

Andrea Meza Torres\*

## Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”

### Interculturality and interreligiosity from a decolonial perspective: a dialogue between forms of knowledge linked to “the Divine”

**Abstract** | This article proposes that a dialogue between forms of social-scientific knowledge, which are tied to the notion of “the Divine”, spirituality and/or sacred traditions, can be envisioned. In the first part, this paper presents an introduction to a decolonial perspective towards dialogue. The second part continues to show examples of decolonial thought which manifest itself in political and scientific ways, but which are also linked to spiritualities, sacred traditions or religions. In the third part, I explain the problem of an hegemonic perspective towards religion which, in the social sciences, has naturalized a certain perspective towards religious phenomena which has sustained the exclusion of spiritualities and sacred traditions from the development of modern social-scientific thought. Following the arguments of Sirin Adlbi Sibai of what she describes as the *coloniality of religion*, this part explains how the relevance of religious phenomena, spiritualities and sacred traditions has been minimized through the colonial terminology employed in the social sciences. This paper proposes a research perspective for the social sciences which does not reproduce the cartesian dualism between mind and body or between (secular) reason and (sacred) spirituality. For this aim, it identifies and names the problem of applying universalist/eurocentric/secularized definitions to social phenomena and, with it, open the possibility of a knowledge production which does not depart from a fragmentation of reality and eurocentered disciplines. Finally, it proposes that it is utterly important to open the possibility of a knowledge production in the social sciences

---

Recibido: 12 de febrero de 2017.

Aceptado: 11 de marzo de 2018.

\* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), asesorada por la doctora Guadalupe Valencia García.

Correo electrónico: andrumex2012@gmail.com

which is not (necessarily) detached from spiritualities, sacred traditions and religions. Departing from concrete proposals, this paper explores the possibilities of a dialogue between forms of knowledge linked to “the Divine”.

**Keywords** | interculturality, interreligiosity, decolonial perspective, coloniality, religion.

**Resumen** | El presente artículo desarrolla la propuesta de una producción de y diálogo entre conocimientos científico-sociales en vinculación con “lo Divino”, con espiritualidades y/o tradiciones sagradas. En la primera parte, este artículo presenta una introducción a una perspectiva decolonial sobre el diálogo. En la segunda, continúa presentando ejemplos de un pensamiento decolonial que se manifiesta de forma política, científica y espiritual/religiosa. La tercera parte ahonda en el problema de la perspectiva hegemónica hacia la religión en las ciencias sociales y en el hecho de que esta perspectiva naturalizada hacia el fenómeno religioso fundamente la exclusión de las espiritualidades y las tradiciones sagradas de un pensamiento científico-social moderno. Partiendo de las argumentaciones de Sirin Adlbi Sibai en torno a lo que ella describe como la *colonialidad de la religión*, este apartado muestra cómo es desde la terminología colonial utilizada en las ciencias sociales que se opacan y minimizan los fenómenos religiosos, las espiritualidades y las tradiciones sagradas. Este artículo busca proponer un camino de investigación científica que no reproduzca la dualidad cartesiana entre mente y cuerpo o entre razón (secular) y espiritualidad (lo sagrado). Para ello, busca identificar y nombrar el problema de la aplicación de las definiciones universalistas/eurocéntricas/secularizadas a fenómenos sociales y, con ello, abrir la posibilidad de una producción de conocimiento que no parta de una fragmentación de la realidad y de disciplinas eurocentradas. Finalmente, el artículo propone que, para ello, es preciso abrir la posibilidad de una producción de conocimiento en las ciencias sociales que no esté (necesariamente) desvinculada de las espiritualidades, tradiciones sagradas y religiones. A partir de propuestas concretas, este artículo reflexiona sobre un diálogo entre conocimientos vinculados con “lo Divino”.

**Palabras clave** | interculturalidad, interreligiosidad, perspectiva decolonial, colonialidad, religión.

## Introducción a una perspectiva decolonial sobre el diálogo

EN ESTE artículo, comenzaré por exponer el pensamiento de científicos sociales decoloniales que no separan los ámbitos sociales, políticos y científicos de las tradiciones sagradas y, por lo tanto, no contribuyen a una fragmentación del mundo desde un lente occidentalocéntrico. Un ejemplo de ello es el pensamiento del filósofo Enrique Dussel y su concepto de “transmodernidad”, el cual, propongo, no excluye las tradiciones sagradas en su propuesta de un diálogo transmoderno. En este caso, se trata de un diálogo intercultural, en el que el filósofo propone que la parte positiva (o salvable) de la modernidad debe dialogar con

aquellas partes (culturales, epistémicas y espirituales) de culturas “otras” que han sido sistemáticamente negadas por la modernidad/colonialidad desde hace más de cinco siglos (Dussel 2015, 257-294). En este modelo de diálogo están incluidas las tradiciones sagradas no solo porque han sido negadas en su existencia, sino también porque son parte inseparable de aquello que el conocimiento eurocéntrico ha denominado como “cultura”. Es decir, que las “culturas otras”, no occidentales, o aquello que se ha representado como tal a través de una fragmentación de los mundos no occidentales, son sistemas que existen en relación con religiones, prácticas espirituales o tradiciones sagradas. En otras palabras, existen en relación con lo que en este artículo llamaré “lo Divino”. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural deberá ser pensada como manifestaciones culturales distintas y ligadas, cada una, a su propia forma de concebir “lo Divino / universal”.

Sin embargo, este “universal” al que me estoy refiriendo nada tiene que ver con el universalismo eurocéntrico. Aquí, yo parto de que aquellos diálogos pensados desde el eurocentrismo no son realmente diálogos, sino simulaciones de diálogos. En estos últimos, el eurocentrismo / occidentalcentrismo / la modernidad toma el lugar de “lo universal” y organiza las diferencias culturales despojándolas de su valor epistémico y sagrado o transcendental. Y es a través de esta translocación de un fenómeno local (del continente europeo) y elaborado por el hombre que se ha desligado de lo “Divino” (como es el eurocentrismo) al lugar que, históricamente, ocupó “lo Divino”, es decir, “lo universal”, que se genera una matriz colonial de dominación de la diversidad humana al que se le denominará “universalismo”. Por ello, no obstante los esfuerzos por llevar a cabo estos diálogos (interculturales, transculturales, etc.), siempre se reproduce una matriz de poder epistemológica que ordena la diversidad humana a través de un lente eurocéntrico y secularizado cuya finalidad es garantizar la continuidad de la modernidad occidentalocéntrica. Esto imposibilita un verdadero diálogo. Más allá, reproduce un sistema cristianocéntrico de dominación, pero en una versión secularizada.

El horizonte para explicar esto y desentrañar este problema del lugar de lo “Divino” o de las tradiciones sagradas e incluirlas en el discurso de las ciencias sociales es un reto difícil, ya que la religión, por ejemplo, el cristianismo, también ha sido aquello que, coludido con el poder colonial, ha fragmentado los horizontes de pueblos “otros”, indígenas o racializados, y negado su valor espiritual, imponiendo el cristianismo como única vía de salvación del alma. La historia colonial y de las misiones religiosas en Abya Yala<sup>1</sup> son ejemplo claro de esto. Aquí, no pretendo criticar a toda manifestación cristiana, sino solo aquella

<sup>1</sup> Expresión utilizada para nombrar al continente americano.

que ha actuado en favor de intereses imperiales, coloniales, capitalistas y nacionales y, simultáneamente, negado la humanidad de vastos pueblos y grupos sociales, a lo largo de más de cinco siglos.

