

# INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES  
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

diálogos decoloniales



# INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES  
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

diálogos decoloniales

## DIRECTORIO

**INTERdisciplina** | Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias  
en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México  
[www.interdisciplina.unam.mx](http://www.interdisciplina.unam.mx)

**Ricardo Lino Mansilla Corona**  
Editor

**Andrea Meza Torres**  
Editora invitada

**Alma Laura Moncada Marín**  
Asistente del editor

**María del Consuelo Yerena Capistrán**  
Coordinación editorial

**Concepción Alida Casale Núñez**  
Cuidado editorial

**Isauro Uribe Pineda**  
Formación / Gestión y operación de OJS

### CONSEJO EDITORIAL

**Germinal Cocho Gil** / Universidad Nacional Autónoma  
de México, México

**Pedro Luis Sotolongo Codina** / Academia de Ciencias  
de Cuba, Cuba

**Roger Strand** / Universitetet i Bergen, Noruega

**Nancy Scheper-Hughes** / University of California  
Berkeley, EUA

**Julie Thompson Klein** / Wayne State University,  
EUA

**Eloy Ayón-Beato** / CINVESTAV-IPN, México

**Héctor Zenil** / Universidad de Oxford, UK

**Ana María Corbacho Rodríguez** / Universidad  
de la República, Uruguay

**Bartolomé Luque Serrano** / Universidad Politécnica  
de Madrid, España

**José Nieto Villar** / Universidad de La Habana, Cuba

**Diego Frías** / Universidad Estatal de Bahía, Brasil  
**Hugo Melgar-Quinonez** / McGill University, Canadá

### COMITÉ CIENTÍFICO

**Darío Salinas Figueredo** / Universidad Iberoamericana,  
México

**Diego Frías** / Universidad Estatal de Bahía, Brasil

**Eloy Ayón-Beato** / CINVESTAV-IPN, México

**Pedro Eduardo Alvarado Rubio** / Hospital Adolfo López  
Mateos del ISSSTE, México

**Silvia Dutrénit Bielous** / Instituto José María Luis Mora,  
México

**Laura Páez Díaz de León** / Universidad Nacional Autónoma  
de México, México

**Francisco Colom González** / Consejo Superior de  
Investigaciones Científicas (CSIC), España

**Nialls Binns** / Universidad Complutense de Madrid, España

### Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

**Guadalupe Valencia García**  
Directora

**Ricardo Lino Mansilla Corona**  
Secretario Académico

**Carlos Hernández Alcántara**  
Secretario Técnico

**María Isabel García Rosas**  
Secretaría Administrativa

**María del Consuelo Yerena Capistrán**  
Jefa del Departamento de Publicaciones

### Universidad Nacional Autónoma de México

**Enrique Graue Wiechers**  
Rector

**Leonardo Lomelí Vanegas**  
Secretario General

**Leopoldo Silva Gutiérrez**  
Secretario Administrativo

**Mónica González Contró**  
Abogada General

**Alberto Vital Díaz**  
Coordinador de Humanidades

**INTERdisciplina**

*INTERdisciplina*, vol. 6, núm. 16, septiembre-diciembre 2018, es una publicación cuatrimestral electrónica, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México, a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Torre II de Humanidades 4º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México, <<http://www.interdisciplina.unam.mx>>, (rev. interd@unam.mx). Editor responsable: Ricardo Lino Mansilla Corona. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.04-2015-062512120000-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, ISSN 2448-5705. Responsable de la última actualización de este número: Isauro Uribe Pineda, Torre II de Humanidades 4º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Fecha de la última actualización: 31 de agosto de 2018. Servicios que indexan a *INTERdisciplina*: Clase y Latindex.



Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0  
Internacional

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores. Prohíbida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización por escrito de los editores responsables.

# INTERdisciplina

Volumen 6 | Número 16 | septiembre–diciembre 2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16>

## Contenido / Contents

■ Presentación . . . . .	5
<i>Presentation.</i> . . . .	6
■ Editorial . . . . .	7
<i>Editorial.</i> . . . .	11
Andrea Meza Torres	

### Dossier / Dossier

■ Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión . . . . .	15
<i>The margins of interreligious dialogues. Spirituality in the zone of non-being</i>	
Gabriela González Ortuño	
■ Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los <i>nuntajykíwi</i> (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz) . . . . .	31
<i>Naturalization of the concept “religion” and religious coloniality. The case of the nuntajykíwi (popolucas of the Sierra) of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)</i>	
Vittoria Aino	
■ Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino” . . . . .	61
<i>Interculturality and interreligiosity from a decolonial perspective: a dialogue between forms of knowledge linked to “the Divine”</i>	
Andrea Meza Torres	
■ Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel . . . . .	83
<i>An approach to Enrique Dussel’s project of Transmodernity</i>	
Abdiel Rodríguez Reyes	
■ Más allá del <i>Mundo Islámico</i> : reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. . . . .	105
<i>Beyond the Islamic World: A decolonial anthropological reflection towards an analysis of Islam in Mexico</i>	
Cynthia Hernández González	
■ Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México . . . . .	137
<i>Methodological observations. A decolonial approach towards an</i>	

*analysis of women and Islam in Mexico*

Ruth Jatziri García Linares

- El espacio, el tiempo y el racismo en las perspectivas decoloniales: apuntes para descolonizar los estudios sobre migración internacional . . . 167  
*Space, time and racism from a decolonial perspective: an outline to decolonize research on international migration*  
Erika Herrera Rosales
- El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos . . . . . 187  
*Critical intercultural dialogue as a way to decolonize the hegemonic rationality of human rights*  
Matías Pérez Volonterio
- *Mandinga é fundamento*. La sociogénesis intercultural e interreligiosa de la *Capoeira* . . . . . 207  
*Mandinga é fundamento. Capoeira's intercultural and interreligious sociogenesis*  
Erick Serna Luna

**Entrevista / Interview**

- Cultura, religión y diálogo – un encuentro con Sheija Amina Teslima al Jerrahi . . . . . 227  
*Culture, religion and dialogue – a rendez vous with Sheija Amina Teslima al Jerrahi*  
Andrea Meza Torres

**Comunicaciones Independientes / Independent Communications**

- Tiempo teofánico y hospitalario . . . . . 235  
*Teophanic and hospitable time*  
Reyna Carretero Rangel
- El alma y el cuerpo en las danzas sufíes y rarámuri desde la literatura comparada . . . . . 251  
*The soul and the body in Sufi and Raramuri dances seen from the perspective of comparative literature*  
Georgina Mejía Amador

**Reseñas / Book reviews**

- *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. . . . . 277  
María Haydeé García Bravo

**Colaboran en este número / Contributors . . . . . 283**

## Presentación

LOS ALBORES del siglo XVI sorprendieron a Europa desasiéndose de las ataduras medievales. Cincuenta años antes, el sultán Mohammed II había dado el puntillazo terminal al milenarismo imperio bizantino. De nada valieron en su momento los reiterados intentos (como el concilio de Ferrara–Florencia) de apuntalar la vetusta estructura. El 29 de mayo de 1453 se realizaba el primer rezo islámico en Santa Sofía.

Llegaba el Renacimiento con su vocación de regresar al modo de aprendizaje y conocimiento clásico, intentando estudiar y mejorar el mundo secular a través de ideas antiguas junto con nuevos acercamientos a la filosofía. Europa era un tálamo que cohibía la expansión y puesta en marcha de las nuevas ideas. Una desbordada avidez de búsqueda condujo al inicio de los viajes de exploración, marcando la génesis del primer proceso globalizador emprendido por nuestra civilización. Como consecuencia, una difusión ubicuamente forzada de los valores eurocéntricos atrapó regiones remotas de nuestro planeta bajo la vestidura de la dominación colonial. Este proceso de sujeción afectó todos los aspectos de la actividad vital de las comunidades oprimidas, en particular sus creencias religiosas. La “evangelización” devino en herramienta ideológica de los conquistadores. En particular, en América Latina adquirió estigmas francamente dantescos.

En épocas recientes (más precisamente, después de la Conferencia de Bandung en 1955) emergió el concepto de decolonialidad, que puede definirse como la visión de la modernidad que surgió con el Renacimiento en el contexto de una forma de teoría crítica aplicada a los estudios étnicos, que incluyen obviamente las manifestaciones religiosas y la espiritualidad.

Los trabajos que componen este número constituyen una amplia muestra de acercamientos al diálogo interreligioso desde una perspectiva de la decolonialidad. Buena parte de ellos se caracterizan por abordar el fenómeno de “lo Divino” en el contexto antes mencionado. Otros se enfocan en proponer nuevas formas de abordar la crítica de las construcciones espaciotemporales del poder. Su lectura se antoja imprescindible en la elaboración de una narrativa antagónica de la secularización y la imposición de un pensamiento occidental eurocentrado. ■

Ricardo Mansilla  
Editor

## Presentation

THE DAWN of the 16th century surprised Europe by detaching itself from medieval ties. Fifty years earlier, Sultan Mohammed II had given the final puncture to the millennial Byzantine Empire. The reiterated attempts (like the council of Ferrara–Florence) to prop up the old structure were worth nothing at the time. On May 29, 1453, the first Islamic prayer was performed in Hagia Sophia.

The Renaissance came with its vocation to return to the mode of learning and classical knowledge, trying to study and improve the secular world through old ideas along with new approaches to philosophy. Europe was a thalamus that inhibited the expansion and implementation of new ideas. An overflowing avidity of search led to the beginning of exploration trips, marking the genesis of the first globalizing process undertaken by our civilization. Consequently, a ubiquitously forced diffusion of Eurocentric values trapped remote regions of our planet under the guise of colonial domination. This process of subjection affected all aspects of the vital activity of the oppressed communities, particularly their religious beliefs. “Evangelization” became the ideological tool of the conquerors. In Latin America it acquired outright stigmas.

In recent times (more precisely, after the Bandung Conference in 1955) emerged the concept of decoloniality, which can be defined as the vision of modernity that emerged with the Renaissance in the context of a form of critical theory applied to ethnic studies, which obviously include religious manifestations and spirituality.

The works that make up this issue constitute a broad sample of approaches to interreligious dialogue from a perspective of decoloniality. Many of them are characterized by addressing the phenomenon of “the Divine” in the aforementioned context. Others focus on proposing new ways of approaching the critique of the spatiotemporal constructions of power. Its reading seems essential in the development of an antagonistic narrative of secularization and the imposition of a Eurocentric Western thought. ■

Ricardo Mansilla  
Editor

## Editorial

EL PRESENTE dossier es resultado del curso “El diálogo interreligioso e intercultural desde una perspectiva decolonial”, que tuvo lugar entre mayo y junio de 2017 en el CEIICH de la UNAM, y donde propuse abordar el “giro decolonial” en relación con el “diálogo intercultural” y, más allá, con el “diálogo interreligioso”. Este último punto sirvió como base para explorar diálogos más profundos, vinculados con el fenómeno religioso, las tradiciones sagradas y las espiritualidades, aspecto en el cual se puso énfasis, pues, a pesar de ser tan importante para la decolonialidad, el tema de “lo Divino” (en sus diferentes expresiones) ha sido poco abordado. Más aún, ha sido opacado dentro las ciencias sociales secularizadas —y no solo en México, sino en la mayoría de las universidades occidentalizadas de todo el mundo. Fue justamente este vacío referente al estudio de “lo Divino” y, más allá, su encarcelamiento dentro de un concepto de “cultura” que a su vez está asociado con el colonizado y el “otro” de la modernidad, lo que motivó a los autores del dossier a ahondar en aquello que el filósofo Enrique Dussel ha descrito como “las partes negadas y oprimidas por la modernidad”.

A partir de este contexto, la mayor parte de los ensayos de este dossier aborda la decolonialidad desde fenómenos vinculados con “lo Divino”, aquellos que no lo hacen tratan temas desde la decolonialidad y el diálogo intercultural crítico. Se trata de una perspectiva que propone nuevos interrogantes en cuanto a la producción de conocimiento y, además, apunta hacia un firme cuestionamiento de la ausencia del tema de lo “Divino” en las ciencias sociales —así como también de su estudio exclusivo a través del lente de “lo cultural” o de una conceptualización universalista sobre la “religión”. Asimismo, los ensayos reflexionan sobre la división disciplinaria en las ciencias sociales modernas. La reflexión que abren propone una serie de cuestionamientos en torno a la producción epistémica y al eurocentrismo en las ciencias sociales ya que, en conclusión, no puede haber un diálogo intercultural que niegue los vínculos sagrados de los diferentes participantes del mismo.

Los artículos se acercan a distintos temas desde el giro decolonial. En el primero, “Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión”, Gabriela González Ortuño abre un panorama de cuestionamientos desde espiritualidades “otras” y aborda el tema de las fronteras entre quienes pueden y quienes no pueden participar en diálogos interreligiosos. En el siguiente artículo, Vittoria

Aino explica el caso de los *nuntajykiwi* (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz), cuyas formas de espiritualidad son analizadas y deformadas a través de la naturalización del concepto “religión”, lo cual crea asimetrías en el campo de las relaciones interreligiosas comunitarias y de la legislación que regula el campo religioso en México. El tercer artículo, de mi autoría, cuestiona la producción epistémica y el impacto de unas ciencias sociales que aplican definiciones de corte universalista (eurocéntrico) a la realidad social; propone, más allá, una reflexión sobre un diálogo intercultural crítico entre las ciencias sociales modernas y conocimientos vinculados con “lo Divino”.

En este punto, en donde es indispensable ahondar más en el tema de la Transmodernidad del filósofo Enrique Dussel —la mayoría de los artículos dialogan de una u otra forma con esta perspectiva— la contribución de Abdiel Rodríguez Reyes, “Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel”, expone el contexto filosófico en el que aparece la Transmodernidad. Más allá, el autor explica en qué consisten la “modernidad” y su “exterioridad” según Dussel, para así explicar la propuesta política y transformadora de un “pluriverso transmoderno”. Habiendo expuesto lo anterior, este número de la revista **INTERdisciplina** presenta dos artículos dedicados al tema del islam en México. En “Más allá del *Mundo Islámico*. Reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México”, Cynthia Hernández González presenta una crítica hacia los estudios antropológicos sobre el *ser* musulmán en México. La autora propone una perspectiva crítica de la historia colonial y la colonialidad tanto de Latinoamérica como del mundo islámico. Esto, con el propósito de no reproducir una esencialización de los musulmanes proveniente del discurso monolítico de las ciencias sociales hegemónicas del Norte Global. Por su parte, en “Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México”, Ruth Jatziri García Linares analiza la forma en que la decolonialidad permite desarrollar una mirada crítica hacia los discursos hegemónicos que se erigen sobre el islam y la mujer musulmana. La autora parte del trabajo empírico realizado en el Centro Islámico del Norte en la ciudad de Monterrey, abordando así la comprensión de un islam universal que es, al mismo tiempo, un islam situado. Ambos artículos contribuyen a esbozar un posible diálogo Sur-Sur entre América Latina y el mundo musulmán que no tenga que pasar necesariamente por el filtro del eurocentrismo.

