desubicado, deslocalizado, des-historizado, universal e ideal para ser alcanzado por todas las culturas y civilizaciones del mundo según los marcos impuestos por Occidente, en ese ejercicio se van a producir varios movimientos. En primer lugar, la epistemología occidental pretendidamente universal marcará una diferencia epistemológica con todas las demás formas epistemológicas y prácticas sociales de conocimiento, que entonces serán despreciadas, inferiorizadas o suprimidas en tanto saberes inferiores e inútiles. En esto consistió el epistemicidio según Boaventura: en la supresión de los conocimientos locales por parte de un conocimiento alienígena que bajo el pretexto de la misión civilizadora intentó homogeneizar la diversidad social, política, cultural, epistemológica y lingüística del mundo invisibilizando y silenciando su carácter intrínsecamente plural y heterogéneo. Las culturas, saberes y epistemologías que sobrevivieron fueron sometidos a la norma epistemológica dominante, definiéndose y auto-definiéndose también, como saberes locales, concretos, contextuales, apenas utilizables como objetos de estudio científicos o como instrumentos de gobierno indirecto para implantar la ilusión de un autogobierno en los pueblos indígenas.

En segundo lugar, la designación de los saberes no occidentales como «tradicionales», los ubicaba y los ubica hasta el día de hoy, como residuos de un pasado sin futuro, siendo tanto el presente como el futuro propiedad exclusiva de Occidente y estableciéndose por lo tanto la imposibilidad fáctica de acceso por parte de cualquier otra forma cultural, civilizacional, social, política, lingüística o epistemológica, ni al presente, ni al futuro. Condenando, por lo tanto, a todos «los otros» al silencio y a la invisibilización a través de la imposición de un único camino de acceso a los mismos a través de los marcos de la modernidad, lo cual supone un ejercicio perverso de múltiple anulación y auto-anulación que únicamente perpetúa un monólogo occidental y occidentalocéntrico infinito, que podemos identificar, no sólo como la colonialidad del saber, sino también como otra forma enredada con ella que es la que llamo colonialidad espacio-temporal.

A partir de aquí, en mi trabajo muestro que esa crisis del pensamiento arabo-islámico contemporáneo sobre la que se han derramado litros de tinta para pensar siempre desde dentro del binomial tradición-modernidad, habiendo quien se aferra a una inexistente tradición (por ser precisamente una interpretación

moderna) y por el contrario quien lo haga de la modernidad... o están también los que proponen una modernidad islámica que no deja de ser occidentalocéntrica. Mi diagnóstico es que la crisis se encuentra en esas mismas estructuras binomiales de tradición/modernidad y religión/secularización que debemos trascender.

4. En tu trabajo no solo aparece lo que podríamos denominar como un diagnóstico del «problema», sino que también describes una propuesta de liberación a partir de la que romper con los férreos condicionamientos que aquello que llamamos «colonialidad», como patrón del poder moderno, impone sobre la consciencia islámica y/o sobre la percepción de «lo islámico». Aunque en un principio pueda parecer abstracto y extraño al lector no musulmán, ¿podrías definir ese proceso de ruptura, así como las ideas-fuerza que, desde una perspectiva decolonial, pueden conducir al pensamiento islámico hacia una liberación radical?

Ante el panorama que he descrito resumidamente hasta ahora mi propuesta global es que el único (pero no uniforme) camino que nos queda pasa necesariamente, por la ruptura, deconstrucción y denuncia de este imperio de la anulación del otro al que podemos acceder a través de un primer y urgente ejercicio de consciencia.

Esto es lo que denomino la consciencia del No Ser, que paradójicamente se trata de un ejercicio auto-productor de existencia. Se trata de la consciencia de nuestras diferentes localizaciones en las estructuras del poder en el sistema-mundo y de todo lo que estas localizaciones diferenciales implican.

Analizar e intentar comprender la realidad actual de los musulmanes y del pensamiento araboislámico o de cualquier otro pueblo, civilización o cultura contruidos en el No Ser atendiendo exclusivamente a factores «externos» como son los de las afecciones de la colonialidad en el contexto del sistema/mundo, es desde luego un análisis cojo, por ello, la consciencia del no ser, implica simultáneamente atender también a las dinámicas «internas».