Más allá, este problema de “anulación” se complejiza con el posterior proceso de secularización en Occidente y su difusión a través de los canales abiertos por el colonialismo. Si bien la secularización permitió, en Occidente, formular una crítica a una cristiandad que obstruía la realización de los derechos humanos (y en especial los de la mujer) y el desarrollo de la ciencia (Adlbi Sibai 2016, 85-110), este episodio se consolidó, en el mundo colonial o excolonial, como un instrumento político de colonización y occidentalización que contribuyó, más aún, a borrar y deslegitimar todas aquellas religiones, espiritualidades y tradiciones sagradas no cristianas. Porque si bien antes de la secularización se hablaba de la religión incorrecta o el Dios incorrecto, o de “pueblos sin alma” o brujería, siguiendo el manual de la cristiandad, con el proceso de secularización (de la mano del racismo científico) todas estas expresiones quedarán hundidas debajo de la crítica de la cristiandad (Grosfoguel 2013).<sup>2</sup> Es decir, que tradiciones sagradas y espiritualidades “otras” quedarán doblemente enterradas, pues estarán debajo de una religión occidental que es, a su vez, duramente criticada por la perspectiva secular. Esto imposibilitará por completo el reconocimiento o valoración de tradiciones sagradas y espiritualidades “otras”, esto es, que lo “Divino” (y, sobre todo, lo “Divino otro”) quedará completamente fuera de la modernidad.

Y, justamente, aquí se observa cómo toda “otredad”, junto con su parte espiritual / sagrada, quedará cristalizada como una “cultura”. A esto contribuirá el desarrollo de una ciencia antropológica que, atravesada por intereses coloniales, reducirá lo sagrado a un “ritual” y se le encajonará como parte de una cultura dentro de los museos etnográficos de las “otredades culturales”. Es así como podremos ver un proceso de doble anulación: primero, una negación por parte de la religión dominante (el cristianocentrismo) y, más tarde, otra, pero esta vez por parte de un conocimiento científico occidental, eurocéntrico, moderno y secular. Este anulará toda manifestación espiritual (incluyendo el cristianismo) y, por supuesto, las tradiciones sagradas y espiritualidades “otras”, imponiendo así el dogma del secularismo.

Desde esta perspectiva, propongo la importancia de pensar desde el modelo de transmodernidad que desarrolla Dussel, pues este critica aquellos intentos de diálogo que parten desde el laicismo o de la secularización y que imponen un universalismo (local, europeo e invisibilizado) como la medida de todo. Dichos

<sup>2</sup> Esto está extensamente explicado en la entrevista a Ramón Grosfoguel, titulada “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”, realizada en 2013 por Luis Martínez Andrade.

diálogos, que se intensifican con los nacionalismos en zonas excolonizadas, como, por ejemplo, la estatalización y gubernamentalización en el mundo árabe (Adlbi Sibai 2016, 109), África y América Latina; y también con los procesos migratorios hacia el norte global (que son parte de los debates del multiculturalismo), imponen el dogma secular a los participantes, lo cual imposibilita que dichos diálogos puedan trascender la modernidad y llevarla a otro plano (logrando un diálogo como el que propone la transmodernidad de Dussel, en donde las tradiciones sagradas y espiritualidades serían parte de estos diálogos). Siguiendo las argumentaciones de Dussel, entiendo a la transmodernidad como un diálogo intercultural que comprende, necesariamente, los aspectos sagrados, espirituales o religiosos de cada parte, cada cultura o grupo social.<sup>3</sup> Solo de esta forma se podrá entablar una conversación que no niegue la parte ontológica de los participantes en cuestión, ya sea que estos representen grupos sociales, culturales, étnicos, religiosos o de género.

La “transmodernidad” de Dussel propone, desde mi perspectiva, un modelo más completo que el propuesto por Catherine Walsh de interculturalidad crítica (Walsh 2005; 2010). Aunque en este artículo no pretendo criticar la propuesta pedagógica de Walsh o sus aportes en torno a la geopolítica del poder y del conocimiento o su crítica frontal a diálogos multiculturales o interculturales que se gestan en torno al eurocentrismo y a la colonialidad, sí quisiera resaltar que la propuesta de Walsh no menciona explícitamente las tradiciones sagradas o espiritualidades en su propuesta. Y, al no abordar el tema de la espiritualidad, de la religión o de las tradiciones sagradas como componentes de estos diálogos, estos quedan reducidos a ser una parte de “lo cultural”, con lo cual se excluye, del debate de interculturalidad crítica, una complejidad que me parece importante abordar. El no nombrar a la religión, a la espiritualidad o a las tradiciones sagradas desde el quehacer científico, contribuye a dejar intacto un obstáculo que, una y otra vez, reaparece en los debates de las ciencias sociales.

### ¿Ciencias sociales y tradiciones sagradas?

Para hablar de unas ciencias sociales vinculadas a tradiciones sagradas, quisiera partir de las argumentaciones de Adlbi Sibai (2016) y proponer que hay que desencapsular a los grupos racializados de la cárcel de la “cultura”, en el sentido que le ha dado la ciencia antropológica occidental como concepto.<sup>4</sup> Primero,

<sup>3</sup> Para esto, me baso en el curso “Dialéctica de la modernidad. Origen, desarrollo y ocaso”, que impartió el profesor Enrique Dussel y que tuvo lugar de agosto a diciembre de 2016 y de febrero a junio de 2017 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>4</sup> En el segundo capítulo de su libro *La colonización del islam* (Adlbi Sibai 2016, 85-110),

será esencial reconocer los aspectos espirituales, sagrados y religiosos y redefinir las líneas del debate en torno a ¿qué es cultura? en una mesa de diálogo no sesgada por un orden eurocéntrico del saber y del mundo. Porque, mientras en un diálogo eurocéntrico todo “otro” “no moderno” es un fenómeno “cultural” cuyas espiritualidades son contrarias a los principios de la modernidad, los participantes de un diálogo intercultural transmoderno tendrían que reconocer la cultura de cada participante (como estructura o forma social y como una serie de prácticas cotidianas) y, asimismo, las espiritualidades, religiones o tradiciones sagradas (propias y ajenas) ligadas a la visión total de la vida y del mundo pero entendidas, simultáneamente, como prácticas parcialmente desligadas de la cultura cotidiana. Las tradiciones sagradas se entienden como parte inseparable de la cultura, pero también se les da, a ellas y a sus representantes, un lugar particular dentro de cada sistema. Esta reflexión invierte, asimismo, la perspectiva de aquellas ciencias sociales o antropológicas en donde “todo es una práctica”. Tanto la “culturalización” de los “otros” como la reducción de todo acto humano, como comer, bailar, rezar o tomar café, a meras prácticas de igual valor, anulan las tradiciones sagradas y sus valores del panorama.<sup>5</sup>

Gracias a una entrevista que realicé a la Sheija Amina Teslima,<sup>6</sup> pude aclararme el problema del enredo entre religión y cultura desde la perspectiva de las ciencias sociales y antropológicas. Para la Sheija, la diferencia es clara entre una cultura, es decir, los aspectos étnicos, lingüísticos, culinarios, entre otros, que se transmiten por generaciones y a la que se pertenece por tradición familiar o social —y que incluye rituales y costumbres religiosas— y, por otro lado, la práctica consciente de una tradición sagrada que implica una forma de vida (y de la que pueden formar parte personas que no pertenecen a la cultura en la que, tradicionalmente, se ha gestado dicha tradición sagrada). Me parece que esta perspectiva localizada y arraigada dentro de un contexto religioso particular ayuda a la comprensión de ambos fenómenos sin tener que enredarlos, confundirlos o anularlos. Esto significa, más allá, que un “conocimiento desde lo Divino” debe partir desde la vivencia de las prácticas espirituales y tradiciones sagradas, pero, más allá, debe tratar de comprender diversas manifestaciones

---

Adlbi Sibai explica la “colonialidad de la religión”; desde mi perspectiva, también debiera hablarse sobre la colonialidad de la “memoria colectiva” y de la “cultura”.