En la última parte, la perspectiva crítica expuesta en los artículos antes descritos se extiende hacia otras temáticas que son, asimismo, presa de discursos hegemónicos. Un ejemplo es el tema de la migración internacional. En su artículo “El espacio, el tiempo y el racismo en las perspectivas decoloniales: apuntes para descolonizar los estudios sobre migración internacional”, Erika Herrera Rosales expone la asimetría entre distintos espacios y temporalidades, la cual está

permeada por “la línea de color”. Aquí, la autora explica cómo el racismo estructura la movilidad internacional e invisibiliza las zonas racializadas, impidiendo así la creación de diálogos con dichas zonas. Se trata de espacios y temporalidades en contextos de movilidad global que han sido sistemáticamente anulados tanto por la historia colonial como por la colonialidad. Otra temática de gran importancia en este sentido es la de los derechos humanos. En su contribución “El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos”, Matías Pérez Volonterio analiza la posibilidad de destrabar la lógica de poder que presenta a la racionalidad eurocentrada como la única posible para legitimar los derechos humanos; así, el autor afirma la importancia de la participación activa de cosmovisiones y racionalidades fundadas en lógicas y sistemas de creencias “otros” como parte de este debate. Para finalizar, el artículo de Erik Serna Luna, “*Mandinga é fundamento. La sociogénesis intercultural e interreligiosa de la Capoeira*”, elabora una reflexión decolonial sobre la *Capoeira*, mostrando que este arte afrobrasileño es resultado de un proceso que se enraiza en la sociogénesis de la experiencia de la diáspora africana que fue esclavizada y violentamente trasladada a Brasil. El autor describe diversos conocimientos que emergieron a través de procesos interculturales e interreligiosos en el contexto de resistencia y autopreservación durante periodos de dominación colonial.

La propuesta general que se ofrece al lector no trata solamente de elaborar una crítica hacia construcciones espaciotemporales de poder, sino también de proponer nuevas formas de abordar dichos fenómenos y crear posibilidades de diálogos. Los ensayos articulan una perspectiva de investigación que toma seriamente la Transmodernidad de Dussel, en donde se busca un “diálogo con las partes negadas por la modernidad” —que incluye, necesariamente, a aquellas religiones, tradiciones sagradas y espiritualidades que son parte de pueblos, de su experiencia de ser, que han sido racializados, colonialmente “otreados” y sometidos. Dicho en otras palabras, no es desde la secularización y la imposición de un pensamiento occidental eurocentrado que pueda surgir un diálogo con aquello negado por la modernidad, sino más bien desde la afirmación de los pensamientos, conocimientos y prácticas que están ligados a la espiritualidad y a “lo Divino” y, por lo tanto, permeados por ella al articular las relaciones comunitarias, de género y de relación con la naturaleza. **ld**

Andrea Meza Torres  
Editora invitada



## Editorial

THE ESSAYS in this dossier are the result of the course “Interreligious and intercultural dialogue from a decolonial perspective”, which took place between May and June 2017 at the CEIICH in the UNAM. In this course, I proposed to link a decolonial theoretical perspective to the topic of “intercultural dialogue” and, beyond, to “interreligious dialogue”; anyhow, this last topic turned out to be the point of departure to explore more profound dialogues, linked not only to religious phenomena but to sacred traditions and spiritualities. During the course, emphasis was put on this last aspect due to the fact that the topic of “the Divine” (in its different expressions), although central to decoloniality, has been poorly studied. Moreover, it has been marginalized within secularized social sciences—and this not just in Mexico, but in most occidentalized universities throughout the globe. This vacuum towards the study of “the Divine”—and, beyond, its limitation through a concept of culture (which is, at the same time, associated to the colonized and to the “other” of modernity)—led the participants of this volume to research deeper than which philosopher Enrique Dussel has described as the “spaces denied and oppressed by modernity”.

Within this context, most of the essays in this volume take on decoloniality departing from phenomena linked to “the Divine”; those essays which do not relate to it, explain other topics departing from the lens of decolonial thought and critical intercultural dialogue. The dossier articulates a perspective which proposes new research questions toward the ways knowledge is produced. Further, it firmly questions the absence of the topic of “the Divine” in the social sciences as well as its study from the sole lens of “culture”—or its conceptualization from universalist approaches toward “religion”. At the same time, the essays open a reflection about the disciplinary division in modern social sciences. The essays put forward a series of questions around epistemic production and eurocentrism in the social sciences because there cannot exist an intercultural dialogue which denies the sacred link(s) the participants of these dialogues carry with them.

The essays address different topics from a decolonial perspective. In the opening essay, “The margins of interreligious dialogues. Spirituality in the zone of non-being”, Gabriela González Ortuño presents a research panorama from the perspective of those spiritualities located in the “zone of non-being” and

addresses the topic of the borders between those who can and those who cannot participate in interreligious dialogues. In the following essay, Vittoria Aino explains the case of the *nuntajiykiwi* (popolucas of the Sierra) of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz), arguing that their forms of spirituality are analyzed and deformed through the naturalization of the concept “religion”. The author describes a situation which creates asymmetries in the field of communitarian interreligious relations and, also, within the legislation which regulates the religious field in Mexico. The third essay, of my authorship, questions epistemic production and the impact of those social sciences which apply universalist and eurocentric definitions to social reality; moreover, it proposes an intercultural critical dialogue between modern social sciences and forms of knowledge linked to “the Divine”.

At this point, where Enrique Dussel’s concept of Transmodernity must be explored in depth (as the majority of the articles in the dossier dialogues with this perspective in one way or the other), Abdiel Rodríguez Reyes’s contribution “An approach to Enrique Dussel’s project of Transmodernity” explains the philosophical context in which the term Transmodernity appeared. Moreover, the author explains the terms “modernity” and “exteriority” in Dussel’s work, thus explaining the political project of a transformation in the sense of a “transmodern pluriverse”. Having engaged in this topic, the dossier continues with two essays about Islam in Mexico. In “Beyond the *Islamic World*: a decolonial anthropological reflection towards an analysis of islam in Mexico”, Cynthia Hernández González elaborates a critique toward anthropological scholarship on the topic of *being* Muslim in Mexico. The author proposes a critical perspective toward colonial history and coloniality in both Latin America and the Muslim World with the aim not to reproduce an esencialization of Muslims which is dominant in the monolithic discourse of hegemonic social sciences in the Global North. In the second essay on Islam, “Methodological observations. A decolonial approach towards an analysis of women and Islam in Mexico”, Ruth Jatziri García Linares analyzes the way in which decolonial thought can help to develop a critical view toward hegemonic discourses about Islam and Muslim women. The author describes her own fieldwork at the Northern Islamic Center (Centro Islámico del Norte) in the city of Monterrey, showing the understanding of a universal Islam which is, at the same time, a situated Islam. Both articles contribute to work on a possible South–South dialogue between Latin America and the Muslim World which must not be filtered by eurocentric thought.

In the last part, the critical perspective expressed in the previous articles extends to other topics which are also prey of hegemonic discourses. An example is the topic of international migration. In her article “Space, time and racism from a decolonial perspective: an outline to decolonize research on internation-

al migration”, Erika Herrera Rosales shows the asymmetry between different spaces and temporalities, which is determined by “the color line”. Here, the author explains how racism structures international mobility and annulates racialized zones, impeding thus the creation of dialogue situations with these zones. It is about spaces and temporalities which have been systematically invisibilized in contexts of global mobility, throughout colonial history and by coloniality. Further, another topic of interest and importance is human rights. In his article “Critical intercultural dialogue as a way to decolonize the hegemonic rationality of human rights”, Matías Pérez Volonterio analyzes the possibility of untangling the power logic which presents eurocentered rationality as the only one possible to legitimate human rights. In doing so, the author stresses the importance of active participation of those cosmovisions and rationalities, which are founded in “other” forms of logic and belief systems, in the debate about human rights. To end the dossier, Erik Serna Luna’s article “*Mandinga é fundamento. Capoeira’s intercultural and interreligious sociogenesis*” elaborates a decolonial reflection about *Capoeira*, showing that this afrobrasilian art is the result of a process which is rooted in the *sociogenesis* of the experience of the african diaspora which was enslaved and violently transported to Brasil. The author describes different forms of knowledge which emerged through intercultural and interreligious processes in the context of resistance and self-preservation during periods of colonial domination.

This dossier does not just aim to articulate a critique toward spatial-temporal constructions of power, but also to propose new ways to explore and explain such phenomena and create new possibilities for dialogue situations. The essays contained here articulate a research perspective which takes seriously Dussel’s concept of Transmodernity, thus exploring ways to envision dialogues with “those spaces denied and oppressed by modern civilization” —a process which takes into account, necessarily, those religions, sacred traditions and spiritualities which are an integral part of the existence of colonized, racialized and exploited communities. In other words: it is not from a secular perspective and the imposition of eurocentric, occidental thinking that a dialogue with that which has been denied and oppressed by modernity can emerge, but rather from the affirmation of ways of thinking, forms of knowledge and practices which are linked to spirituality and, therefore, permeated by it while articulating social and gender relations, as well as interactions with nature. ■

Andrea Meza Torres  
Guest Editor



Gabriela González Ortuño\*

## Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión

### The margins of interreligious dialogues. Spirituality in the zone of non-being

**Abstract** | This article seeks to review, in the first place, some of the philosophical positions around the concept of religion from contemporary Western political philosophy. Subsequently, it addresses the decolonial criticism and its limits against syncretic and non-colonial forms of spirituality and rituality. In general, this article seeks to show how the boundaries between those who have voice and those who do not have it an interreligious dialogue conform to the critique of the very idea of religion from the positions of Afro, Muslim and indigenous thinkers.

**Keywords** | religion, decoloniality, interreligious dialogue.

**Resumen** | En este artículo se busca revisar, en primer lugar, algunas de las posturas filosóficas en torno al concepto de religión desde la filosofía política contemporánea occidental. Posteriormente, se abordará la crítica decolonial y sus límites frente a las formas de espiritualidad y ritualidad sincréticas y no coloniales. En general, el presente artículo, busca mostrar cómo se conforman las fronteras entre quienes tienen voz y quienes no la tienen en un diálogo interreligioso a partir de la crítica a la idea misma de religión desde posiciones de pensadores y pensadoras afro, musulmanes e indígenas.

**Palabras clave** | religión, decolonialidad, diálogo interreligioso.

## Introducción

EL DIÁLOGO interreligioso nos insta a revisar, en primera instancia, qué es lo que se ha entendido hasta este momento con el concepto de religión, desde el punto de vista de la filosofía política. Esto, desde un abordaje decolonial, pues son

---

Recibido: 17 de octubre de 2017.

Aceptado: 19 de febrero de 2018.

\* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos UNAM. Profesora del 17 Instituto de Estudios Críticos. Licenciada en ciencias políticas, maestra en estudios latinoamericanos y doctora en estudios latinoamericanos; todos por la UNAM.

**Correo electrónico:** gaby.ggo@gmail.com

aquellos grupos de creyentes los que han conseguido afianzarse como instituciones políticas sólidas quienes se han agenciado la capacidad de determinar qué creencias son válidas en dicho diálogo. Es el caso de las religiones del libro, el judaísmo, el islam y los cristianismos, quienes desde una mirada bibliocéntrica o abrahámica, han dejado de lado las creencias consideradas paganas, que van desde las religiosidades locales en Europa pasando por las religiosidades africanas, latinoamericanas hasta las creencias sincréticas<sup>1</sup> como, por ejemplo, las afroamericanas. Cabe decir que, el concepto de religión se ha abordado desde diversas disciplinas entre las que destacan la antropología, la teología y la filosofía. Es desde la filosofía política desde donde privilegiaremos nuestro abordaje del tema.

La capacidad de nombrarse religión y de erigirse como quien puede decidir abrir el diálogo con otras, a quienes reconoce como iguales, al menos en interlocución, aunque sus posiciones políticas no confluyan, responde a un orden colonial. Es la mirada de las religiones del libro, occidentalizadas, en muchos casos y en diversas medidas, aquellos sujetos religiosos que tienen voz en los diálogos ecuménicos. Como ejemplo podemos decir que, desde *aciprensa*,<sup>2</sup> un portal de difusión de la iglesia católica, se puede dar cuenta hasta septiembre de 2017, de los diálogos que ha sostenido el Papa Francisco este año: cristianos ortodoxos, cristianos protestantes. Además, se reconoce en este Papa una diferencia importante con su antecesor Benedicto XVI, quien había sido muy claro en su distancia con el islam, al que asociaba con terrorismo. En cambio, Francisco ha buscado el diálogo con gobernantes de países de mayoría musulmana y con líderes islamistas.

Como podemos ver, dichos diálogos son los que configuran el afuera/adentro de un sistema con pretensión de totalidad: las religiones reconocidas desde su circuito tienen voz, algunas de forma subalterna como ocurre con el islam

**1** Con creencias sincréticas y sincretismo haré referencia a cómo se mantuvieron vivas ideas y prácticas referentes a las espiritualidades nativas de territorios colonizados. Una idea cercana es la que describe Bastian: “Con las conquistas ibéricas, aquellas manifestaciones sagradas, fruto de grandes civilizaciones, han sido sustituidas por el dios de un cristianismo que encubrió las hierofanías antiguas. Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Potentes Cristos rendtores y hermosas vírgenes protectoras poblaron este imaginario colonial, asegurando, por medio de un sincretismo barroco dinámico, una continuidad con el universo simbólico ancestral. Si los nombres de las divinidades cambiaron, los lugares sagrados perduraron. La geografía divina siguió inspirando a las masas para explicarles el sentido de la vida y de la muerte, del amor y del odio, de la paz y de la guerra”. (Bastian 2012).

**2** <https://www.aciprensa.com/noticias/etiquetas/dialogo-interreligioso> (Consultado, octubre 11, 2017).

pero que no le resta reconocimiento como religión. La espiritualidad se reconoce a algunos grupos, a pesar de que se lleve a cabo una colonización de ella, como veremos más adelante para el caso del islam, con lo que se conforma un sistema con sus marginaciones que, a su vez, mantiene otras formas de espiritualidad sin reconocimiento o, en el caso de existir tal, con un reconocimiento negativo, según Grosfoguel basado en Fanon, del no ser.