La autocrítica y la descolonización de nuestro propio pensamiento arabo-islámico en concreto. El racismo, el sexismo, el patriarcado y los binarismos y dicotomías que se niegan para construir alteridades adentro de nuestro pensamiento y de nuestra civilización y que son herederos de una historia que es necesario revisar, descolonizar, re-pensar y reavivar. Si bien, este ejercicio no se separa del primero, de comprender las dinámicas «externas» a nuestra civilización, ya que todo ello está enredado, interrelacionado y sólo puede observarse desde una tácita relación de retroalimentación. Tampoco el racismo o el sexismo adentro de nuestra civilización significan ni suponen lo mismo que lo que estos conceptos en el sistema-mundo. No es posible de ningún modo ni comparar ni asimilar la colonialidad con otras formas de opresión locales.

La larga y compleja historia de colonización y determinantes factores de disfuncionamiento interno de la propia maquinaria civilizacional islámica, todo ello mutua y multidireccionalmente afectado, ha dado lugar a la decadencia de nuestra civilización y del pensamiento arabo-musulmán. Nos hallamos ante una atrofia cultural que ha deteriorado la capacidad del individuo o del pensador musulmán de acceder a sus propios referentes. El musulmán, hoy tiene dificultades para entender su propio lenguaje y sus propios valores y ello conlleva la anulación de su capacidad para reinterpretarlos, renovarlos y actualizar su vivencia de los mismos. El islam que antaño fue un grandioso motor propulsor de vida y de una civilización sin precedentes, precursor en todos los ámbitos científicos, culturales, económicos, políticos, etc., hoy se reduce por los propios musulmanes debido a todos estos factores complejamente enredados a una parodia, a una de esas imágenes infantilizadas y deformadas que dibujó el orientalista europeo en alguno de sus cuadros, a un corpus estático que imposibilita generar vida, en el más amplio sentido de la palabra y que más aún, es manipulado para justificar, producir, ensalzar y galardonar la muerte.

Necesitamos entonces partiendo de la consciencia del No Ser, llevar a cabo ejercicios de introspecciones dialógicas intraculturales para entender cómo ha funcionado la colonialidad en nuestros contextos y simultáneamente comenzar un proceso de reapropiación, recuperación, reidentificación y reinención resistente y liberadora de nuestros saberes, nuestras historias, voces, temporalidades y estéticas silenciadas. Lo que llamo la consciencia del ser islámico, una consciencia resistente, liberadora y emancipadora vertebrada entorno a una epistemología ética, para hablar en los términos que utiliza el filósofo marroquí Taha Abderrahman.

A partir de aquí podemos dirigirnos hacia la posibilidad de la puesta en práctica del diálogo pluriversal transmoderno de Dussel, o lo que el sociólogo portugués decolonial Boaventura de Sousa Santos denomina las Epistemologías del Sur y la ecología de saberes.

Desde el pensamiento islámico decolonial propongo que nuestra contribución como musulmanes al diálogo transmoderno parta del concepto islámico del Tawhíd, la «unidad y unificidad del Ser heterogéneo» (la unidad y unificidad del pluriversalismo): desde aquí ya no podemos comprender un «diálogo» en los términos tradicionales del occidentalocentrismo que impone el marco de la identidad y la alteridad en términos binarios opuestos y antitéticos, el «yo existo desde la anulación del otro». Desde el Tawhíd, sin embargo, que es la unicidad de lo heterogéneo vamos a ir del «yo soy lo que el otro no es» al «yo y el otro (todos los seres, la naturaleza y la existencia en su globalidad) somos parte de lo mismo, de la Vida», el otro no es mi anulación, sino que es la esencia de mi confirmación como parte de la Vida. Yo y el otro somos lo mismo. Todo y todos somos el Ser. El concepto del otro se vacía por lo tanto cobrando importancia el concepto del

Nosotros y de la Unidad del Ser del que no solo forman parte las personas, sino todos los seres vivos y acabando por lo tanto con la dualidad del pensamiento abismal, generadora del No Ser.

El ser islámico es un ser global en el sentido de que el otro se comprende como parte del «mismo», el Otro no es «mi antítesis» sino «parte de mí», mi semejante, y con esa parte de mi humanidad, de mi ser, de mi ecología y de mi Planeta Tierra que no es mi anulación, ni mi definición por contraposición, entonces puedo plantear un verdadero diálogo crítico humano-ecológico ético y espiritual, trascender el monólogo que nos impone la modernidad occidentalocéntrica. De ahí que el proyecto de la «transmodernidad» como afirma Dussel, se trata de trascender la modernidad para dirigirnos a una verdadera posibilidad de diálogo crítico y fructífero respetuoso con todas las formas de vida.