<sup>5</sup> Un ejemplo es el artículo de Alejandro Frigerio, de 2018: «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica», en donde el autor emplea este concepto de cultura que engloba absolutamente todo, y en donde es posible ver “todo fenómeno cultural” como un “ritual” o como algo “sagrado”.

<sup>6</sup> Amina Teslima es ministra de culto de la Orden Sufi Al-Yerrahi de México. La entrevista tuvo lugar el 3 de noviembre de 2017 en la Ciudad de México. El link a la página de la orden es: <http://www.sufimexico.com/> (Consultado, febrero 2, 2018).

de espacios y saberes localizados que afirman estas tradiciones sagradas. La perspectiva de la Sheija es un ejemplo de un saber/conocimiento contextualizado, y partiendo desde saberes localizados es que se puede generar un diálogo interreligioso/espiritual/cultural o, en otras palabras, un espacio de debate en el sentido de la transmodernidad dusseliana en donde se generen conocimientos no fragmentados por la visión dual, científica y cartesiana del mundo.

Al hacer esta propuesta, estoy consciente del lugar desde el cual escribo, que es la academia y, en particular, las ciencias sociales en el contexto de México. Por ello, soy consciente de la preocupación de la mayoría de los científicos sociales laicos y de izquierda de que la ciencia se viera, nuevamente, encarcelada por dogmas religiosos (como fue el caso de las sociedades occidentales y su conflicto con la cristiandad). Aquí es muy importante aclarar que estoy articulando estas ideas desde una perspectiva teórica decolonial, por lo que no es una perspectiva abierta a prácticas religiosas o a instituciones que se han coludido con el poder político de derecha y, por lo tanto, manipulado el sentido de la práctica religiosa hacia intereses económicos y geopolíticos de carácter colonial. Este sería el caso de las cristiandades que, como explica Dussel,<sup>7</sup> nada tienen que ver con la vida y ejemplo de Jesús; o con el sionismo coludido con un proyecto geopolítico que nada tiene que ver con la lectura de la Torah y/o la práctica del judaísmo; con una práctica del islam que es funcional a la dominación de territorios, que se ha separado de las formas tradicionales de interpretar el Corán y que no sigue aquello que el profeta Muhammed expresó sobre la esclavitud o el respeto a la vida humana; o con un budismo que, como en el caso de Myanmar en la actualidad, absorbe un nacionalismo y masacra a una minoría musulmana dentro de un territorio (nacional).

Por el contrario, la perspectiva expuesta en este artículo está ligada a tradiciones como la teología de la liberación, al pensamiento de mujeres musulmanas que critica la colonialidad (Adlbi Sibai 2016; Merali 2014; Bouteldja 2011), a las voces judías por la paz en Oriente Medio,<sup>8</sup> a las luchas indígenas por la supervivencia de los pueblos y respeto a la Madre Tierra, a las teologías feministas y descoloniales<sup>9</sup> y a aquellos movimientos de migrantes en Europa y Estados Unidos, que durante décadas han luchado por sus derechos en torno a su cultu-

<sup>7</sup> En la conferencia El diálogo interreligioso, que el profesor dictó el 12 de junio de 2017 en el CEIICH de la UNAM. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=zxwdDZj03Yc> (Consultado, septiembre 5, 2017).

<sup>8</sup> <https://jewishvoiceforpeace.org/updates/> (Consultado, febrero 7, 2018).

<sup>9</sup> Agradezco a Sylvia Marcos que me haya invitado a la mesa redonda "Cruzando fronteras, teologías y feminismos en las coyunturas políticas actuales en México", que tuvo lugar en noviembre de 2017 y en donde pude escuchar a las teólogas Marilú Rojas Salazar y Ann Lutterman-Aguilar, entre otras ponentes.

ra y religión, ciudadanía, y acceso a la vivienda, educación, salud y empleo (Meralli 2014; Zwischenraum Kollektiv 2017).

Y es justo desde este último ejemplo, la migración, que se articula el pensamiento del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel. También quiero proponer que su “universal pluriverso” (Grosfoguel 2008) no es una metáfora separada de las tradiciones sagradas; por el contrario, las tradiciones sagradas son justamente aquello que se vincula con lo universal (“lo Divino”), pero respetando el espacio de interculturalidad en la diversidad cultural. En el contexto de la migración y el Norte Global, Grosfoguel propone un empoderamiento de las minorías de migrantes; se trata de grupos racializados y excluidos de toda participación en la toma de decisiones en los países en los que viven. Es, desde mi perspectiva, un espacio de interculturalidad crítica en eco con el de Catherine Walsh pero que, a diferencia de Walsh, toma en cuenta las tradiciones sagradas. El concepto de “universal pluriverso” también expresa el sentido de un diálogo interreligioso / espiritual / cultural o un espacio de debate en el sentido de la transmodernidad dusseliana. Grosfoguel propone un quehacer político para poder lograr este diálogo, ya que en el Norte Global viven grupos sociales que, racializados, están encarcelados dentro del proyecto de modernidad occidentalocéntrica que reproduce una división del trabajo colonial proveniente de los eximperios / excolonias, así como un modelo de exclusión basado en la no-permanencia racial, cultural y religiosa a Occidente.

Grosfoguel propone que, en el Norte Global, las relaciones coloniales de poder que durante las colonias existieron entre centro y periferia, se reproducen hoy día en el espacio comprimido de las urbes. El modelo de descolonización que propone Grosfoguel parte de una crítica no solo de las relaciones coloniales de poder, sino del epistemicidio que ha dado lugar a una monocultura a través de la cual se reproduce el sistema de la colonialidad y de la fragmentación colonial del mundo que impide que los grupos racializados se unan para luchar por sus intereses (en lugar de enriquecer a los ex imperios).

En lo que se refiere a la producción del conocimiento, Grosfoguel propone una descolonización de la universidad en favor de una “pluriversidad” como espacio de generación de saberes. Esto, para abrir un espacio de interacción y de diálogo que no rechace la noción de lo universal (en el sentido de las tradiciones sagradas y la espiritualidad) o la subsuma bajo un eurocentrismo local y secularizado. Más allá, Grosfoguel incluye, en este proyecto de pluriversidad, los aportes y luchas políticas de diferentes grupos racializados que llegan al espacio de conocimiento y están ligados a espiritualidades y a nociones localizadas de “lo Divino”. Un claro ejemplo es el texto *Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico; una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo* (Grosfoguel 2016) en donde el autor piensa

“junto y con” tres intelectuales activistas: Alberto Acosta, Silvia Rivera Cusicanqui y Leanne Betasamosake Simpson (Grosfoguel 2016, 125).