En este texto busco mostrar que, aunque en el diálogo ecuménico no todos los agentes son iguales y eso permite un ejercicio de poder dentro del circuito de las religiones del libro, también se deben reconocer como sujetos de diálogo aquellas creencias espirituales a las que se les ha negado voz, aún de forma subalterna, en los diálogos ecuménicos, al ser construidas como la parte negativa, negra,<sup>3</sup> relacionada con el mal y el pecado durante un proceso de colonización que se ha extendido a lo largo de la historia. Para esto, en la primera parte haré un recorrido general a la forma en la que algunos filósofos políticos abordan el tema de la religión; en la segunda parte pasaré por la crítica decolonial realizada por Ramón Grosfoguel y Sirin Adlbi para hablar, más adelante, de espiritualidades colonizadas.

## Religiones y bibliofilia occidentales

Los y las pensadoras políticas contemporáneas han asumido las dificultades de pensar “la religión” en relación con el orden existente, como en los casos de Judith Butler (2011) y Jacques Derrida (2017), por tomar un par de ejemplos. Debemos decir que Gianni Vattimo destaca en este rubro, pues ha realizado una labor importante en la discusión de lo religioso con diversos pensadores de distinto talante como el mismo Jacques Derrida o René Girard.<sup>4</sup> Vattimo ha reactivado

**3** Quise utilizar el adjetivo negra para hacer alusión a la forma en la que se vinculó el tono de piel con la idea de maldad: lo oscuro se asoció con la maldad, a la noche, a las brujas. Esto tiene una connotación histórica colonial en la que a las esclavas se les consideró hipersexualizadas, malvadas, brujas o hechiceras. Negra se utiliza de forma política en la actualidad por muchos grupos de activistas y pensadoras afrodescendientes, por ejemplo, Sueli Carneiro habla de ennegrecer el feminismo; Yuderlys Espinosa llamó a su primer libro *Escritos de una lesbiana oscura*, ambas como una forma de reapropiar términos que habían sido considerados negativos desde la mirada blanca o blanqueada; algo parecido ha sucedido con el término bruja entre grupos feministas o indios entre pueblos nativos de América latina.

**4** Entre los diálogos que podemos encontrar del filósofo italiano están: Vattimo y Derrida, *La religión*; Vattimo y Onfray, *¿Ateos o creyentes?: Conversaciones sobre ciencias, filosofías éticas y políticas*; Vattimo y Dotolo, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, y, Vattimo y Girard, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Vattimo también ha entablado un diálogo con Santiago Zabala aunque este versa sobre comunismo y hermenéutica.

vado los debates en torno a la forma en la que las religiones impactan en las estructuras modernas capitalistas liberales.

Aquí revisaremos lo que Butler y Derrida proponen para comprender el concepto de religión y su relación con lo político. La primera, apoyada en Hannah Arendt, aborda problemas de la religión y lo judío, lo que nos llevará a seguir sus ideas respecto a las religiones, el espacio público y la forma en la que se relacionan estas con los Estados modernos; el segundo, aborda la idea kantiana de religión en el borde de la razón y nos ayudará a reflexionar, en primera instancia, sobre los límites del concepto para pensar en formas otras de organizaciones de fe, aunque no abandona una mirada eurocéntrica.

Judith Butler reflexiona en torno a lo complicado que es hablar en singular del término religión y su relación con lo público en amplia escala. Esto desde el judaísmo, la judeidad (identidad judía) y el sionismo (Butler 2011).<sup>5</sup> Los temas abordados por Butler son parte determinante en los cuestionamientos de nuestra problematización: ¿cuáles son las religiones llamadas al diálogo (en el caso de Butler a lo público)? y, ¿cuál es el impacto de la religión en el espacio público cuando, a pesar del poder político que han detentado algunas religiones, se considera una cuestión privada?

Entendemos aquí que las religiones son agrupaciones institucionalizadas de creyentes que, a lo largo de la historia, han tenido influencia performativa en las sociedades en las que se crean, desarrollan o expanden. La creencia en alguna divinidad trae consigo diversos rituales que buscan mostrar la fe que se tiene. Esto repercute en la cotidianidad de quienes creen, aunque también tiene consecuencia, no solo en el ámbito privado sino también en la organización de otras formas que se instituyen en las diversas sociedades y en los ejercicios de poder de las mismas. Las autoridades religiosas, es decir, quienes advienen como los que saben en torno a una fe y se invisten de poder para guiar a otros creyentes también han ejercido poder político, es decir, capacidad de decisión en las cuestiones comunes. De ahí que Butler se cuestione acerca de la supuesta secularización de las sociedades modernas en las que, aunque se considera un triunfo, no ha evitado que, en nombre de un pueblo cuya característica principal es la identidad histórico-religiosa, como el judío, un Estado se adjudique una ocupación inhumana, como en el caso de Israel. A pesar de que el Estado de Israel se reconoce como secular, su construcción política apela a una identidad

**5** El judaísmo refiere a una forma identitaria relacionada con un ejercicio religioso judío, mientras la judeidad se refiere a los elementos culturales e identitarios en torno a los cuales se organizan quienes profesan la fe y quienes no, pero que tienen antecesores que lo hicieron. Por último, el sionismo es un movimiento judeopolítico que impulsó la creación del Estado de Israel en territorio palestino.

fincada en una creencia religiosa; el territorio elegido para asentarse, tiene una razón vinculada ligada con lo que su fe considera “Tierra santa”, una cuestión que convocó a millones de judíos a formar parte de él.

Aunque el ejemplo de Israel es un caso extremo y comprendo que la diversidad dentro de esa gran identificación religiosa es grande, esto nos da una muestra de la imposibilidad de pensar las religiones como cuestiones privadas o apolíticas, incluso, podemos agregar, la imposibilidad de pensar una “religión” de forma monolítica. Las divisiones internas y los desacuerdos en torno a la forma “correcta” de interpretación y ritualidad son parte de las grandes agrupaciones religiosas. El poder dentro de este tipo de instituciones no se conserva intocado para las jerarquías, pues constantemente surgen las disidencias. Un ejemplo histórico claro es el de Francisco de Asís, quien estuvo a punto de ser expulsado por su vida ascética, por su voto de pobreza considerado una fuerte crítica a los excesos de la jerarquía. Finalmente, Francisco pudo fundar una orden, aunque se encontró al margen de las grandes decisiones; el voto de pobreza no fue nunca un precepto trascendente para la jerarquía romana. De esta forma podemos observar que el ejercicio del poder no es más ético, entre muchas de las autoridades religiosas, que el de otras autoridades laicas.

Al surgir la división de lo público/privado erigida como el discurso de la modernidad hacia las principales formas religiosas, se oculta la capacidad que dichas formas de ejercicio de las espiritualidades operan en la vida cotidiana, en la organización comunitaria y en su impacto en el orden político. Mas aún, esta posición asegura que las principales religiones, las bibliocéntricas (abrahámicas), sean las que luchan por los espacios en la toma de decisiones o, al menos, en la capacidad de influencia política, esto al construirse como las que los Estados nación occidentales mantuvieron al margen. Una vez que la visión occidental del mundo se extiende hacia el continente americano, también se exportan parte de sus conflictos religiosos. Con la imposición del catolicismo y la implementación de la Inquisición vino el prejuicio contra los judíos y musulmanes, mientras las creencias nativas se consideran un engaño del demonio, por lo que, con la imposición del catolicismo y la forma de tratar las prácticas religiosas no abrahámicas, las creencias nativas solo se encajaron dentro de los esquemas de la visión de los conquistadores: brujería y herejía.

A pesar de un reconocimiento de lo complejo que es pensar “la religión”, existen actores que se identifican como las autoridades de las religiones abrahámicas que, además, hablan en nombre de la comunidad y enfrentan las disidencias. Dichas disidencias, asumen dos posturas: la disidencia desde dentro que disputa la hegemonía en su institución o; la escisión. Para retomar a Butler, ella coloca sobre la mesa la disputa de lo judío y la judeidad en torno al uso que hace de ellas el Estado de Israel que se asume como el detentor de la identidad

judía laica, aunque siempre en apelación a lo religioso. A Butler le interesa señalar los usos de lo público respecto al ámbito considerado privado; esto es de nuestro interés porque parece que esta estrategia apela al actuar de otros Estados nacionales como Irán e, incluso, Estados Unidos, en algunos momentos con mayor intensidad como durante la era de George W. Bush en donde se apelaba al cristianismo protestante.

Por su parte, Derrida al hablar de religión, hace referencia a Roma, al afirmar que “Aunque no estamos en Roma, estamos cerca de ella” (Derrida 2017) para decir que, aunque no podemos pensar en una religión de imperio, el término mismo nos hace pensar en la religión de imperio. En este texto en el que habla de religión se lamenta de que en el diálogo llevado a cabo en ese momento para hablar de religión, no se encuentre ningún musulmán. El islam aparece, como veremos, como el ausente evidente del diálogo interreligioso, aunque habla de otros “cultos” y de la ausencia de mujeres.<sup>6</sup> Este filósofo habla del concepto de religión y de lo teológico político como una construcción europea, junto a otros conceptos como democracia, aunque mueve su discurso hacia una idea no laica ni atea, la idea de Dios, y vuelve la mirada al interés que genera, entre los pensadores que se asumen como no religiosos, la cuestión de la religión, en específico, la judeocristiana como base cultural y política de Occidente.

Para el pensador argelino de origen francés, la construcción de la idea de religión estará anclada a lo occidental europeo pues, “a diferencia de otras estructuras que se estaría tentado de llamar por una dudosa analogía “religiones”, las revelaciones testamentaria y coránica son inseparables de una historicidad de la revelación misma. El horizonte mesiánico o escatológico delimita dicha historicidad, cierto, pero solo por haberla abierto previamente” (Derrida 2017). Es decir, el concepto de religión aplica a algunas visiones de mundo y su relación con la divinidad construidas históricamente y con características determinadas que serán las que configuren los imaginarios modernos en torno a lo divino y, aún más, sigue la línea de otros pensadores como Walter Benjamin y Giorgio Agamben al explicar cómo el ideario religioso cristiano ha sido desplazado hacia las estructuras económicas (el capitalismo y el fetichismo del dinero) y políticas (el liberalismo y la funciones del Estado) del orden actual, respectivamente.

Con todo esto, me gustaría quedarme con un par de ideas del pensador argelino, la primera es que hablar de religión (en singular) implica hablar del mundo. Esto es, se quita el sentido de divinidad a aquello que “es” y se trae al terre-

<sup>6</sup> El Papa Francisco resulta una excepción, incluso frente a su antecesor ya que ha incluido en el diálogo ecuménico a musulmanes, aunque en el último año se ha enfocado a los luteranos y a los cristianos ortodoxos.

no de las necesidades humanas, con toda la carga política que ello implica. Pensar y ejercer la religión, darle forma e institución implica ordenar lo humano, estratificarlo; esto no es mandato divino, aunque se busque que esto parezca como tal frente a la comunidad de fe. La segunda idea que menciona Derrida y que es de mi interés es que el judaísmo y el islam se encontraron fuera de la cristiandad grecorromana.<sup>7</sup> Esta última conjetura puede encontrar ejemplos históricos muy claros como la persecución de los fieles a ambas religiones como herejes durante el proceso de Inquisición, por citar uno de los más claros.

Como hemos visto, en la postura de Butler, el Estado de Israel muestra la capacidad de un Estado de asumirse como el estandarte de la judeidad, aunque muchas y muchos no se encuentren de acuerdo con la ocupación a Palestina. Esto nos habla de la forma en la que lo judío ha encontrado un lugar de peso en el orden económico político mundial. Lo mismo ocurre en el caso del islam, ya que, aunque algunos países árabes se identifican con el islam y sus élites se asumen como musulmanes, la imagen global que se ha construido en torno a dicha religión está cargada de prejuicios. De esta manera, se construye a través de representaciones generales y prejuiciosas una merma en el prestigio político de las comunidades musulmanas, lo que coloca a estas en una posición de desventaja respecto a las otras dos religiones del libro. Estos movimientos, relativos a la política internacional y los intereses políticos y económicos de grupos de poder y dirigentes de Estados nacionales, crean un circuito de religiones, en donde se juega a las dominantes a partir de una subalternización del islam, aunque, como veremos más adelante con mayor detalle, hay creencias acalladas. En el siguiente apartado analizaremos la postura decolonial al respecto del circuito de religiones reconocidas.

## Creencias al margen

Es preciso ahora hablar del lugar de enunciación de las reflexiones y críticas que hemos revisado hasta ahora. Tanto la visión de Butler, como la de Derrida, se ubican en un contexto occidental que realiza su crítica y desarrolla su pensamiento a través de la perspectiva de lo que consideran religiones, es decir, de dos grandes instituciones de creyentes, el cristianismo y el judaísmo que, sin restar importancia a su papel cultural en el mundo, son tratadas como religiones universales. Aunque el argelino hace alusión a las mujeres y a otros cultos, no les otorga una voz, ni siquiera es capaz de nombrar a alguna. Con esto no

<sup>7</sup> La cristiandad se reconoce como el proceso histórico en el que el cristianismo se tornó religión de imperio. Al respecto puede verse *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel (varias ediciones).

quiero decir que se piense que todo el mundo ejerce alguna de las religiones citadas, sin embargo, sí suponen que el contenido cultural de las mismas es universal. Esto es un movimiento común en toda filosofía occidental: a partir de una experiencia individual se enarbola una explicación que se pretende universal. Esto ha sido criticado por pensadoras y pensadores no occidentales, incluidos teólogas afro como Maricel Mena o teólogas queer como Elizabeth Stuart y Marcella Althaus-Reid.