5. La cárcel del feminismo es un título provocador que ha levantado mucha polémica y que, según determinados lectores, se presta a malentendidos. Muchos observadores han visto en él una impugnación absoluta del feminismo, y concretamente de los feminismos islámicos ¿Hay una faceta colonial en el feminismo que lo convierte en una cárcel para ese pensamiento islámico decolonial?, ¿cómo elaborar esa crítica sin que el patriarcado en el poder la instrumentalice? Y los feminismos islámicos, ¿son también cárceles, en determinados aspectos, para ese pensamiento islámico decolonial? ¿Cómo elaborar esa crítica sin que la falsa consciencia occidentalocéntrica la instrumentalice igualmente?

Si bien era plenamente consciente del «peligro» que podía implicar el título que he escogido para el libro, creo que es necesario un impacto que de una vez genere un debate serio y contundente sobre la colonialidad y el racismo que implican ciertos discursos vestidos de feminismo. Mi objetivo radica en poner bajo sospecha y problematizar fuertemente todas las lógicas binarias entorno a las cuales se ha racionalizado habitualmente la cuestión del feminismo y el islam. Debemos trascender definitivamente el debate en torno a la compatibilidad/incompatibilidad de ambos y ser conscientes de todo lo que supone este planteamiento y también del papel que juegan los términos y los conceptos que se han manejado en estas cuestiones hasta el día de hoy. El subtítulo «hacia un pensamiento islámico decolonial», creo que ya da pistas suficientes (para quien lo quiera ver) sobre el camino que sigue la crítica de este ensayo. De cualquier modo, el «machista que sonreiría complacido» y «el observador occidentalocéntrico que pretenda instrumentalizar» se llevarían una buena decepción después de la lectura, en el caso de querer leer y escuchar realmente, porque ahí está la cuestión: la invisibilización y aniquilación de nuestras voces.

Bibliografía escogida

Abdel-Rahman, T. (2005). *يركفلا فالخال يف يمسالال قحلا (Al-haq al-islami fi al-ijtilaf al-fikri, El derecho islámico a la diferencia)*. Casablanca y Beirut: Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Abdel-Rahman, T. (2006). *حورثادحلا (Roh al-Hadaza El espíritu de la modernidad. Introducción para la fundación de una modernidad islámica)*. Casablanca y Beirut: Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.

Adlbi Sibai, S. (2015). Hacia una verdadera liberación de las mujeres musulmanas. *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=204988>

Adlbi Sibai, S. (2012a). La cooperación no gubernamental española en Marruecos y la construcción de la «islamofobia» en las relaciones internacionales. *Revista de Relaciones Internacionales*, 19, Recuperado de: http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path%5B%5D=332

Adlbi Sibai, S. (2012b). Colonialidad, feminismo e islam. *Revista Viento Sur*, 122. Recuperado de: <http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122>

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf>

Castro-Gómez, S. (2004). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana:

Grosfoguel, R. (2010a). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VIII(2), 29-38.

Grosfoguel, R. (2007a). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-universalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 63-79). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.

Grosfoguel, R. (2007b). Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada a Grosfoguel por Doris Lamus Cañabate. *Tabula Rasa*, 7, 323-340.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48. Recuperado de: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso

Grosfoguel, R. (2002). Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)* 25(3), 203-224.

Grosfoguel, R. y Mielants, E. (2006). The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarcal World-System. *An Introduction. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V(1), 1-12.

de Sousa Santos, B. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En de Sousa Santos, B. & Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, (pp. 21-66). Madrid: Akal.

de Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso.

de Sousa Santos, B. & Meneses, M.P. (eds.) (2014) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal

Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (1993). *El encubrimiento del otro*. Quito: Abya-Yala.

Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Said, W. E. [1978] (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.

Spivak, G. Ch. [1999] (2010). *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Spivak, G. Ch. [1985] (1988). *Can the Subaltern Speak?: Speculation of Widow Sacrifice*, en Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, (pp. 24-28). Chicago, IL: University of Illinois Press.

Mohanty, Ch. T. [1984] (2008). *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*, en Suárez Navaz, L. & Hernández Castillo, R. A. (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo*, (pp. 117-163). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Mohanty, Ch. T. (2003). Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggle, en *Feminism Without Borders* (pp. 499-535). Durham/London: Duke University Press. Traducido al español por María Vinós bajo el título *De vuelta a «Bajo los ojos de Occidente»: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas* (2008), y editado por Liliana Suárez Návaz y Rosalva Aída Hernández (pp. 407-464). Cátedra: Madrid.