En el texto mencionado, se expone claramente cómo la relación de los intelectuales activistas con la naturaleza no es la misma que la de un individuo que pertenece a una sociedad moderna, urbana, colonial y occidentalizada. Por lo tanto, el proyecto político que defienden los intelectuales activistas en relación con la Madre Tierra no parte desde una reflexión puramente teórica, ecologista, secular, dualista y occidentalocéntrica (como el ecologismo occidental), sino de una experiencia de vida en la que “la naturaleza” y “lo Divino” son parte de un todo desde el que se articulan:

Por ejemplo, en otras cosmogonías la palabra “naturaleza” no aparece, no existe, porque la llamada “naturaleza” no es objeto sino sujeto y forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no humanas). Entonces, la noción de naturaleza ya es de suyo euro-céntrica, occidentalocéntrica, y antropocéntrica. Es un concepto muy problemático porque implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es “naturaleza” considerada como objetos inertes. Por consiguiente, sus formas de vida son inferiores a la humana y están inscritas en la lógica instrumental de medios-fines de la racionalidad occidental donde la “naturaleza” se convierte en un medio para un fin. En resumen, en la cosmovisión dualista cartesiana occidentalocéntrica, lo humano es concebido como exterior a la naturaleza y la naturaleza como un medio para un fin. (Grosfoguel 2016, 129).

Desde comunidades y grupos sociales que forman la exterioridad de la modernidad, la relación con la naturaleza se define con una temporalidad y una urgencia que no son tomadas en cuenta en el tiempo de la modernidad y, cuando lo son, dichas demandas son usualmente expropiadas por el ecologismo occidentalocéntrico.

Tanto Grosfoguel como Dussel han propuesto modelos político-epistémicos que buscan nivelar las asimétricas relaciones de poder existentes. Así como Dussel propone un diálogo Sur-Sur entre las partes más rezagadas por el sistema para quitar al Norte global su rol de “árbitro” y “organizador” de las conversaciones (Dussel 2015), Grosfoguel ha apoyado, en el contexto de la migración en el Norte global, un modelo de “cuotas” que permita la participación de las minorías racializadas. Ambas perspectivas, Dussel a nivel global con los diálogos Sur-Sur y Grosfoguel dentro del económicamente poderoso Norte global con las minorías racializadas, proponen métodos de descentralización y empoderamiento similares. Como lo expresa el mismo Dussel,<sup>10</sup> el objetivo es descentralizar los

**10** Aquí, me refiero nuevamente a las clases que impartió el profesor en 2016 y 2017 (du-

diálogos poniendo a las periferias (o minorías racializadas, siguiendo a Grosfoguel) a dialogar entre sí (a América Latina, África, los países Árabes y Asia), y, de esta manera, no pasar ya por el filtro de Europa y/o los Estados Unidos. Finalmente: una vez comenzado el diálogo y empoderados los participantes, se puede retomar el dialgo con el Norte global (Dussel 2015, 81-101).

Por su parte y en el contexto de la migración, Grosfoguel propone el modelo de cuotas para garantizar la participación de personas racializadas en la toma de desiciones políticas; el objetivo es que personas que viven experiencias de racismo cotidiano sean representantes de las prioridades de las comunidades racializadas. Esta propuesta parte de la necesaria inclusión de las experiencias en las “zonas del no ser” (siguiendo a Fanon) en la toma de desiciones en el Norte global (lo cual tendría impacto tanto a nivel local, pero también en el Sur global). Dussel y Grosfoguel coinciden en la forma que deben llevar los diálogos y también en el reconocimiento urgente de la cuestión de la islamofobia. Dentro de los diálogos Sur-Sur como en el Norte global, deben incluirse las voces de mujeres musulmanas que luchan tanto contra el racismo y por una mejora de sus condiciones sociales, como por hacer reconocer sus conocimientos y aportes científicos.

En este contexto, una voz importante es la de Sirin Adlbi Sibai, doctora en ciencias sociales por la Universidad Autónoma de Madrid. En 2016 publicó *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, en donde aborda el debate decolonial desde la práctica del islam. El libro explica la cárcel epistemológica en que está encerrada la mujer musulmana y propone una vía para trascenderla. El aspecto más importante de la publicación de Adlbi Sibai (para los fines de este artículo) es el hecho de que la autora se articula explícitamente desde la práctica del islam y propone un pensamiento islámico decolonial. El libro propone una vía para las ciencias sociales de articularse desde un vínculo con las tradiciones sagradas y producir conocimientos ligados a lo “Divino”. Adlbi Sibai propone una producción de conocimiento explícitamente ligada a su contexto local y particular sin la pretensión de imponer su producción de saber como “universal”. También propone, desde su ubicación, una disposición para entrar en diálogo con otros pensamientos que muestren su localidad de enunciación, y así construir un diálogo Sur–Sur (por ejemplo, entre el mundo árabe y América Latina), que yo llamaría, además, diálogo intercultural e interreligioso. Aquí, la propuesta para el científico social es salir de la cárcel eurocéntrica y producir un conocimiento social localizado, ligado a una ética y a tradiciones sagradas, que estén, al mismo tiempo, en diálogo con otras propuestas localizadas.

---

rante 2 semestres) en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM.

## La colonialidad de la religión: “religión” como un término del universalismo eurocéntrico

En este tercer apartado, me parece de suma importancia ahondar en el problema de la perspectiva hegemónica hacia el fenómeno religioso en las ciencias sociales, ya que es desde la terminología utilizada que se opacan y minimizan las espiritualidades y las tradiciones sagradas. Para ello, presentaré las argumentaciones de Sirin Adlbi Sibai en torno a lo que ella llama la *colonialidad de la religión*, que se encuentran en el segundo capítulo de su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (2016).

En este segundo capítulo, titulado “La colonización del islam” (85-110), Adlbi Sibai plantea que el término “religión” no describe el islam<sup>11</sup> y, que la percepción del islam por parte de Occidente es producto de un proceso de colonización y de secularización que ha distorsionado la comprensión del mundo arabo-islámico. Es aquí en donde la autora plantea que la tradición binomial “tradición / modernidad, identidad / alteridad y religión / secularización” ha colonizado al pensamiento árabo-islámico y llevado a la civilización arabo-islámica (a partir del siglo XVIII, en que comienza el proceso de colonización de esta región) a una crisis (Adlbi Sibai 2016, 88-89). Más allá, Adlbi Sibai expone que el resultado de este proceso de colonialidad de la religión va a culminar en las independencias que llevarán a la formación de los Estados-Nación árabes (Adlbi Sibai 2016, 89) y con ello a la culminación de un *pensamiento árabo-islámico colonizado*.

Aquí, cabe resaltar que la autora describe al proceso de secularización y de edificación de los Estados-Nación como la continuación de una “modernización / colonización” de las sociedades arabo-islámicas. Se trata de un proceso que colonizó el espacio social al separar a los individuos de su relación con lo divino (en comunidad) y las prácticas culturales que sustentan dicha relación. La colonización espacio-temporal (Adlbi Sibai 2016, 91) consistió en separar los espacios público y privado y localizar forzosamente a la religión (en este caso el islam, al que se etiquetó de “religión”) en el espacio privado, en imponer una imagen occidental de la mujer y de su rol social como algo correcto y universal, así como en objetivizar al pensamiento árabo-islámico como un saber local, concreto y contextual —tradicional— que fungirá como “limitado” y, por lo tanto, como lo opuesto al saber moderno, occidental y universalista. Así, como explica la autora, los saberes tradicionales (ligados al islam) pasaron a ser “residuos pasados sin futuro” (Adlbi Sibai 2016, 91). El islam fue anulado por el poder colonial y, posteriormente (y más importante), fue auto-anulado por la misma pobla-

**11** Aquí debemos mencionar que también hay representantes de prácticas espirituales, como, por ejemplo, el budismo, que tampoco consideran que el término “religión” exprese la esencia de su práctica y filosofía (Información tomada de mi diario de campo con fecha del 22 de agosto de 2017).

ción colonizada que ya había internalizado la colonialidad y la secularización (a través del proceso de edificación de los Estados–Nación modernos).