Desde la decolonialidad, Ramón Grosfoguel destaca en su crítica al cristianocentrismo occidental y afirma que este conforma parte del entramado de opresión del capitalismo eurocéntrico que compone la matriz que utiliza para explicar las formas de dominación (Grosfoguel 2011). Este autor decolonial hace una defensa a la forma en la que se ha construido la visión del islam en occidente y el lugar que se le otorgó históricamente en el orden moderno liberal (Grosfoguel 2014), de la misma forma que ha buscado visibilizar el importante papel de las mujeres en las culturas musulmanas (Grosfoguel 2016). A lo hecho por Ramón Grosfoguel debemos señalar que, en ocasiones, la forma en la que habla de cristianocentrismo y cristianismo lo hace aparecer como un ente monolítico que no permite observar las experiencias locales y el papel de las organizaciones cristianas en los movimientos populares en la región. Aunque el autor hace referencia a la cristiandad y al cristianismo occidental liberal, me parece que es necesario enunciar que existen cristianismos sincréticos y no toda organización cristiana detenta poder en las estructuras políticas, sobre todo para pensar los procesos decoloniales en América latina y la relación de la teología con la filosofía de la liberación.<sup>8</sup> Estas formas de organización popular y política alrededor de iglesias cristianas pueden ser también ubicadas entre lo que se denomina el Sur del Norte, es decir, las comunidades racializadas, precarizadas y generizadas en los países considerados erróneamente como “desarrollados”. Tenemos como un buen ejemplo a las iglesias negras cristianas que participaron como puntos de reunión y organización en Ferguson; los disturbios del *Café Compton's*, antecedente de los disturbios de *Stonewall*, referente simbólico de las luchas de las disidencias sexuales, tuvieron una organización previa en torno a la *Gilde Memorial Church*, una iglesia progresista que trabajaba con travestis y transexuales (Distribuidora peligrosidad social 2014). Podríamos hablar también del papel de iglesias comunitarias a favor de los derechos de disidentes sexuales o las diversas ramas de la teología de la liberación que critican fuertemente al sistema capitalista blanco eurocéntrico patriarcal.

**8** El único texto que he podido ubicar en donde Grosfoguel habla de teología de la liberación y de otras formas de ser cristiano respecto al cristianocentrismo que critica es una entrevista en donde Luis Martínez Andrade le pregunta expresamente acerca de la teología de la liberación (Grosfoguel, Entrevista a Ramón Grosfoguel 2013).

Se podría argumentar que los cristianismos, aún sin poder político, se encargan de la reproducción del orden colonial, sin embargo, esto también podría cuestionarse al pensar en la forma en la que se han imbricado las luchas antisistema con las creencias religiosas cristianas como en los casos de las diversas teologías de liberación en América latina. Enrique Dussel ha expuesto cuestionamientos parecidos a Grosfoguel<sup>9</sup> quien, finalmente, habla desde su posición de enunciación más cercana a los movimientos decoloniales dentro de los contextos europeos y estadounidenses que de los latinoamericanos, por lo que sus argumentos se centran de forma más potente hacia la crítica a la islamofobia y sus implicaciones neocoloniales. Aunque me parece pertinente agregar que, al buscar dar visibilidad a las diferentes formas de ser en distintos cristianismos, no busco hacer una apología del cristianismo o del catolicismo en el continente americano,<sup>10</sup> sino señalar el cuidado que se debe tener al hacer generalizaciones que hacen tabula rasa de la diversidad de experiencias y transformaciones que se dan a partir de imposiciones que, en un principio fueron coloniales, ya que esto negaría la posibilidad de quienes creen ser sujetos de decisión, de elección y de reapropiación.

No es posible hacer esto con el cristianismo, de la misma forma que tampoco se puede hacer con el judaísmo o el islam, como aparece en la posición de Grosfoguel que es seguida por la filósofa de origen sirio Sirin Adlbi Sibai (2016), quien tiene un conocimiento mayor de la forma en la que se conforman las distintas culturas y posiciones musulmanas que el primero, con lo que plantea de manera más precisa las formas en las que las ideas coloniales han llevado a cabo un proceso de occidentalización del islam. La autora también nos muestra la forma en la que las ideas occidentales como el feminismo blanco burgués ha anulado la capacidad de las mujeres musulmanas que deciden portar velo a hacerlo y, se niegan a escuchar sus razones a través de un proceso que denomina de *colonialidad espiritual*.

A través del proceso de colonialidad espiritual se habría espoliado la riqueza cultural del islam para construir pautas hegemónicas patriarcales y capitalistas, en especial las de las mujeres que en algunas de las variantes culturales del islam son portadoras de un gran prestigio intelectual y social. Cabe decir, antes de continuar que, en el siglo XX, Gloria Anzaldúa también hablaba de la colonización de la espiritualidad, con lo que hacía una crítica a las religiones institu-

**9** Esto ocurrió durante la presentación de un libro de Santiago Castro-Gómez en la Torre II de Humanidades de la UNAM en 2016.

**10** Es importante señalar que las teólogas feministas de liberación han cuestionado que dentro de la teología de la liberación se mantienen posiciones patriarcales. Al respecto, Elina Vuola cuestiona la incapacidad de los teólogos de la liberación de primera generación de ver los problemas de las mujeres pobres y de carecer de una ética sexual (Vuola 2000a y 2000b).

cionalizadas al defender una espiritualidad chicana plagada de elementos populares con los que se identificaban los y las chicanas como dioses y diosas aztecas, la virgen de Guadalupe, entre otros; a la vez que se desmarcaba de las autoridades eclesiales patriarcales. Ambas autoras coinciden en la idea de que las iglesias cristianas llevan a cabo un proceso de colonización constante, aunque será Sirin Adlbi quien realice una crítica más profunda a la idea de religión.

Para nuestra autora, la idea de religión es una construcción occidental, de talante colonizador en la que se busca inscribir otras formas de espiritualidad que no encajan en la visión de quienes buscan dominar el mundo. Sigue a Abdelmumin Aya para afirmar que, “el concepto de *religión* es absolutamente extraño y ajeno al islam, pues de ningún modo puede ser este la traducción de la palabra árabe *din* como es referido en el Corán, y que da nombre a *un orden de valores*.” (Adlbi 2016, 100) Esto implica que *din* no puede traducirse como religión ya que esto apunta más a pautas de vida que a la construcción de una institución como son las religiones judeocristianas. Sin embargo, al ser una creencia que se desarrolló históricamente a la par y en los mismos territorios, las religiones que alcanzaron a ejercer una política hegemónica asumieron al islam como tal, aunque constantemente en pugna y con un trato, sobre todo desde el advenimiento de la Modernidad, como religión menoscabada. De ahí la crítica de Adlbi al mostrar cómo los pensadores musulmanes, al adoptar las pautas de cientificidad y filosofía occidentales, ingresaron a sus lógicas para validarse, con lo que ingresaron a lo que ella llama la *cárcel epistemológica existencial*.

Es probable que, a partir del debilitamiento de los preceptos históricos del islam y el fortalecimiento de las lógicas occidentales, el proceso de subalternización de sus fieles haya sido menos resistente a los embates de las lógicas neocoloniales. Sin duda, Samuel Huntington es la figura representativa de la forma en la que occidente comenzó a tejer las lógicas de colonialidad sobre el islam al plantear los enfrentamientos de guerra en términos religiosos y culturales. Debemos también recordar que, a pesar de posturas como la de Sirin Adlbi, el islam se considera dentro de los circuitos de reconocimiento como religión en los diálogos ecuménicos, aunque algunos países con mayoría musulmana se encuentren en guerra y resistencia a la islamofobia construida desde lógicas neocoloniales, como el caso de Siria. Esto implica que se ha convertido a la islamofobia, como bien señala Grosfoguel, en una herramienta para someter pueblos y conquistar territorios, lo que coloca al islam como una religiosidad a la altura del cristianismo y judaísmo, aunque construida como enemigo a vencer. A continuación, queremos revisar las espiritualidades que no fueron reconocidas como religiones y, por tanto, ni siquiera alcanzaron a tener voz o rostro, no fueron representadas como enemigos sino como errores que debían ser eliminados, que no tuvieron la capacidad organizativa ni guerrera para resistir los embates colonia-

les y que, sin embargo, desarrollaron estrategias en un nivel de micro resistencia para poder pervivir.

## **Las no religiones, la voz que no se escucha**

Me gustaría seguir con el argumento de Adlbi en torno al concepto de religión como postura de colonialidad, pues nos permite pensar, desde otras perspectivas y geografías, que las formas de espiritualidad precoloniales en Latinoamérica y en África fueron brutalmente acalladas a través de un proceso de colonialidad espiritual a las que no se les reconoció dicho estatus. Estas no tuvieron la oportunidad de rescatar sus nombres o a sus dioses, no alcanzaron el estatus de religión porque fueron arrojadas a la hoguera de la herejía cuando la Iglesia católica alcanzó su cenit de poder en la historia. Las espiritualidades de las regiones colonizadas no son consideradas en los diálogos interreligiosos, simplemente porque ni siquiera alcanzan el rango de religión. Aunque han existido intentos de incluir a algunas formas de espiritualidad africana o sincrética como los diálogos ecuménicos organizados por el Departamento de Estudios Ecuménicos de Costa Rica, esto es aún poco común y se hace desde las posiciones más progresistas del cristianismo. El ecumenismo se conforma en torno a las religiones abrahámicas en sus diversas ramas, mientras otras creencias son consideradas minoritarias, incluso algunas como el hinduismo o el budismo tienen una voz menos potente, su poder político es menor.

Esta sería la postura de pensadores en el continente africano. A partir de una crítica a la forma en la que se asume a los dioses africanos, Taban Loliyong nos advierte que, aunque a las formas de espiritualidad africanas sean llamadas religiones tradicionales africanas, como propuso Kofi Asare Opoku, para buscar tener el mismo estatus que las religiones occidentales, esto va en contra de la historia misma de dichas espiritualidades. A esto podríamos agregar que se oculta el proceso histórico a través del cual los dioses africanos e indígenas latinoamericanos y caribeños fueron contruidos como la contraparte del Dios blanco, como lo negro ligado al mal, al cuerpo y a la lujuria, con lo que también se condenaba a sus fieles, por lo que su bienestar espiritual solo se aseguraría a través de un proceso de adoctrinamiento dentro de lo considerado religión. En el caso de la región del Caribe, por ejemplo, la apertura al judaísmo, al cristianismo protestante y al islam fue mayor que dentro de América continental, sin embargo, las espiritualidades de origen africano fueron practicadas en la clandestinidad, no encajaban en el esquema de religión, en donde incluso, el hinduismo o el budismo tienen un lugar.

A través de un proceso de abyección sobre los dioses africanos, por un lado, con la persecución de las creencias ancestrales en las diásporas esclavistas; y,

por el otro, por la identificación de deidades locales con el Dios cristiano en territorio africano, se desplegaron las estrategias para desplazar las creencias ancestrales hacia las religiones occidentales en tanto “que todos los africanos crean en un “dios” que al darle atributos del Dios padre de los cristianos —pero no los del “hijo” ni los del “espíritu”— podría acabar con las diferencias entre Ngai y Jehovah, haciéndolos intercambiables, aseguraría a los cristianos. Pero creo que, de este modo, un dios resulta devaluado y el otro sufre un cambio abismal.” (Loliyong 1991, 498) Este desplazamiento ocurrió en las regiones colonizadas, con lo que se implantaron sus lógicas y prácticas.

Los procesos de colonización espiritual en América Latina y África acallaron otras formas de espiritualidad no abrahámicas con dispositivos que habían sido utilizados en Europa central contra las creencias consideradas herejías. Arthur Evans (2017) muestra cómo la categoría de herejía y paganismo fue implementada contra las religiosidades ligadas a la Diosa Madre y al Dios cornudo; las creyentes en la primera fueron acusadas de brujas,<sup>11</sup> mientras que los creyentes en el segundo, de sodomía. Ambos se erigieron como dispositivo de poder que ordenaba a las sociedades europeas en un cristianismo que normalizaba instituciones patriarcales. Estos dispositivos fueron traídos durante la invasión de América latina, de tal forma que los sacerdotes travestidos de algunas culturas nativas fueron perseguidos y tachados de sodomitas, de la misma forma que las mujeres con conocimientos curativos o con papeles religiosos fueron juzgadas como brujas (Horswell 2013). Estos dispositivos comprobaron su eficacia, aunque no de forma absoluta, porque muchas espiritualidades continuaron su reproducción de forma clandestina, mientras otras lo aseguraron con procesos sincréticos.

Las creencias de los pueblos colonizados fueron acalladas, ni siquiera en su persecución fueron adoptados sus nombres. La puesta en duda de la humanidad, tanto de nativos americanos, como de esclavos africanos, permitió que sus espiritualidades fueran impensadas como religiones. Estas creencias encontraron estrategias para sobrevivir como las narradas por Irene Silverblatt (1990) en la región de los Andes, en donde las mujeres subieron a las montañas para resguardarse y resguardar los símbolos de sus creencias. De tal forma que las espiritualidades de quienes fueron vencidos en las invasiones coloniales no han tenido, hasta hoy, el reconocimiento ni de otras instituciones espirituales, ni de los miembros de sus sociedades con credos distintos o ateos. Quienes se han enfocado a su estudio y difusión han sido, por lo general, los antropólogos, aunque esto no asegura que sean revaloradas o politizadas.

**11** Silvia Federicci (2004) muestra que este proceso de persecución de creencias y saberes femeninos fue acompañado de un proceso de espoliación del trabajo, los bienes, los salarios y el prestigio de las mujeres

Desde la teología de la liberación feminista, debemos tener presentes a mujeres que han cuestionado los estamentos de los cristianismos a los que pertenecen y se han acercado a las comunidades marginadas, como el emblemático caso de Ivone Gebara (2012). De la misma forma, en México Sylvia Marcos y Elsa Tamez (Tamez y Aquino 1998 y 2012) han puesto énfasis en la forma en la que la lucha de los pueblos indígenas ha ido de la mano de sus formas de espiritualidad, no consideradas religiones.

Tanto las espiritualidades americanas nativas, como las africanas han conseguido mantener vivos los rescoldos de las creencias y lógicas que sostenían su cosmovisión, aunque no hayan sido tomadas en cuenta dentro de los discursos interreligiosos, en donde se debería cuestionar, no solo la ausencia o lugar subalterno de una de las religiones abrahámicas —el islam—, sino la no incorporación de otras formas de pensar y vivir la relación con lo divino. A principios de siglo XX estas espiritualidades cobraron fuerza con los movimientos panafricanos. Aunque esto no les permitió tener un lugar dentro de los diálogos ecuménicos organizados por las grandes religiones, lo que nos habla de la forma en la que son vistas: como espiritualidades menores a las que no se debe escuchar, que entran en las categorías que se han construido para desacreditarlas y perseguirlas: paganismo, herejía, supersticiones, brujería. Las construcciones de la divinidad desde otras geografías y lógicas no son del interés de los dirigentes de las religiones del libro.

Lo antes expuesto nos muestra un proceso de colonización espiritual (Adlbi 2016) mucho más agresivo que el acaecido con el islam. Con esto no se justifica la forma en la que se ha llevado a cabo la subalternización y la construcción de prejuicios contra las culturas musulmanas, solo se busca llamar la atención sobre diferentes procesos de exclusión: el ocurrido contra las espiritualidades ancestrales de los pueblos colonizados consiguieron que estas no alcanzaran siquiera el estatus de religión, en un proceso en donde tanto pueblos africanos como prehispánicos fueron considerados semi-humanos o bestias. Por otra parte, el proceso de colonización del islam fue “encarcelado” —para continuar con la idea de Adlbi— en el cajón de religión para ser colonizado mediante un proceso epistémico que, a partir del siglo XX, ha adoptado formas agresivas de representación de quienes ejercen la fe islámica; a la vez que a las espiritualidades africanas y nativas americanas se les considera supersticiones.

Con esto quisiera apuntar a las estrategias adoptadas por las instituciones religiosas hegemónicas que tienen representación política y validación en el sistema moderno capitalista que, a su vez, deciden qué creencias son válidas en los diálogos ecuménicos y otorgan la categoría de religión. Esto, a través de diversas estrategias de colonización espiritual. De la misma forma, queremos señalar que, a la par de dichos procesos, las resistencias se presentan constante-

mente, incluso dentro de las mismas religiones abrahámicas, como hemos visto; mientras que las espiritualidades ancestrales han encontrado formas de sobrevivir a través de estrategias de ocultamiento y sincretismo que han sido visibles en procesos de resistencia política, como en los movimientos populares aymaras en Bolivia, en donde los yatiris o líderes de espiritualidad tienen un papel muy importante.

## Consideraciones finales

La operación de poder–creencia tiene múltiples dimensiones y este trabajo es un planteamiento general al despliegue de estrategias que se han utilizado para acallar las religiones que se han periferizado en distintos niveles. Esto también nos muestra que la secularización no ha conseguido más que velar la potencia política del ejercicio y organización de la fe, cuestión considerada en el esquema moderno como algo privado. Sin duda, el tema tiene muchas complejidades y aquí lo planteamos de manera muy general. Sin embargo, resulta necesario cuestionar, cada vez más, los factores políticos alrededor de aquello que se quiere mantener como cuestiones personales o subjetivas ya que estas se encuentran ligadas con la producción y reproducción de estructuras de poder.

La formación de un circuito de lo considerado religión resulta un dispositivo para colonizar creencias. Este circuito conformará subjetividades a través de prácticas religadoras consideradas “adecuadas” al orden moderno entre las personas que profesan una fe a pesar de la supuesta laicidad detrás de los Estados nacionales modernos. Los principales diálogos ecuménicos o interreligiosos siguen este esquema: el diálogo se abre a lo que en occidente se reconoce como religión. Vale decir que, aunque las instituciones eclesiales perdieron capacidad de influencia bajo la laicidad estatal moderna, esta no desapareció, de tal manera que aún pueden ser consideradas estructuras de poder e influencia tanto dentro de los Estados nacionales como entre ellos.

Hacia el interior de los Estados nacionales llevaron a cabo un proceso de colonización interna al arrasar con los credos locales, con los dioses y diosas y las prácticas religadoras en torno a ellas; las espiritualidades otras fueron tachadas de supersticiones al ser transmitidas y sistematizadas de forma oral, no en torno a las formas de conocimiento teológico del circuito de las grandes religiones. Hacia afuera o, para decirlo mejor, entre los Estados nacionales se ha usado para justificar la construcción de enemigos políticos.

De esta forma, los análisis de filósofos occidentales que reconocen a las religiones abrahámicas como elementos de lo cultural y a la potencia de la creencia como desplazada hacia el capital o el Estado, los filósofos decoloniales que los ubican como elemento colonizador, así como los movimientos de religio-

dad popular que se inscriben dentro de movimientos sociales, nos muestran que el elemento subjetivo constituido como identidad a través de la fe mantiene un peso que debe ser revalorado al momento de analizar lo político. Sobre todo, me parece que al tener presente que las instituciones de creyentes que se consideran religiones forman parte de un circuito en el que se constituyen jerarquías, podemos echar un vistazo a lo que se encuentra afuera para comprender mejor las prácticas coloniales y neocoloniales; el afuera es lo que marca lo que no se considera digno de consideración porque, desde las lógicas coloniales, debe ser exterminado.

Una de las preguntas que queda pendiente en este tema es el papel de las espiritualidades que están fuera de los diálogos interreligiosos y el diálogo entre las mismas como elementos de descolonización. Existen algunos intentos, aún en ciernes, para pensarlas como herramienta en el proceso de cuestionamiento a las pautas hegemónicas del sistema moderno liberal capitalista patriarcal actual. Es posible, por ejemplo, encontrar un discurso anticolonial y antipatriarcal dentro de los desarrollos teológicos posteriores a la primera generación de la teología de la liberación latinoamericana, como el caso de las teologías feministas afro y queer, sin embargo, estas se mantienen dentro del circuito de las religiones del libro. Por otro lado, hay algunas prácticas que buscan una reconexión con las ritualidades paganas que no han alcanzado a desarrollar una propuesta política. Es probable que las religiones sincréticas ubicadas en su mayoría en el Caribe sean las más avanzadas en su diálogo y organización, sin embargo, aún no son muy visibles en su actuar político decolonial, aunque no podemos olvidar que la región sí tiene un antecedente de espiritualidad anticolonial en el marco de la cultura rastafari, vinculada con el movimiento panafricano. El gran cuestionamiento al respecto tendría que ver con la capacidad de repotencialización y politización de dichas creencias, así como su relación con las religiones abrahámicas, como una apuesta que dirigiría hacia un diálogo interreligioso realmente ecuménico, con las consecuencias políticas que esto traería. ■

## Referencias

- Adlbi, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal México, 2016.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Butler, Judith. «¿El judaísmo es sionismo?» En Jürgen Habermas, Charles Taylor y Judith Butler, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011, 69-86.

- Derrida, Jacques. «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón.» *Derrida en castellano*. 8 de agosto de 2017.  
[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm).
- Distribuidora peligrosidad social. *Sreet Travestite Action Revolutionaries. Super-vivencia, revuelta y lucha queer antagonista*. Madrid: Peligrosidad Social, 2014.
- Evans, Arthur. *Brujería y contracultura gay*. México: Pensaré Cartoneras, 2017.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Gebara, Ivone. *Ivone Gebara, teóloga y feminista*. H. J. Suárez, entrevistador, noviembre de 2017.
- . *Ivone Gebara, brasileña, monja y feminista*. M. Carbajal, entrevistador, 8 de agosto de 2012.
- Grosfoguel, Ramón. «Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos.» En Ramón Grosfoguel (comp.), *Feminismos islámicos*, Caracas: El perro y la rana, 2016, 9-38.
- . *Entrevista a Ramón Grosfoguel*, entrevista de Luis Martínez Andrade, octubre-diciembre de 2013.
- . «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos.» *CIDOB*, 2011.
- . «Las múltiples caras de la islamofobia.» *De Raíz Diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, 2014: 83-114.
- Horswell, Michael. *La “descolonización” del sodomita en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- Loliyong, Taban. «Problemas y temas en el estudio de la religión tradicional africana: una representación crítica de West African Traditional Religions deofi Asare Opou.» *Estudios de Asia y África*, 1991: 496-514.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.
- Tamez, Elsa. «Hermeneútica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva.» En S. Marcos, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Madrid: Trotta, 2012, 43-67.
- y Aquino, María del Pilar. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vuola, Elina. «El derecho a la vida y el sujeto femenino.» *PASOS*, 2000a: 2-17.
- . *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA, 2000b.

Vittoria Aino\*

## Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los *nuntajiykiwi* (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)

### Naturalization of the concept “religion” and religious coloniality. The case of the *nuntajiykiwi* (popolucas of the Sierra) of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)

**Abstract** | The religious systems of the indigenous peoples of Mexico have undergone dynamics of invalidation, disqualification and religious coloniality, which have their roots in long-term processes and are expressed, in different ways, at the local and national levels. The case of the *nuntajiykiwi* of Santa Rosa Loma Larga (Veracruz) allows us to observe the links between the disarticulation and masking of the local religious system, the asymmetry of the interreligious community relations, the national legislation that regulates the Mexican religious field and the naturalization of the concept “religion”.

**Keywords** | religion, coloniality, indigenous peoples, popolucas of the Sierra.

**Resumen** | Los sistemas religiosos de los pueblos indígenas de México han padecido dinámicas de invalidación, descalificación y colonialidad religiosa, que hunden sus raíces en procesos de larga duración y se expresan, de manera distinta, en los niveles local y nacional. El caso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz) permite observar los nexos entre la desarticulación y enmascaramiento del sistema religioso local, la asimetría de las relaciones interreligiosas comunitarias, la legislación nacional que regula el campo religioso mexicano y la naturalización del concepto “religión”.

**Palabras clave** | religión, colonialidad, pueblos indígenas, popolucas de la Sierra.

---

Recibido: 30 de noviembre de 2017.

Aceptado: 11 de marzo de 2018.

\* Doctora en historia contemporánea y especialista en ciencias histórico-religiosas. Desde 2003, desarrolla investigaciones etnográficas en el sur del estado de Veracruz y, desde 2011, es miembro del Programa Nacional *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del INAH.

**Correo electrónico:** vittoriaaino@yahoo.it

LAS REFLEXIONES que presento son resultado de las pesquisas desarrolladas en el pueblo *nuntajÿypaap*<sup>1</sup> de Santa Rosa Loma Larga, en el marco de la línea de investigación “Los pueblos indígenas de México: diversidad cultural, discriminación y desigualdad social”, del *Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Santa Rosa Loma Larga es una comunidad rural perteneciente al municipio de Hueyapan de Ocampo y está ubicada en la ladera sur de la Sierra de los Tuxtlas, a 380 m sobre el nivel del mar. Según los datos ofrecidos por el INEGI (2010), en ella viven 1,737 habitantes, de los cuales 731 hablan el *nuntajÿyi* y 1,375 forman parte de un hogar donde el jefe o su cónyuge hablan esta lengua. Casi todos son originarios del lugar y se consideran parte del pueblo *nuntajÿypaap*.

Sus expresiones religiosas, como las de los otros pueblos indígenas de México, han padecido históricamente complejas dinámicas de invalidación, descalificación y subalternización que las siguen colocando en una posición desigual respecto al amplio abanico de cultos reconocidos oficialmente por el Estado mexicano. Nos encontramos frente a procesos de larga duración, que comenzaron en el siglo XVI con la ola inicial de evangelización cristiana que, asimismo, hundieron sus raíces en los primeros siglos del cristianismo y en el surgimiento de la cristiandad,<sup>2</sup> vigentes aún en el marco de la actual e intensa diversificación del campo religioso mexicano.

Considero que tales procesos pueden inscribirse en lo que Sirin Adlbi Sibai (2016) define como la *colonialidad de la religión*, refiriéndose a «la violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la *religión*, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y

**1** *Nuntajÿypaap* (sing.), *nuntajÿykiwi* (pl.), términos con que se autoidentifican los hablantes del *nuntajÿyi* (idioma verdadero), conocidos en la literatura antropológica como zoque–popolucas de Soteapan o popolucas de la Sierra. Adopto la autodenominación en lugar de los exónimos comúnmente usados, visto su origen despectivo y etnocentrista. La palabra náhuatl *popoloca*, de la cual deriva *popoluca*, de hecho, significa «gruñir, hablar entre dientes, tartamudear, hablar una lengua bárbara, incivilizada o extranjera» (Simenón 2006, 393, *apud* Gutiérrez 2011).

**2** La cristiandad es la “mundanización” del cristianismo, la identificación de la Iglesia con el Estado, desde el siglo IV e. c. (Dussel 1981). Con la articulación de las estructuras jerárquicas de la Iglesia a los aparatos del Estado, «el Estado comenzó a tener control de la Iglesia [...]. La Iglesia garantizaba el consenso de la sociedad civil con respecto al Estado; el Estado garantizaba a la Iglesia su hegemonía exclusiva en el campo religioso dentro de las fronteras de dicha formación social» (*Ibid.*, 81). En el siglo XV, la confusión de los fines del Estado y de la Iglesia se concretó en la violenta expansión de la cristiandad en el “Nuevo Mundo”. De tal forma, el mercantilismo ibérico encontró su legitimación en una evangelización «que a los ojos de los pueblos dominados significaba aculturación a la civilización opresora» (*Ibid.*, 83).

sus formas de *ser/estar* en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas (*Ibid.* 102).

Como señala Cerutti (2014), el concepto “religión” se caracteriza por estar históricamente condicionado: pertenece a la tradición cultural occidental de matriz cristiana —que hunde sus raíces en la cultura y lengua latinas— mientras no se encuentra en antiguas civilizaciones tales como la hebraica o la griega, en las grandes religiones orientales, o entre los pueblos indígenas de distintas partes del globo. Según la misma autora, «en ámbito cristiano–occidental comúnmente se entiende por “religión” [...] un complejo orgánico, y enraizado en un terreno comunitario, de creencias, prácticas rituales y de conductas éticas, que conciernen a la relación con Dios [o más ampliamente] con el nivel sobrehumano» (*Ibid.*, s/p). Esta definición es el fruto de un largo proceso histórico, iniciado por autores cristianos entre los siglos II y V e. c., durante el cual la palabra *religio* se enriqueció de contenidos no contemplados en su significado original.

Así, en el horizonte politeísta romano este término se utilizaba para referirse principalmente al componente cultural. Cicerón, por ejemplo, en *De natura deorum* (45 a. e. c.) hace derivar *religio* de *relegere* (considerar con atención), y define como religiosos a aquellos hombres que practican de manera diligente y cuidadosa el conjunto de los ritos sagrados que asegura la prosperidad del Estado romano. La *religio* es, en el mundo romano, el culto tradicional dirigido a los dioses y no implica la aceptación de un *corpus* de doctrinas en las cuales creer. Es extraña a la búsqueda de la verdad y se basa en criterios de utilidad y efectividad. Por el contrario, autores cristianos de lengua latina como Tertuliano, Arnobio, Lactancio y Agustín de Hipona, definen el cristianismo como *religio vera* y señalan la verdad como su componente determinante. El término *religio* se enriquece, de tal forma, al incluir las dimensiones ideológica y ética, junto a la cultural. La progresiva transformación y ampliación de sus contenidos semánticos es evidente en las etimologías propuestas por Lactancio y Agustín. Para el primero, *religio* deriva de *religare* (enlazar estrechamente) y refiere a los lazos de dependencia que unen al hombre con su creador, es decir, un dios único al cual hay que rendir culto. El segundo, la relaciona con *religere* (elegir nuevamente), y la interpreta como el volver a elegir al dios verdadero, después de haberse alejado de él.