Este proceso descrito por Adlbi Sibai es complejo, pues se trata de una anulación espaciotemporal, por parte del proceso de secularización, que va a ir de la mano con la cristianización del islam. Aquí, la autora explica que la colonización del islam ha conllevado dos procesos opresores que se han dado de forma simultánea: es decir, los valores coloniales de la cristiandad, y los valores coloniales de la secularización (con un trasfondo de cristiandad).<sup>12</sup> Se trata de un proceso de doble–anulación (ya descrito en la primera parte de este artículo aunque en el contexto de América Latina) en donde, por un lado, la cristiandad ha identificado al islam como una religión y, por lo tanto, le ha proyectado las formas y estructuras del cristianismo (aunque estas “formas” no existan en el contexto del islam); por otro lado, el islam es entendido, desde el secularismo, como algo que debe ser relegado al espacio privado en nombre del “desarrollo”. Es en esto, justamente, que consiste la *colonialidad de la religión* (Adlbi Sibai 2016, 95): es un doble proceso colonial que va a proyectar la cristiandad al islam y va a secularizar el espacio–tiempo, relegando la “tradicón/religión” al espacio privado del pasado subdesarrollado. Cristiandad y secularización son, siguiendo a la autora, procesos que se ubican en una historia local (europea), pero pretendidamente universal (Adlbi Sibai 2016, 96). Más allá, se trata de una localidad que ha sido impuesta, de forma obligatoria, a toda sociedad colonizada por los imperios europeos y, posteriormente, por Estados Unidos.

Adlbi Sibai va más allá de su contexto y, apoyándose en las argumentaciones de Grosfoguel (2013), se remonta a 1492 y la colonización de Abya Yala,<sup>13</sup> en donde tuvo lugar (aunque en diferentes siglos) el mismo proceso de colonización de las espiritualidades por parte de la cristiandad (durante la colonización formal de los territorios).<sup>14</sup> Siguiendo a Grosfoguel, en esta primera etapa,

**12** Es muy importante aclarar que “cristianismo” no es lo mismo que “cristiandad”, siendo esta última “la ideología del cristianismo convertida en ideología de Estado y del poder” (Adlbi Sibai, 2016: 96). En la conferencia magistral que dictó Enrique Dussel el 12 de junio de 2017 en el CEIICH de la UNAM, el filósofo explicó el proceso de inversión de los símbolos que, en el cristianismo, da pie a la cristiandad. Dussel explicó las bases de una teología de la liberación como un movimiento que sigue “los primeros días del cristianismo (primitivo)”, en contraste con la cristiandad que elabora una imagen de Cristo Rey (que nunca existió) y glorifica la cruz (el instrumento de tortura para castigar a los enemigos del imperio romano) en la que murió Jesús. Desde la perspectiva de la teología de la liberación, esto expresa prácticas que son contrarias a la ética cristiana. Link al video de la conferencia: <https://www.youtube.com/watch?v=zxwdDZj03Yc> (Consultado, septiembre 5, 2017).

**13** El continente americano.

**14** Aquí es importante señalar que, a diferencia del continente americano, que es “encubierto” por los imperios español y portugués desde el siglo XV, y, por lo tanto, experimenta el proceso de secularización después del de la cristianización, el mundo arabo–islámico encuen-

el imperio Español no solo se apropia de los conocimientos y las espiritualidades de las sociedades colonizadas, sino que también proyecta nociones de la cristiandad en las espiritualidades de los pueblos colonizados (Grosfoguel 2013). Este proceso es análogo al que sucederá, más tarde, con el islam.

Aquí, es importante hacer mención de la crítica de Sylvia Marcos en su artículo “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género” (2008), pues Marcos apunta hacia el hecho de que fueron los catequistas (como después serán los misioneros cristianos en el contexto del islam) quienes tradujeron al mundo mesoamericano como constituido por jerarquías que no existían en las epistemologías mesoamericanas. Por ejemplo, Marcos argumenta que “arriba y abajo”, “vida y muerte”, “bien y mal” y “divino y terrestre” no eran opuestos marcados por la dicotomía “superior/inferior”. Sin embargo, fueron marcados como “cielos” e “infiernos” y otras nociones de jerarquía que formaban parte de la cosmovisión de los catequistas (Marcos 2008, 238-241). Más allá, Marcos observa esto en el contexto del género, en donde se proyecta una dicotomía a nociones del género que son más bien fluidas. Para resumir: “el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes, como las dicotomías cultura *versus* naturaleza y público *versus* privado, son en sí mismas producto de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal.” (Marcos 2008, 251). Con esto, Marcos describe cómo el dualismo va a simplificar la complejidad de nociones mesoamericanas, incluida la de género. En otro de sus artículos, “Las mujeres indígenas cuestionan... y se cuestionan”, Marcos escribe:

El pensamiento mesoamericano [...] se genera en torno a dualidades opuestas pero que están en permanente imbricación. Así, la vida y la muerte, el bien y el mal, la luz y la sombra, lo femenino y lo masculino son, a la vez, diversos y síntesis uno del otro, en un movimiento fluido de paso de una categoría a la otra.

En estudios previos, he trabajado sobre estas características que le dan un sello propio a todas las comunidades mesoamericanas del pasado y contemporáneas. La dualidad permea todas las culturas y comunidades. Es una dualidad que estructura a la naturaleza y a los seres humanos. Es un concepto que da al traste con la jerarquización implícita de las categorías de género mutuamente excluyentes.

Las mujeres indígenas de hoy son herederas de estas configuraciones culturales. Aparecen estas influencias en algunas de sus demandas. A las mujeres indígenas, hablar de la igualdad no les significa gran cosa. La igualdad se refiere al concepto de sujeto unitario diferente e inferior al del hombre. Ser iguales es desear ser como los hombres. Algo

---

tra, en el siglo XVIII, a un occidente que le impone, simultáneamente, esta doble dinámica de silenciamiento, anulación y opresión constituida por la cristiandad y la secularización.

difícil de acomodar en su cosmovisión. Ellas expresan su feminismo en demandas de estar “a la par”, “de caminar juntos”, “de verlos a los ojos”. La paridad es la demanda de las feministas indígenas. Ellas no desean ser idénticas a ellos. (Marcos 2017, 105).

Regresando al pensamiento de Adlbi Sibai, la autora, por su parte, pone en tela de juicio los conceptos que han sido utilizados y desarrollados para el estudio del islam en Occidente. Se apoya en el autor Abdelmumin Aya, quien elabora una crítica de conceptos como “religión”, “Dios”, “fe” o “teología” para comprender el islam (Adlbi Sibai 2016, 98) y argumenta que fueron misioneros cristianos quienes crearon los diccionarios en los países islámicos, por lo que hubo una deformación del contenido de los términos árabes fundamentales. Con ello, dice Aya, aquel musulmán que reproduzca este vocabulario (por ejemplo “culpabilidad”, “infierno” o “expiación”), forzosamente va a reproducir nociones cristianas que, a la vista de occidente, serán necesariamente retrógradas (Aya, en Adlbi Sibai 2016, 98-99). Por su parte, Adlbi Sibai argumenta que en el islam “no hay iglesia, ni ortodoxia, ni misterios de fe, ni doctrinas, ni dogmas” (Adlbi Sibai 2016, 100); critica la deformación del islam y el hecho de que se vea la secularización como la “solución” al “mal religioso”. Aquí pueden verse similitudes con la crítica elaborada por Marcos en el contexto mesoamericano.