Por otro lado, Sabbatucci (1991) ubica en el mismo ámbito apologético de los inicios de la era común (II-IV siglo) una característica fundante del actual concepto de “religión”: la separación de la categoría de lo “religioso” de la totalidad de la cultura y su identificación con el cristianismo. Fue este quien inauguró la diferenciación entre una dimensión religiosa y una cívica —al interior del mismo contexto cultural—, y, paralelamente, se instituyó como religión úni-

ca y universal,<sup>3</sup> porque no estaba vinculada a un solo pueblo o a una sola cultura. Así, el cristianismo, que creó la idea de religión y se identificó con ella, se volvió el parámetro de definición y juicio de todo lo religioso: distinguió, en las culturas griega y romana, las expresiones que definió como religiosas —por analogía con la fe cristiana— y las explicó como una falsificación demoníaca del modelo divino, que solo el cristianismo encarna. La relación entre este y lo que se definió como paganismo, entonces, es planteada como una oposición entre Dios y el Diablo, es decir, una contraposición interior a la misma religión cristiana (*Ibid.*), que al concebirse como la única *religio vera*, no contempla la posible existencia de una alteridad religiosa.

Con el “descubrimiento” de América, el cristianismo —ya identificado con la “civilización occidental”: la cristiandad (Dussel 1981)— reprodujo en los territorios colonizados la oposición fundante entre *religio* y *superstitio*, que caracterizó su relación con el paganismo de los “antiguos”. Las culturas de las “Indias Occidentales” fueron juzgadas desde una perspectiva religiosa: todas las instituciones, creencias y prácticas comparables con la religión cristiana fueron constituidas como falsas, inmorales, y fruto del engaño diabólico (Sabbatucci *Ibid.*; y Cerutti 2014). Los “indios” fueron definidos “idólatras”, condición que los hacía ontológicamente inferiores a la Europa cristiana y a sus habitantes.

Es fundamental subrayar que, según señalan Mignolo (2005), Restrepo (2009), Quijano (1993, 1998) y Grosfoguel (2008, 2013), entre otros, la religión cristiana fue la primera base ideológica para la naturalización de la superioridad del imperio cristiano y la justificación de la dominación política, social, económica y epistémica de “Occidente”<sup>4</sup> sobre los “bárbaros”<sup>5</sup> indios americanos. Como detalla Mignolo (*Ibid.*), las concepciones teológicas cristianas sustentaron un conocimiento eurocentrado, que extendió al “nuevo mundo” una clasificación preexistente del espacio, de la naturaleza y de los seres humanos en una escala descendiente. El discurso “racista religioso”, como lo define Grosfoguel (2013), cimentó la primera etapa de constitución del sistema-mundo capitalis-

**3** El cristianismo es la primera “religión” en reunir las características del exclusivismo y del universalismo.

**4** Cuando hablo de “Occidente” me refiero a una cierta construcción ideológica que, como aclara Mignolo (2003: 70-72), caracteriza y define al “hemisferio occidental” a partir de la interpretación unilateral de la Doctrina Monroe implementada por Theodore Roosevelt a principios del siglo XX, y que tuvo como consecuencia el extraordinario “ascenso” de Estados Unidos de Norte América, un país neo-colonial o post-colonial, en el grupo de los Estados-naciones imperiales.

**5** Es ejemplar, al respecto, la *Apologética Historia Sumaria* de Bartolomé de las Casas (Las Casas 1552, *apud* Mignolo 2005), en la cual se clasifican como “barbaros” todos aquellos que no poseen una “religión verdadera”, ni abrazan la fe cristiana y, por tal motivo, son “infieles” o “paganos”.

ta/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial aún vigente y, así, se universalizó, entre otras cosas, la cosmovisión cristiana–occidental–moderna. De tal forma, se naturalizó y generalizó también la bipolaridad “cívico”/“religioso”, “religión”/cultura que, como enfatiza Sabbatucci (*op. cit.*), opera solo en el horizonte cultural “occidental” y, con ella, el dualismo entre mundo espiritual y material, cuerpo y alma, fe y razón, hombre y “naturaleza” (Grosfoguel *Ibid.*; Adlbi Sibai 2016), extraño a las culturas indígenas de México.

De tal forma, podemos observar que, en la comunidad *nuntajyipaap* de Santa Rosa Loma Larga, los especialistas rituales *nuntajykiwi* no se perciben como exponentes de una “religión” autóctona, sino como reproductores de un modo de ser y vivir heredados por “los de antes”; mientras que la palabra “religión” se usa, generalmente, para referirse a los credos institucionalizados y de origen externo.<sup>6</sup>

De igual forma, cabe subrayar que muchos de los santarroseños declaran “no tener religión” y que más del 18% de los habitantes del municipio se declara “sin religión”, superando abundantemente el 6.48% registrado para todo el estado de Veracruz (INEGI 2010). Las tasas tan altas de personas que no se adscriben a algún credo no evidencian la presencia de elevados niveles de secularización en la zona, sino la creciente opción para expresiones de religiosidad no institucionalizadas, la búsqueda de una mayor autonomía religiosa y el regreso a creencias y prácticas autóctonas (*vid.* Vargas 2015; De la Peña 2004; y Aino 2015). Así, cuando los santarroseños dicen que “no tienen religión”, están afir-

**6** Entrevistas a: Abel Martínez Lázaro, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Ángel Lázaro Pascual, terapeuta *nuntajyipaap*, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Cosme Ramírez Martínez, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; David Lázaro Santiago, encargado de la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores”, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; Eliezer Reyes Alegría, encargado de la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México, Santa Rosa L. L., 02.09.2016; Faustino Martínez Calixto, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Fermín Ramírez Pablo, encargado de la Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Joel Pablo Martínez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 08.09.2016; José Ignacio González, encargado de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 01.09.2016; José Luis Martínez Ramírez, encargado de la Iglesia de Jesús, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; José Osorio Torres, encargado de la Misión Evangélica, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Juan García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., Leoncio García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Leticia Oliver de Ángeles y Javier Ángeles Saavedra, encargados de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Lourdes Fernández Gutiérrez, encargada de la Iglesia Católica, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Luis Luis Salinas, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa Loma Larga, 07.09.2016; Marcos Martínez Pascual, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Maximino Martínez Lázaro, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; Padre Edgar Beltrán, sacerdote católico, Los Mangos, 01.09.2016; Paola Martínez Alemán, Santa Rosa L. L., 30.08.2016; entre otras.

mando que no son miembros de alguna asociación religiosa reconocida oficialmente y de ninguna manera rechazan la existencia de una dimensión sobre y extra humana, ni la posibilidad de interactuar con ella. Lo antedicho permite vislumbrar, por ende, el origen externo al universo simbólico *nuntajiyypaap*: a) tanto de la categoría de “religión”; b) como de la distinción entre lo “religioso” y los otros componentes de su cultura.

Asimismo, hay que tomar en cuenta que, mientras en el transcurso de los siglos la política cultural y misionera de la Iglesia romana ha pasado paulatinamente de la inicial rigidez represiva a la aceptación, absorción y replasmación de las religiones nativas,<sup>7</sup> los credos de matriz protestante han adoptado «principios de intransigencia de tipo agustiniano» (Lanternari [1983] 1997, 398), que los confrontan duramente con los sistemas religiosos indígenas.

Es cuanto ocurre, hoy en día, en la comunidad de estudio, en donde es posible observar cómo la interacción entre las creencias y prácticas “religiosas” autóctonas y las comunidades evangélicas y bíblicas no evangélicas locales, reitera frecuentemente el modelo de asimetría, subsunción y contraposición interior de la primera cristiandad, que niega la alteridad religiosa y la integra al horizonte cristiano, como expresión desviante.

Por otro lado, considero que a estas condiciones de desigualdad, localizadas en una región y un pueblo específicos de México, se suma la desigualdad estructural propiciada por la legislación nacional. Sus grandes límites han sido expuestos ampliamente, ya hace dos décadas, por los miembros de diversos pueblos originarios y varios académicos que participaron en el “Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México” (*vid.* Escalante *et al.* 1998). En este contexto, se puso énfasis en las grandes limitaciones que imponen las leyes del país a la libre expresión de creencias y prácticas religiosas propias de tales pueblos, así como la urgencia de un reconocimiento oficial de sus derechos religiosos como colectividades, además de como individuos. Se recordaron la destrucción y profanación de lugares sagrados, los impedimentos para llevar a cabo ritos y ceremonias en espacios naturales, templos históricos o áreas arqueológicas, fundamentales para sus cosmovisiones, las prohibiciones de usar plantas enteógenas y de realizar cacería ritual, la ausencia de un reconocimiento oficial de sus autoridades y sistemas religiosos que les permita relacionarse, en condiciones de equidad, con los exponen-

<sup>7</sup> Un ejemplo actual de lo antedicho entre los *nuntajiykiwi* es la apropiación y cristianización de un personaje fundamental de su corpus mitológico: *Homshuk*, el Santo y Espíritu del Maíz, como expresión de la implementación de la inculturación litúrgica y teológica, en el municipio de San Pedro Sotepan (Ver.) (*vid.* Báez–Jorge 2010). Para profundizar en este proceso a nivel de América Latina, consultar Masferrer *et al.* 2010.

tes de las diversas confesiones religiosas institucionalizadas y hacer frente a eventuales situaciones de conflicto, entre otros problemas. Después de veinte años, las deficiencias señaladas, que involucraban a la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, a la Ley General de Salud, a la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, a la Ley de Caza, a los Artículos 24 y 130 de la Constitución y a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, no han sido enmendadas. Como detallaré más adelante, estas condiciones de desigualdad estructural se enraízan tanto en la naturalización e imposición del dualismo “religión”/cultura como en la construcción cristianocéntrica del concepto de “religión”.

Con base en lo expuesto anteriormente, en este artículo analizo el peso del uso occidentalocéntrico del concepto “religión” y la condición de *colonialidad religiosa* que adolece al sistema religioso *nuntajiyypaap* en dos ámbitos: a) el local, y, b) el nacional. Para la primera, me baso principalmente en los resultados de mis investigaciones etnográficas en los municipios de Hueyapan de Ocampo y Soteapan<sup>8</sup> y me centro en las dinámicas interreligiosas que involucran al sistema religioso *nuntajiyypaap* y a las confesiones cristianas evangélicas y bíblicas no evangélicas, presentes en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga. Para la segunda, propongo una primera lectura, absolutamente no exhaustiva, del estatus de los sistemas religiosos indígenas en el marco de la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y de su *Reglamento*. Considero que, entre estos dos niveles, existen vínculos importantes, aunque no inmediatamente evidentes que, además, remiten al papel prístino y fundante de la religión en la diferenciación colonial de América Latina.

Por otro lado, si la legislación nacional en materia religiosa propicia la desigualdad religiosa de los pueblos indígenas de México y si la práctica evangelizadora de algunas de las nuevas denominaciones cristianas no católicas, en comunidades autóctonas, no deja de ser una acción hegemónica que, en algunos casos, llega hasta formas de *proselitismo agresivo* (Masferrer 2002), no hay que olvidar que estos pueblos se apropian de las nuevas ofertas religiosas según sus necesidades e intereses y las adecuan a sus sistemas religiosos, a su organización social

**8** Más específicamente, en el trabajo de campo y en las entrevistas llevados a cabo, entre 2004 y 2016, principalmente en las localidades de Santa Rosa Loma Larga, Samaria, Sabaneta, Barrosa y Los Mangos (Mpio. Hueyapan de Ocampo); San Fernando y San Pedro Soteapan (Mpio. Soteapan); La Nueva Victoria (Mpio. Ángel R. Cabada); y en las cabeceras municipales de Catemaco, Acayucan, Oluta, Sayula, Texistepec y Chinameca. En la mayoría de los casos, mis colaboradores han sido hombres y mujeres, cuyas edades van de los 40 a los 95 años. Entre estos figuran ministros de culto y especialistas rituales indígenas (tanto los adscritos a una comunidad religiosa cristiana no católica, como los que siguen reproduciendo el sistema religioso *nuntajiyypaap* bajo el cobijo del catolicismo).

y a sus culturas (Masferrer *et al.* 2010). Por ende, aunque la conversión hacia los nuevos movimientos religiosos entraña, sin duda, una deculturación, adoptando la perspectiva de los consumidores indígenas de bienes simbólicos y religiosos, se revela al mismo tiempo como uno de los caminos posibles de resistencia, una estrategia de reivindicación frente a formas de poder económico, religioso y político —externas o internas a su sociedad (*Ibid.*, 307).

Partiendo de esta consideración, por lo tanto, abordo las dinámicas interreligiosas en Santa Rosa Loma Larga no solo como viejas y nuevas expresiones de un poder colonial, sino como mecanismos de resistencia, en la mayoría de los casos ocultos (*vid.* Scott [1990] 2000), a través de los cuales los *nuntajiykiwi* se apropian de discursos religiosos exógenos «para solucionar sus propios conflictos y seguir manteniendo su proyecto identitario» (*Ibid.*, 307).

## El universo “religioso” de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa

Un primer paso para comprender el sistema religioso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga es considerar su condición de “religión” colonizada. Parafraseando a Miguel Bartolomé y Alicia Barabas ([1982] 1996), a partir de la llamada “conquista espiritual”, los *nuntajiykiwi* padecieron los embates de «una religión que legitimaba la empresa de dominación de un pueblo sobre otro, pretendiendo transformar ideológicamente a los dominados» (*Ibid.*, 261) y, para resguardar sus creencias y prácticas culturales, operaron una estrategia social adaptativa que, por medio de la manipulación de los respectivos códigos simbólicos, dio pie a un proceso de articulación simbólica.<sup>9</sup>

Como aclaran los mismos autores, el concepto de articulación simbólica «alude a la *no integración* de los universos alternativos confrontados, haciendo énfasis en el desarrollo de relaciones adaptativas que tienden a mantener la distancia que separa ambos sistemas, a pesar de las diferencias de poder existentes y de la voluntad de dominación de uno sobre otro» (*op. cit.*, 262).

De tal forma, es posible observar mecanismos de “disfraz lingüístico”, “enmascaramiento litúrgico”<sup>10</sup> y “reinterpretación simbólica” por los cuales: a) se adoptan los nombres de entidades sobre y extrahumanas del catolicismo para referirse a algunas deidades autóctonas; b) los rituales y especialistas religiosos

<sup>9</sup> Cabe mencionar que la articulación simbólica ha sido utilizada también por el cristianismo, desde los primeros siglos de la era común, como estrategia que facilitara su penetración evangelizadora y que, asimismo, es una base importante de la ya mencionada inculturación litúrgica.