Siguiendo la argumentación de Adlbi Sibai (apoyada en Aya), hay cuatro puntos relevantes a mencionar: primero, que la relación del musulmán con su religión y con Alá es algo individual, que ningún tribunal tiene por qué medir —por lo que no hay una “fe” que el colonizador pueda valorar. Segundo, la relación con la realidad es distinta a la occidental, ya que no hay fragmentaciones en ella; por tal motivo, la producción de conocimientos es totalmente distinta a la occidental. Tercero, que el concepto de religión es ajeno al islam, aunque hay algo llamado *din*, que (en árabe) sería lo más cercano al concepto de religión y que, en el Corán, da nombre a “un orden de valores” o a una serie de “normas jurídicas, recomendaciones higiénicas e incluso unas reglas de urbanidad” (Aya, en Adlbi Sibai 2013, 100-101). Cuarto, Aya apunta hacia el hecho de que el islam no puede identificarse como religión cuando:

[...]no está dotado de una fe, una doctrina, unos dogmas, una teología, unos sacerdotes, unas instituciones religiosas y, lo que es más determinante, una remota idea de lo que sea Alá; a pesar de tener un libro sagrado (que es en realidad un enigma en forma de libro) y a pesar de nuestra defensa de los ritos [...]. (Aya, en Adlbi Sibai 2013, 101).

Con esto, Adlbi Sibai explica que el término “religión” ya contiene una carga colonizadora que distorsiona la comprensión de espiritualidades y tradiciones sagradas “otras”.

En este punto, es relevante mostrar cómo se identifican la colonialidad y las tecnologías de la colonización desde geografías y temporalidades distintas (como América Latina y el mundo árabo-islámico). Identificar el dualismo cartesiano, sus implicaciones y sus efectos en tiempos y espacios distintos es uno de los objetivos de los diálogos Sur-Sur propuestos por Dussel.

Para finalizar este apartado, resumiré brevemente lo que la autora expone como las consecuencias políticas de este proceso de doble-anulación. Primero, el islam, y con ello las mujeres musulmanas, quedan desligados y excluidos de los espacios seculares y, por lo tanto, de la Modernidad (Adlbi Sibai 2016, 98); esto, a través de un Occidente que determina que la relación de la “religión” con la política, la sociedad, el conocimiento y el espacio ha sido resuelta a través del proceso de secularización (Adlbi Sibai 2016, 98). Más allá, los Estados-Nación dieron pie a una patriarcalización del islam que continúa afectando a las mujeres musulmanas.<sup>15</sup> Segundo, el pensamiento arabo-islámico anterior a los siglos XVIII y XIX (anterior a su interacción con occidente) queda representado como una reflexión de carácter teológico y jurídico, sin importancia para un pensamiento ilustrado (Adlbi Sibai 2016, 95); esto le quita toda posibilidad de ser visto como un pensamiento político. Tercero, desde la realidad fragmentada de las categorías conceptuales occidentales (que parten de un dualismo) se anula un pensamiento islámico en el que todo se concibe como interrelacionado. Así, se le niega al islam el potencial de producción epistémica. La autora explica que esta negación y divisiones dieron pie al surgimiento de un pensamiento arabo-islámico colonizado, proceso que fue de la mano del desmembramiento del Sultanato Otomano en 1924 y de la consolidación de los Estados-nación árabes seudoindependizados (Adlbi Sibai 2016, 103). Es por ello que la autora propone un pensamiento desde el islam y desde la decolonialidad para salir de la “cárcel epistémico-existencial” que describe en su libro. Más allá, es un pensamiento que se articula con las ciencias sociales y que es, por lo tanto, una propuesta epistémica ligada a “lo Divino” y a un proyecto descolonizador.

### **¿Cómo podemos descolonizar las ciencias sociales y ligar la producción de conocimiento(s) a diversas manifestaciones de “lo Divino”?**

Para este último apartado, quisiera retomar las argumentaciones de Grosfoguel sobre el tema de la ciencia moderna y su pugna con la cristiandad. Grosfoguel

<sup>15</sup> Aquí es importante escuchar voces de América Latina, por ejemplo, a feministas cristianas, que también expresan este punto de vista. En *Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista*, Ivone Gebara defiende la teología de la liberación del proyecto secular que la anularía y elabora una crítica de la patriarcalización del cristianismo, que nada tendría que ver con el “cristianismo de los primeros días” (Gebara 2008).

describe cómo —posteriormente a la colonización de las espiritualidades por parte de la cristiandad— se da un proceso de secularización en donde el hombre europeo sustituye al Dios cristiano (Grosfoguel, 2013).<sup>16</sup> Es así como se instaura un pensamiento secular, sexista, racista y opresor que toma un carácter universalista/colonial que va a anular todo “pensamiento otro” y, más aún, a tradiciones sagradas (como las espiritualidades indígenas o el islam) que, en nombre de la ciencia moderna, habían sido identificadas como “religiones” (y, por lo tanto, habían sido asociadas con el “atraso”). Grosfoguel explica que, en Occidente, había nociones dualistas de la cristiandad que impedían el desarrollo del pensamiento crítico, científico y filosófico (Grosfoguel 2013); por ello, el proceso de secularización era necesario en el contexto europeo y occidental, más no fuera de dicha localidad. Sin embargo, la secularización va a fungir como “liberadora” en términos universales y se va a convertir en un proceso válido para toda sociedad (colonizada). Se van a proyectar las particularidades del cristianismo a toda forma de espiritualidad o tradición sagrada, las cuales se representarán como un obstáculo para el pensamiento crítico y para la ciencia, lo cual culminará en la secularización forzada de toda sociedad colonizada (Adlbi Sibai 2016, 96). El islam, así como toda tradición sagrada o espiritualidad, va a ser inferiorizado por ser considerado como una “religión” en “estadio de atraso”. Y lo mismo sucederá con el tema de la mujer y su emancipación en occidente, la cual se proyectará a toda sociedad colonizada como el proceso correcto y moderno de emancipación. La pregunta es: ¿cómo descolonizar las ciencias sociales atrapadas en este modelo de pensamiento?

Voy a comenzar dando un ejemplo de un debate dentro de la antropología; se trata de una discusión localizada dentro del Norte global que plantea la posibilidad del comienzo de una salida epistémica a la cárcel de las definiciones “universalistas” sobre religión. Aclaro que esto es solo un comienzo al que se le debe dar seguimiento tanto epistémicamente, como fuera de la academia. También, se trata de un debate que debe ser discutido en el contexto de propuestas ya existentes en América Latina y el Caribe, así como con otras regiones tanto de Sur global (el mundo árabo–islámico, África) como del Norte global (Europa).<sup>17</sup>

**16** Aquí me parece importante mencionar una reflexión de la lectura de *Futuro pasado*, de Reinhart Koselleck. En el original en alemán, *Vergangene Zukunft*, el apartado “modernidad” se titula “tiempo nuevo” (Neuzeit) (Koselleck 1979, 300-321) y describe justamente la aparición de un “tiempo nuevo” sin profeta y sin Dios —a diferencia de otras temporalidades dentro del imaginario europeo judeocristiano. Es importante ver cómo el historiador Koselleck asocia al “tiempo nuevo” a un tiempo en donde “algo más” (no un profeta, no un Dios) se entrona y demarca esta temporalidad. Es importante reflexionar sobre esto, teniendo en cuenta el argumento de Grosfoguel.