<sup>10</sup> El mecanismo de “enmascaramiento litúrgico” no es mencionado por Bartolomé y Barabas ([1982] 1996), a diferencia de los otros dos.

católicos se integran al sistema religioso indígena, acompañando los propios o suplantándolos parcialmente, y, c) se apropian símbolos y conceptos de la religión exógena, interpretándolos y usándolos según el código local. En todos los casos, sin embargo, no existe una real sustitución ni una síntesis conceptual, no hay asimilación o identificación de entidades y conceptos preexistentes, sino «la “reformulación” de las nuevas entidades y conceptos, creando así nuevas zonas de significado» (*Ibid.*, 263).

Estos procesos de articulación adaptativa, aunque no resolvieron el conflicto estructural derivado de la presión evangelizadora del cristianismo, hicieron posible la persistencia del sistema religioso *nuntajïyypaap* que logró reproducirse y mantener un importante grado de autonomía hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XX.<sup>11</sup>

Es importante aclarar que, aunque los símbolos, conceptos, rituales y especialistas religiosos cristianos ocupan un lugar aparentemente preponderante en este sistema religioso, esto se debe justamente a su condición de colonialidad, así como a las estrategias de articulación simbólica y de enmascaramiento, puestas en escena para poder subsistir y reproducirse hasta la fecha. Por tal motivo, no me parece pertinente considerar al sistema religioso autóctono como una manifestación de catolicismo popular o indígena, sino como una expresión religiosa propia del pueblo *nuntajïyypaap*.

Una característica sustancial de tal sistema religioso, y de lo que aún queda de él en la actualidad, es que ni en su praxis social y económica, ni en su horizonte simbólico, los aspectos comúnmente definidos como “religiosos” están separados de los otros ámbitos de la vida cultural. Sus creencias, prácticas e instituciones, de la misma forma que su horizonte ético, refieren a reglas, conocimientos y acciones necesarias para relacionarse con una dimensión extra y sobrehumana que, aún intangible, afecta todas las esferas de la existencia. Por tal motivo, para el sistema religioso *nuntajïyypaap* no opera, además, la clásica distinción entre sagrado y profano, válida para el cristianismo.

Sus ritos y mitos<sup>12</sup> permiten apreciar una concepción del hombre, de la sociedad, de la “naturaleza” y del cosmos profundamente distintas de las de ori-

**11** Época en la cual, como se verá más adelante, se difunden en la región los cultos cristianos no católicos.

**12** La descripción del rico conjunto de mitos y ritos *nuntajïyypaap* rebasa los objetivos de este ensayo. Para un amplio panorama sobre ellos y, en general, sobre la cosmovisión de este pueblo se pueden consultar: Foster, 1940 y 1945; Guiteras, [1952] 2005; Báez-Jorge, [1973] 1990; Olavarrieta, 1977; Pascual, Pascual y Pablo, 1981; Münch, [1983] 1994; Técnicos Bilingüe, 1985; Rubio, 1995; Delgado, 1997 y 2004; Martínez y Dizón, 2003; Báez-Jorge y Báez Galván, 2005; Cárdenas, Córdova y Ortiz, 2005; Pacheco, 2010; Aino, 2015 y 2016, entre otros.

gen cristiano. Vemos, en primer lugar, que una noción circular del tiempo se contrapone a la linealidad del devenir cristiano y que, los que para el cristianismo son opuestos inconciliables del ser, para los *nuntajykiwi* mantienen relaciones de complementariedad, ciclicidad y/o coexistencia. Me refiero a las diadas: vida–muerte, materia–espíritu, cuerpo–alma, individuo–comunidad, hombre–naturaleza, macrocosmos–microcosmos. Así, para este pueblo, la relacionalidad y la interdependencia son las características fundamentales de todo lo que existe. Los seres humanos, los accidentes geográficos de su entorno inmediato, las plantas, los animales, los entes extrahumanos, que habitan este y los otros planos del universo, el cosmos entero, están dotados de vida, voluntad y capacidad de agencia. Todos se encuentran interconectados en una red vital en la cual la subsistencia de cada uno está inextricablemente vinculada con la de los demás. De tal manera, los espacios silvestres y sus dueños garantizan el respeto de reglas importantes para la convivencia comunitaria. Los *chaneques*<sup>13</sup> y otros seres del *encanto*, por ejemplo, sancionan la transgresión del vínculo matrimonial, los conflictos intrafamiliares y las disputas comunitarias. Estas mismas entidades cooperan con el hombre y facilitan su subsistencia, al asegurar el buen éxito de prácticas tan importantes como la recolección, la caza, la pesca o la agricultura; al brindarle protección de enfermedades, conflictos e infortunios y al intervenir en los procesos terapéuticos (*vid.* Aino 2015 y 2016).

Al mismo tiempo, la dimensión social afecta directamente la biológica, e incide no solo en el bienestar humano sino en el del medio natural que ocupa. Así, la salud física de los individuos depende principalmente de la armonía de sus lazos familiares y comunitarios, del respeto del equilibrio, la reciprocidad y el justo intercambio en su interacción con los “otros”: humanos, extrahumanos y no humanos (*vid.* Aino *Ibid.*).

Esta visión del cosmos y del ser humano se ha sostenido y reproducido gracias a una peculiar estructura organizativa. Como señala Uribe (2008, 196), tal estructura integra el nivel religioso y el cívico,<sup>14</sup> y se articula en tres sistemas: 1) el *religioso*, constituido por los encargados indígenas del templo católico y de los santos; 2) el *ceremonial*, que se expresa en las mayordomías, y, 3) el *civil*, que comprende las instancias constitucionales del gobierno municipal y agrario (*vid.* Báez–Jorge [1973] 1990).

**13** Los *chaneques* son seres extrahumanos que rigen y protegen plantas, animales y accidentes del paisaje tales como cuevas, parajes silvestres, ríos, manantiales, lagos y cascadas; además, intervienen en los procesos de salud, enfermedad y curación.

**14** La base de tal organización es el sistema de cargos que, como señala Uribe (*op. cit.*), es «un sistema jerárquico, donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales, de la vida comunitaria» (*Ibid.*, 191).

Los primeros dos sistemas se articulan e integran en la Junta Parroquial, que ocupa una posición preeminente en dicha estructura. El tercero se encuentra, en los hechos, subordinado a los otros dos, aunque todos se imbrican y se interfieren mutuamente.<sup>15</sup>

El mecanismo de ingreso y de ascenso en tal jerarquía se basa en el sistema de las mayordomías. De tal manera, el mérito religioso y el prestigio social son el resultado de una actividad de intermediación entre la comunidad y la dimensión extrahumana, que se manifiesta en un complejo conjunto de prácticas devocionales dirigidas a los santos y vírgenes católicos.<sup>16</sup>

Las mayordomías regían la vida religiosa de los *nuntajiykiwi*, al mismo tiempo, demarcaban un territorio sociocultural, sancionaban una esfera de influencia cívica, mantenían la cohesión de este pueblo y reafirmaban su identidad (*vid. Uribe op. cit.*). Los santos, sus mayordomos, y otros miembros de la Junta Parroquial, se desplazaban en peregrinaje a lo largo de una región no solo devocional,<sup>17</sup> que incluía a Santa Rosa y Sabaneta,<sup>18</sup> y cuyo límite, hasta por lo menos la década de 1950, llegaba a Los Mangos.

Es importante recordar que las autoridades y los especialistas rituales indígenas, que articulaban el sistema religioso de los *nuntajiykiwi*, se encontraban principalmente en Soteapan. Asentamiento entre los más antiguos de este pueblo,<sup>19</sup> *Xoteapa* se caracterizaba, hasta hace algunas décadas, por tener la organización ceremonial más elaborada a nivel regional y por ser el centro religioso preponderante de este complejo sociocultural (Báez–Jorge *op. cit.*). La Junta Parroquial local se componía, por lo menos hasta hace algunos años (Uribe *op. cit.*), de un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un número indefinido de “pasados”,<sup>20</sup> cuatro fiscales, un mayordomo por cada uno de los santos que se festejan en la comunidad, dos diputados por cada mayordomo, los cantores–rezanderos, los tamboreros y piteros, el campanero–sacristán, las viudas de mayordomos y los nuevos.<sup>21</sup> Su función principal era, y sigue siendo,

**15** Tales características de la estructura cívico–religiosa *nuntajiykaap*, según refiere Uribe (*op. cit.*), estaban vigentes por lo menos hasta los primeros años de este siglo.

**16** Para una descripción amplia de las características y funcionamiento de los sistemas religioso y ceremonial de los *nuntajiykiwi* se pueden revisar los ya citados Báez–Jorge ([1973] 1990) y Uribe (2008), entre otros.

**17** Para el concepto de *región devocional* véase Velasco Toro 2000.

**18** Las comunidades *nuntajiykiwi* de Sabaneta y de Samaria se encuentran incluidas, con Santa Rosa, en el Ejido General Emiliano Zapata, mientras que Los Mangos dista de ellas aproximadamente 10 Km.

**19** La menciona, en 1580, Suero de Cangas y Quiñones (*apud* Báez–Jorge *op. cit.*).

**20** Los “Pasados” son aquellos que ya sirvieron a los santos, desempeñando el cargo de mayordomos.

**21** Los “Nuevos” son los jóvenes recién casados que se predisponen a ser mayordomos.

la de organizar y liderar la celebración del ciclo festivo de los santos. Conjuntamente, ejercían un rol directivo en los ámbitos ritual y ceremonial, e influían significativamente en el quehacer político-administrativo (*Ibid.*).

Existía, además, otro polo de poder, representado por autoridades y especialistas que definiré como “carismáticos”.<sup>22</sup> Estos podían desarrollar actividades autónomas, respecto a las que presidía la Junta Parroquial, o coordinarse con tal institución durante los festejos dirigidos a los santos u otros momentos rituales importantes para toda la comunidad. Un ámbito fundamental de acción de tales especialistas era el doméstico y privado; intervenían en las etapas fundamentales del ciclo de vida, en el cuidado de la salud y en la protección de las labores productivas.

Estos cargos no eran temporales y de acceso abierto, como casi todos los de la Junta Parroquial, sino permanentes; requerían de cierto proceso de aprendizaje–iniciación, de cualidades y aptitudes peculiares, de determinadas condiciones civiles y/o de edad, y de un manejo especializado de las relaciones con lo extrahumano. Me refiero a: 1) los *tsoca*, manipuladores del clima y protectores de los pueblos; 2) los *tsóyoypaapc*, médicos autóctonos que pueden especializarse en la curación de piquetes de animales ponzoñosos, de enfermedades del sistema músculo–esquelético o de problemas ginecológicos; pueden usar remedios herbolarios o practicar rituales terapéuticos tales como las *limpias* y el *copaleo*; 3) los músicos, que tocan violines y jaranas; 4) los interpretes de las danzas del *Tigre*, la *Malinche* y la *Basura*, y, 5) las *popcobac*, ancianas encargadas de preparar los alimentos rituales y dirigir los ritos fúnebres. Estas figuras siguen existiendo en varios centros del territorio *nuntajíypaap*, aunque es frecuente que, debido a la erosión del sistema religioso autóctono, se dé un proceso de aglutinación por el cual distintas funciones y cargos terminan confluyendo en una sola persona.

Cabe subrayar que tanto la estructura cívicorreligiosa como las autoridades “carismáticas” son parte, a nivel regional, de un sistema religioso más amplio, que aún vincula los *nuntajiykiwi* y las comunidades nahuas del sur de Veracruz. Este sistema, según sugiere Uribe (2008) —apoyándose en Aguirre Beltrán (1952, *apud* Uribe *Ibid.*) y Münch (1973, *apud* Uribe *Ibid.*)—, ahonda sus raíces en el pasado prehispánico y ha permitido «adaptar y mantener la estructura social y cosmovisión indígena ante su integración progresiva al gobierno colonial»

**22** Como aclara Weber, «debe entenderse por carisma la cualidad que pasa por extraordinaria, condicionada mágicamente en su origen, [...] de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro, o como enviado de Dios, o como ejemplar, y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder» (Weber 1996, 74).

(*Ibid.*, 193) y, luego, al Estado mexicano. En la actualidad, a pesar de su deterioro y parcial desarticulación, sigue desarrollando un importante papel de resistencia cultural, social e identitaria (*vid.* Uribe *Ibid.*).

## Santa Rosa Loma Larga y su campo religioso

Actualmente, Santa Rosa Loma Larga, como muchos pueblos de la región, se caracteriza por la coexistencia del sistema religioso autóctono y de varias confesiones de matriz cristiana. Su diferenciación empezó a principios de 1950, en el marco de los profundos procesos de transformación que, especialmente desde la década anterior, embistieron el sur de Veracruz, en nombre de la “modernidad” (*vid.* Aino 2015). En 1952, con pocos meses de diferencia, se establecieron en el pueblo dos comunidades cristianas no católicas: La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes y la Iglesia Adventista del Séptimo Día.<sup>23</sup>

El impacto de este suceso en la comunidad fue notable. Varios de mis colaboradores locales me han narrado que, en ese entonces, un número importante de especialistas rituales santarroseños se convirtió a las nuevas “religiones”, que muchos quemaron sus libretas de cantos y rezos, abandonaron sus instrumentos musicales y dejaron de interpretar sus danzas.

Desde su fundación en 1866, Santa Rosa se había integrado, como una más de las comunidades del territorio *nuntajÿpaap*,<sup>24</sup> bajo la influencia religiosa de Soteapan. Era común, entonces, que una familia santarroseña “pidiera un santo”, para obtener un favor o cumplir una promesa, y que en la velación participara buena parte de la población con ofrendas y oraciones. Los lazos religiosos entre Santa Rosa y Soteapan, asimismo, eran fortalecidos por vínculos de parentesco ritual. Era frecuente que los santarroseños llevaran a bautizar a sus niños en la localidad serrana, durante las grandes celebraciones anuales en honor de San Pedro y San José, en la Semana Santa o en otras circunstancias festivas.

**23** Entrevistas a: Raymundo Lázaro Martínez, Comisario Ejidal y encargado de la Unión de Iglesias evangélicas independientes, Santa Rosa L. L., 10.03.2004; Esaú Martínez, Ángel Hernández Cruz, Lázaro Pascual Martínez, José Lázaro Alonso; Florencio Lázaro Hernández y Agustina Hernández Cruz, encargados de la Iglesia Adventista, Santa Rosa L. L., 13.03.2004; Joel Pablo Márquez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 26.03.2004.

**24** Este territorio rebasaba abundantemente los límites actuales del municipio de Soteapan (creado en 1831) y también la extensión de las tierras comunales que le habían sido otorgadas entre finales del siglo XVI y principios del XVII; llegaba hasta Acayucan y Catemaco, y abarcaba los actuales pueblos de Los Mangos y Corral Nuevo, al noroeste, y parte de Jáltipan y Chacalapa, al sureste (*vid.* Velázquez 2006, 256). Aunque Santa Rosa, desde 1923, había sido incluida oficialmente en la municipalidad de Hueyapan de Ocampo, se consideraba como parte del territorio *nuntajÿpaap*.