**17** Esto ya sería parte de otro trabajo —futuro— de investigación. El de ver las propuestas existentes en América Latina y otras geografías invisibilizadas e impulsar su presencia

El debate se desprende de académicos como Talal Asad, Catherine Bell, o Reza Aslan, quienes han criticado las definiciones pretendidamente universales de “religión” —así como otros conceptos, como el de “ritual”. Por ejemplo, en la introducción de su libro *Ritual. Perspectives and dimensions* (2009), Bell argumenta sobre el la pretendida universalidad de la categoría de “ritual”:

[...] this study brings a particular perspective to these discussions, namely, the position that “ritual” is not an intrinsic, universal category or feature of human behaviour — not yet, anyway. It is a cultural and historical construction that has been heavily used to help differentiate various styles and degrees of religiosity, rationality, and cultural determinism. While ostensibly an attempt to identify a universal, cross-cultural phenomenon, our concept of ritual is also, and inevitably, a rather particular way of looking at and organizing the world. The impact of this particularity is one of the concerns of this book. (Bell 2009, ix).

Por su parte, y desde hace ya más de tres décadas, Talal Asad (Asad 1986),<sup>18</sup> enunció el problema de las definiciones de religión —provenientes de la sociología y la antropología— que se han aplicado al islam. En la introducción de su libro *The Idea of an Anthropology of islam* (1986), Asad explica:

Now, the anthropologist’s presentation of islam will depend not only on the way in which social structures are conceptualized, but on the way in which religion itself is defined. Anyone familiar with what is called the sociology of religion will know of the difficulties involved in producing a conception of religion that is adequate for cross-cultural purposes. This is an important point because one’s conception of religion determines the kinds of questions one thinks are askable and worth asking. But far too few would-be anthropologists of islam pay this matter serious attention. Instead, they often draw indiscriminately on ideas from the writings of the great sociologists (e.g., Marx, Weber, Durkheim) in order to describe forms of islam, and the result is not always consistent. (Asad, 1986: 12).

Asad ha criticado no solo los lentes, sino también las preguntas que surgen de oposiciones conceptuales (Asad 1986, 13) y que deforman un mundo muy complejo, encerrándolo en marcos binarios que condicionan su entendimiento —esto concuerda con las argumentaciones y críticas de Sylvia Marcos

---

dentro del ámbito académico. Al referirme a Europa, me refiero a la producción de conocimiento de comunidades racializadas que han desarrollado grupos de trabajo o movimientos políticos decoloniales.

**18** En el libro *The Idea of an Anthropology of islam*, publicado en 1986.

en torno al contexto mesoamericano (citadas anteriormente). Asad (1993)<sup>19</sup> ha continuado enfatizando su crítica hacia la definición “universal” (más bien eurocéntrica y universalista, de carácter semiótico) de “religión” del antropólogo Clifford Geertz (Geertz 2000),<sup>20</sup> así como la aplicación de dicha definición (semiótica y deslindada de lo corpóreo y espacial) a todo fenómeno identificado como religioso (dentro de la disciplina de la antropología). La crítica de Asad a Geertz es muy pertinente para replantear un debate en las ciencias sociales que cuestione terminantemente el hecho de que definiciones universalistas y eurocéntricas continúen siendo aplicadas a fenómenos sociales en todo el mundo (como por ejemplo las tradiciones sagradas, las religiones y espiritualidades) siendo que deforman la comprensión de aquello que se estudia; en su mayoría se trata de fenómenos “otros”, cuya naturaleza y estructura no coincide con conceptos y términos occidentales. Se trata de cuestionar la pretensión de aplicar un solo lente a la diversidad cultural y humana, así como de proponer nuevas vías (metodologías) de investigación.<sup>21</sup>

Por el lugar en donde se ha enunciado (el Norte global) y por la difusión que ha tenido (a través de universidades anglosajonas de prestigio), la crítica de Asad cuenta con un trasfondo de poder que, enlazada a otros contextos de debates del Sur global, puede contribuir a generar nuevas propuestas metodológicas. Por ejemplo, las propuestas de Asad pueden discutirse en el contexto del trabajo de

**19** En el capítulo “The construction of religion as an anthropological category” (15-24) de su libro *Genealogies of Religion*.

**20** En el capítulo “La religión como sistema cultural”, de su libro *La interpretación de las culturas*.

**21** Actualmente, en México, dentro de la sociología de las religiones, hay voces científicas como por ejemplo Suárez (2018, 2015), Gutiérrez Martínez (2005) y Garma Navarro (2018, 2004) (entre otros) que critican la perspectiva lineal de Max Weber en torno al fenómeno religioso. La tesis de Weber era que el “desarrollo” de las sociedades iría hacia un proceso de (total) secularización. Lo religioso desaparecería con la “modernidad secularizada. Los autores arriba mencionados abordan el tema de la religiosidad (en el caso de México) como un fenómeno cambiante, pero permanente, utilizando conceptos como “plurirreligiosidad” o “multirreligiosidad”. Parten de que el fenómeno religioso no desaparece, sino que continúa, por ejemplo, a través de procesos de conversión religiosa. En el contexto de América Latina, Frigerio (2018) critica el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión para lo cual extiende su comprensión de lo religioso hacia todo fenómeno cultural fuera de las instituciones religiosas; asimismo, el autor diluye el concepto de cultura a tal punto, que todo es cultura y la religiosidad se puede encontrar en cualquier fenómeno de la vida moderna y secular. Sin embargo, estos debates (aunque muy valiosos) no apuntan hacia una descolonización de las ciencias sociales o a proponer nuevas metodologías tomando en cuenta conocimientos “ligados a lo Divino”. Por otra parte, en Alemania, ya existe el discurso de “lo postsecular” —tema que sale de los límites de este artículo pero que sería importante explorar en un futuro trabajo de investigación, ya que reconoce los límites visibles del proceso de secularización al utilizar el prefijo “post”.

Adlbi Sibai y Marcos (entre otras y otros intelectuales y activistas),<sup>22</sup> quienes exponen una profundidad histórica y una actualidad que nos permiten poner a dialogar distintas geografías cuyo común denominador es la experiencia de la colonialidad. Y esto es, justamente, la finalidad de este artículo; el vislumbrar caminos para la investigación que puedan dirigirse hacia una transformación en la producción de conocimiento en torno a las espiritualidades, las tradiciones sagradas, las religiones y la cultura, que no reproduzcan la colonialidad epistémica.

## Reflexiones finales

Para finalizar voy a dar un ejemplo, retomando el punto de Adlbi Sibai acerca de que en el pensamiento islámico todo se concibe como interrelacionado. Como ya describí en el segundo apartado, Adlbi Sibai argumenta que no hay fragmentaciones en la “realidad” que concibe un pensamiento islámico, al contrario de la realidad que propone la Modernidad, que está compuesta de fragmentaciones. Por ello, la autora apunta a que los conocimientos producidos en ambos espacios son completamente distintos. Aquí me parece pertinente retomar el hecho de que, para que una persona sea musulmana tiene que creer firmemente en la siguiente frase (entre otras): “soy testigo de que no existe ninguna realidad fuera de la realidad divina”. Esta frase apunta hacia una relación con la “realidad” completamente distinta a la de un espacio moderno y secular en donde la experiencia de la realidad puede ser fragmentada en un espacio objetivo y racional de producción de conocimiento y espacios otros, ajenos a la objetividad y a

**22** Así como propuestas de otras feministas descoloniales de América Latina, el Caribe y Europa. Por ejemplo, la científica social y feminista descolonial Karina Ochoa, profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de la Ciudad de México. En la conferencia “Ontología política de la dominación. Una perspectiva desde los feminismos decoloniales. Primera Sesión”, Ochoa ahondó en el tema del poder y explicó la existencia de Dios como “la posibilidad de entendernos desde la totalidad” y la “unidad en la diversidad” como principio de conocimiento. Ochoa criticó “la dualidad” como aquello que impide que el ser humano pueda acceder a la unidad en la diversidad y, más allá, explicó “la muerte de Dios” de Nietzsche no como la muerte de Dios en sí, sino como “la muerte de la posibilidad de acceder a la totalidad”. Explicando que su conocimiento también se basa en conocimientos de la kabbala y, por lo tanto, su quehacer científico está permeado por ello —Ochoa dio pie a repensar el lugar de las espiritualidades, tradiciones sagradas o religiosidades en la producción de pensamiento crítico y conocimiento científico. Esta búsqueda de sentido lleva hacia una producción de conocimiento que permite pensar en un diálogo entre las espiritualidades indígenas (andinas, mesoamericanas), tradiciones sagradas kabalísticas y musulmanas y saberes científicos, entre otros. Una propuesta que contrarrestaría el proyecto moderno basado en la fragmentación de la vida y la realidad. Link de la conferencia “Ontología política de la dominación. Una perspectiva desde los feminismos decoloniales. Primera Sesión”, del 8 de agosto de 2017: <https://www.youtube.com/watch?v=KtsA1uFyh0> (Consultado, septiembre 5, 2017).

la razón. Reflexionando sobre este punto, desde mi ubicación en la antropología y las ciencias sociales, arrojo la siguiente interrogante: ¿Cómo podría una persona musulmana (o perteneciente a otra tradición sagrada o espiritualidad) salirse de un espacio sagrado para entrar y posicionarse en el espacio objetivo/secular de la ciencia moderna? ¿O “salir” de la forma en la que el antropólogo “sale al campo” para después regresar a ese espacio científico a analizar lo recolectado... y producir conocimiento alejado de la experiencia “otra”? Si tomamos en serio la perspectiva hacia una realidad no fragmentable, la respuesta es que esto no es posible; el islam (y me atrevería a decir que la mayoría de las tradiciones sagradas y espiritualidades, hoy día colonizadas), no concibe una fragmentación como sí lo concibe el método científico occidental. Tal vez es solo dentro de la ciencia moderna que el espacio/tiempo es fragmentable; y que únicamente desde aquí se puede pensar en un espacio objetivo, racional y secular. Una crítica de la ciencia moderna y de su producción epistémica debe considerar esta característica y limitación, su localización y espacialidad, para así cuestionar su “aplicabilidad universal” y así poder conocer, valorar y entrar en diálogo con espacios “otros” de conocimiento. Más allá, reconocer la espiritualidad dentro de la producción de saberes y, de ahí, generar un diálogo entre conocimientos que emanan de reflexiones situadas en distintas temporalidades, espacios y vínculos con “lo Divino”. ■

## Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal, 2016.
- Asad, Talal. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam*. John Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of islam*. Center for Contemporary Arab Studies. Occasional Papers Series. Georgetown University. Washington, D. C., 1986.
- Bell, Catherine M. «Myth or ritual: Questions of origin and essence.» En Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and dimensions*. Nueva York: Oxford University Press, 2009, 3-22.
- Bouteldja, Houria (2011), «Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad.» 2011 <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-IV-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html> Webpage (Consultado, febrero 7, 2018).
- Dussel, Enrique. «Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur.» En *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D.F.: Akal, 2015, 81-101.
- . «La nueva edad del mundo. La transmodernidad.» En *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D.F.: Akal, 2015, 257-294.

- . «Mediaciones anti-cartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad.» En Ramón Grosfoguel, José Romero Losacco (eds.), *Pensar decolonial*. Caracas: Ed. La Urbana, 2009, 13-73.
- Frigerio, Alejandro. «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica.» *Cultura y Representaciones Sociales*, año 12, núm. 24, 2018, 51-95.
- Garma Navarro, Carlos. «Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis.» *Cultura y Representaciones Sociales*, año 12, núm. 24, 2018, 97-130.
- . *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y La Ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. México: Plaza y Valdés 2004.
- Gebara, Ivone. «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista.» *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR 03)*. Madrid: Trotta, 2008, 107-136.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Grosfoguel, Ramón. «Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”; una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo.» *Tabula Rasa*, 24: 123-143, enero-junio. Bogotá, Colombia, 2016.
- . «Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad.» Entrevista realizada por Luis Martínez Andreade, *Revista Metapolítica*, 83 (17): 32-47, 2013.
- . «Transmodernity, border thinking and global coloniality. Decolonizing political economy and post-colonial studies.» *Eurozine*, 1-23 ([www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)), abril 7, 2008.
- Gutiérrez Martínez, Daniel. «Multirreligiosidad en la Ciudad de México.» *Economía, Sociedad y Territorio*, sept.-dic., 5(19): 617-657. El Colegio Mexiquense, A.C., 2005.
- . *Laicidad y multiculturalismo*. Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo” para entender y pensar la laicidad, 19. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2013.
- Jiménez Tovar, Soledad. «Los musulmanes sinófonos de Kazajistán y la micropolítica de las identidades “china” y “musulmana”.» *Ruta Antropológica*, 6, nov., 2017, 101-125.
- Koselleck, Reinhart (1979), «“Neuzeit”. Zur Semantik moderner Bewegungsbe-griffe.» *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1979, 300-321.
- Marcos, Sylvia. «Las mujeres indígenas cuestionan... y se cuestionan.» En *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 2017, 100-105.

- . «Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género.» En Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género. Enciclopedia iberoamericana de religiones (EIR 03)*. Madrid: Trotta, 2008, 235-270.
- Merali, Arzu. «La cooptación del feminismo islámico en el Euro-islam y la pérdida de la liberación.» *Tabula Rasa*, 21: 91-109, julio-diciembre. Bogotá, Colombia, 2014.
- Suárez, Hugo José. «Socioantropología de la religión en México. Historia y horizontes.» *Cultura y Representaciones Sociales*, año 12, núm. 24: 9-16, 2018.
- . *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: UNAM, 2015.
- Walsh, Catherine. «Interculturalidad crítica y educación intercultural.» En Viaña, Jorge; Tapia, Luis; Walsh, Catherine (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, 75-96.
- . (2005), «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad.» *Signo y pensamiento*, 24(46): 39-50, enero-junio. *Perspectivas y convergencias*, 2005.
- Zwischenraum Kollektiv (eds.). *Decolonize the City! Zur Kolonialität der Stadt. Gespräche – Aushandlungen – Perspektiven*. Munster: Unrast-Verlag, 2017.

## Conferencias

- Marcos, Sylvia. «Espiritualidad y feminismos descoloniales.» Conferencia magistral. 17 de enero de 2018, CEIICH, UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=sGAi1TBRCvs> (Consultado, enero 25, 2018).
- Ochoa, Karina. «Ontología política de la dominación. Una perspectiva desde los feminismos descoloniales.» Primera Sesión. 8 de agosto de 2017, *Escuela de formación política Carlos Ometochtzin*. <https://www.youtube.com/watch?v=KtsA1uFyeh0> (Consultado, septiembre 5, 2017).
- Dussel, Enrique. «El diálogo interreligioso.» Conferencia magistral. Junio 12, 2017. CEIICH, UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=zxwdDZj03Yc> (Consultado, septiembre 5, 2017).

## Entrevistas

- Entrevista a Sheija Amina Teslima de la Orden Nur Ashki al Yerrahi de México. Noviembre 3, 2017. Ciudad de México.

## Página Web

- <http://www.sufimexico.com/>