Por otra parte, es significativo señalar que en estos tiempos en Santa Rosa no existía un templo católico,<sup>25</sup> no había una junta parroquial local, ni una organización ceremonial vinculada a la celebración de mayordomías. Por ende, en el pueblo no se encontraban exponentes de los peldaños más elevados de la jerarquía religiosa *nuntajjyppaap*, sino especialistas rituales “carismáticos” que se empeñaban principalmente en el ámbito ceremonial y ritual doméstico. En las narraciones de mis colaboradores, se habla de sabios que podían controlar el clima, de hombres o mujeres que practicaban distintas especialidades terapéuticas, llevaban a cabo ceremonias fúnebres, rezaban, cantaban, realizaban danzas rituales, o tocaban para los difuntos y los santos.

Lo antedicho evidencia una condición de subordinación y dependencia religiosa, compartida con otras comunidades de la región que, de igual forma, no contaban con una iglesia, ni con un liderazgo ceremonial local. Al mismo tiempo, sin embargo, existían poblados *nuntajykiwi* con una capilla, una junta parroquial y mayordomías propias, como por ejemplo San Fernando, Benito Juárez y Ocozotepec (*vid.* Báez–Jorge [1973] 1990). No obstante su jerarquía religiosa y su estructura ceremonial fueran, de alguna forma, secundarias respecto a la so-teapense, su presencia ha favorecido la reproducción y mayor persistencia del sistema religioso autóctono.<sup>26</sup>

Regresando a mi localidad de estudio, un personaje importante de su campo religioso fue Don Bernardo, un danzante y médico local que, a mediados del siglo pasado, había adquirido personalmente algunas imágenes sagradas, incluida la de Santa Rosa de Lima, y las “cuidaba” en una choza. La gente traía flores, prendía velas y acudía a los santos para “levantar confirmaciones”. La gestión del culto era totalmente autónoma y estaba a cargo del terapeuta que, entre otras cosas, organizaba festejos para la Santa homónima<sup>27</sup> del pueblo. Un incendio, ocasionado, según las distintas versiones, por las velas que se solían dejar prendidas o por feligreses de alguna “religión”, destruyó la choza y perturbó estas prácticas. Luego, a la muerte del anciano, uno de sus hijos regaló —o ven-

**25** Entrevistas a: Mario Pascual Linares, encargado local del culto católico, Santa Rosa L. L., 2 y 24.03.2004; Leopoldo Martínez Lázaro y a Teresa Reyes Martínez, terapeutas *nuntajykiwi*, Santa Rosa L. L., 25.03.2004.

**26** Algo parecido ocurre actualmente en Los Mangos y Sabanetas, comunidades cercanas a Santa Rosa, en donde existen templos católicos, fiestas patronales, una jerarquía religiosa local y se siguen reproduciendo rituales *nuntajykiwi*, como por ejemplo los velorios, con sus rezos, cantos y danzas, que ya no se llevan a cabo en mi localidad de estudio.

**27** Al parecer, no se trata de su Santa epónima porque los ancianos del lugar atribuyen el origen del nombre de la comunidad a la presencia de un árbol de pomarroza en una de las primeras áreas de asentamiento del poblado o lo vinculan con el nombre de una señora que allí vivió (Aino, 2016).

dió— todas las estatuas a la iglesia de Los Mangos, y la gestión local del culto a los santos quedó definitivamente suspendida.

Paralelamente, la difusión de los distintos credos evangélicos y bíblicos no evangélicos propició el abandono de los cultos vinculados con el catolicismo; las peregrinaciones dejaron de llegar a la comunidad, los bautizos católicos se redujeron de manera importante y los lazos religiosos con Soteapan se fueron erosionando progresivamente. Varios de los especialistas locales se convirtieron al “Evangelio” y abandonaron sus oficios rituales. Don Eusebio, por ejemplo, era uno de ellos; con su violín ejecutaba los *Sones de Muerto* que acompañan la celebración de los velorios. Cuando surgió la comunidad Adventista en el poblado, se unió a ella y abandonó su instrumento.<sup>28</sup>

De tal manera, los cultos católicos se suspendieron y se reanudaron solo a finales de los años 90,<sup>29</sup> gracias a la llegada a la comunidad de una familia de Catemaco, que se preocupó por recuperar la imagen de Santa Rosa e impulsó el surgimiento de una pequeña iglesia. Actualmente, la católica es una de las comunidades menos consolidadas e influyentes en el poblado, y la animan principalmente avecindados no indígenas.<sup>30</sup>

En concordancia con lo expuesto, hoy en Santa Rosa el sistema religioso *nuntajiyypaap* no se expresa en prácticas asociadas al catolicismo, sino en rituales privados, oficiados por los interesados directos o por un médico indígena. Asimismo, los únicos especialistas rituales autóctonos que, al parecer, operan hoy en día en el poblado son los *tsóyoyypaapc*, los terapeutas locales. Sus atribuciones se enraízan en el horizonte simbólico y la cosmovisión *nuntajiyypaap*, insertados en la más amplia tradición cultural mesoamericana.

Su cometido rebasa los límites de los cuerpos dolientes de sus pacientes, para mediar tanto en las relaciones entre seres humanos, como en aquellas con entidades extrahumanas que rigen el entorno natural, o se encuentran en otros niveles cósmicos. Así, además de curar, auspician el restablecimiento de la armonía en las relaciones familiares y comunitarias; “preparan” casas y potreros para garantizar seguridad, armonía, salud y prosperidad; negocian con *chaneques* y otros seres del *encanto* cuando alguien hace un mal uso del territorio y

**28** Entrevista a Eusebio Cruz Pascual, Santa Rosa L. L., 19.04.2011.

**29** Los sacerdotes católicos dejaron de visitar Santa Rosa más o menos desde la década de los años cincuenta, porque en aquel entonces eran muy pocos y no lograban cubrir toda la región. Regresaron a la comunidad a finales de los años 90 (entrevista a Cristián Padua Martínez, sacerdote católico, Santa Rosa L. L., 25.03.2004).

**30** Santa Rosa es parte de la jurisdicción de la Parroquia San Juan Bosco, ubicada en Juan Díaz Covarrubias (Hueyapan de Ocampo) y es visitada por el joven Padre Edgar Beltrán, de la Diaconía San Miguel Arcángel, de Los Mangos (Hueyapan de Ocampo).

sus recursos; y protegen al pueblo de conflictos, infortunios y desórdenes, entre otras cosas (*vid.* Aino 2015).

Por todo lo antedicho, la persistencia de los *tsóyoypaapc*, como los últimos especialistas rituales *nuntajiykiwi* en el pueblo, no me parece casual. Estos hombres y mujeres de conocimiento (*vid.* Bartolomé 2004) son mucho más que “brujos y curanderos”, como arbitrariamente han sido llamados, y fungen «como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas» (*Ibid.*, 121). De hecho, como subraya Bartolomé (*op. cit.*), «cada vez que una persona de conocimiento realiza una curación involucra a su paciente en un universo simbólico compartido, que vuelve a participar en la vida cotidiana con la intensidad emocional que brindan la angustia de la enfermedad y el deseo de la curación. Así toda curación supone una reactualización de la identidad social [...]» (*Ibid.*, 119).

Por otro lado, el campo religioso santarroseño se caracteriza, también, por la presencia de varias organizaciones institucionalizadas, tales como: la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, la Iglesia católica, la Iglesia de Jesús y ocho denominaciones pentecostales, con un total de catorce distintas agrupaciones religiosas.<sup>31</sup> En el pueblo viven, asimismo, unos pocos miembros de la Voz de la Piedra Angular, cuya comunidad más cercana está en Los Mangos, y un pequeño grupo de feligreses adscritos a la Luz del Mundo,<sup>32</sup> cuyo templo surge en la cercana Barrosa.

La casi totalidad de las comunidades religiosas cristianas no católicas de Santa Rosa está bajo el liderazgo de lugareños y la mayoría de las confesiones ha sido introducida y/o instituida por habitantes del pueblo. Un papel fundamental en su implantación lo han tenido, asimismo, migrantes santarroseños que, durante su estancia en otros estados de la República Mexicana o en Estados Unidos, se integraron a una confesión religiosa cristiana no católica.

Desde una perspectiva individual, los motivos de conversión, adscripción a una asociación religiosa o cambio de una a otra, están vinculados con vivencias existenciales como el alcoholismo, la drogadicción, la enfermedad, la vejez o la muerte, propia y/o de una persona querida. Sin embargo, las mismas características del campo religioso santarroseño en los años 50 del siglo pasado permiten

**31** Dos comunidades adscritas a la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes (que se fundaron respectivamente en 1952 y en los años 80), dos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (que surgieron en 1952 y en 2015), dos de los Testigos de Jehová (instituidas en 1989 y en 2015), dos de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús (creadas a finales de 1960 y en 2005), la Iglesia Cordero de Dios en la República Mexicana (2001), la Iglesia católica (2001), la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores” (2005), la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México (2011), la Iglesia de Jesús (2013) y una Misión Evangélica (2015), (*vid.* Aino 2015).

**32** Tanto la Voz de la Piedra Angular como la Luz del Mundo son asociaciones religiosas evangélicas.

entrever también otros móviles, de carácter más bien socioeconómico. Como ya mencioné, al principio de esta década Santa Rosa se encontraba en una condición de total dependencia de las autoridades cívicorreligiosas soteapenses, que garantizaban la reproducción de un modo de vida, de valores, de una concepción de la realidad que, justamente en estos años, empezó a padecer con mayor intensidad la presión de la lógica de la “modernidad”. Al convertirse a las “nuevas religiones”, los santarroseños lograron independizarse de Soteapan en tres aspectos de gran relevancia: a) el control del poder que deriva del manejo de lo “religioso”; b) las modalidades de obtención de prestigio, y, c) la gestión de los recursos económicos.

En la actualidad, las relaciones entre los distintos credos en el pueblo, a pesar de su número elevado, es aparentemente pacífica —aunque las opiniones que la gente tiene de cada uno de ellos pueden variar mucho entre los extremos de la apreciación y la crítica, y no faltan las tensiones entre los líderes de los diversos grupos—. En el pasado, la convivencia interreligiosa parece haber sido menos serena, como se puede inferir por la fundación, en los 60, de Samaria —poblado habitado por algunos conversos al pentecostalismo—; y por las acusaciones que, en los mismos años, responsabilizan a las “religiones” por la quema de la choza de Don Bernardo.

Por otro lado, a lo largo del tiempo, el número relativamente alto de agrupaciones religiosas respecto a la población ha provocado una fuerte competencia que ha favorecido una cierta tendencia a la movilidad interconfesional, y el conocimiento generalizado de las diferentes propuestas religiosas. Son muchísimos los santarroseños que han asistido a las campañas evangélicas de distintas denominaciones religiosas; varios los que, en cierto momento, “perseveraron” en alguna de ellas —o en más de una—; numerosos los que han abandonado la iglesia a la cual alguna vez se adscribieron y ahora “no tienen religión”. De hecho, las comunidades religiosas del pueblo integran un número relativamente reducido de miembros, y la mayoría de la población se mantiene al margen de toda institucionalización religiosa.

## **Dinámicas interreligiosas, desigualdad y discriminación en Santa Rosa Loma Larga**

Hoy en día, en Santa Rosa, las iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas representan las fuerzas evangelizadoras más pujantes y, a pesar de que sus miembros no son mayoría en la comunidad, están llevando a cabo un progresivo proceso de monopolización de los bienes de salvación, subalternizando y excluyendo el capital simbólico y a los especialistas religiosos locales. Estos últimos no son reconocidos como expresiones de una espiritualidad “otra”, propia de una tradición

religiosa autónoma y de igual dignidad, sino más bien son subsumidos y degradados a manifestaciones de heterodoxia.

Los testimonios de líderes y miembros de las confesiones cristianas no católicas, que registré en mis investigaciones de campo, dejan ver que las expresiones del sistema religioso *nuntajÿppaap* son consideradas generalmente como muestras de brujería, ocultismo y espiritismo, vinculadas con fuerzas demoníacas (*vid.* tabla 1).

Para el encargado de una de las comunidades pentecostales locales, por ejemplo, todas las cosas típicas de la región, las danzas, las músicas, los rituales terapéuticos, todas las costumbres de los abuelos están vinculadas con el ocul-

Tabla 1.<sup>33</sup>

Asociación religiosa	Definición de las expresiones religiosas <i>nuntajÿkiwi</i>	Medidas disciplinarias internas
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Brujería, hechicería	Sí
Testigos de Jehová	Contacto con “espíritus malignos”, brujería, hechicería y espiritismo	Sí
La Iglesia de Jesús	Brujería, hechicería	Sí
La Luz del Mundo	Prácticas diabólicas, brujería	Sí
La Voz de la Piedra Angular	Pecado	Sí
Las 8 asociaciones pentecostales	Magia, ocultismo, prácticas maléficas, brujería realizada con apoyo de seres malignos, prácticas negativas y perjudiciales	No

**33** Entrevistas a: Abel Martínez Lázaro, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Azael Santiago Najar, encargado de La Luz del Mundo, Barrosa, 06.09.2016; David Lázaro Santiago, encargado de la Organización de Iglesias Cristianas Evangélicas “Rey de Reyes y Señor de Señores”, Santa Rosa L. L., 09.09.2016; Eliezer Reyes Alegría, encargado de la Iglesia de Dios Pentecostal MI en México, Santa Rosa L. L., 02.09.2016; Faustino Martínez Calixto, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 06.09.2016; Fermín Ramírez Pablo, encargado de la Iglesia Cordero de Dios en la República mexicana, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Guadalupe Pascual Cayetano, encargado de La Voz de la Piedra Angular, Santa Rosa L. L., 26.03.2004; Joel Pablo Martínez, encargado de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Santa Rosa L. L., 08.09.2016; José Ignacio González, encargado de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 01.09.2016; José Luis Martínez Ramírez, encargado de la Iglesia de Jesús, Santa Rosa L. L., 05.09.2016; José Osorio Torres, encargado de la Misión Evangélica, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Juan García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., Leoncio García Reyes, encargado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Leticia Oliver de Ángeles y Javier Ángeles Saavedra, encargados de los Testigos de Jehová, Santa Rosa L. L., 03.09.2016; Lourdes Fernández Gutiérrez, encargada de la Iglesia Católica, Santa Rosa L. L., 31.08.2016; Luis Luis Salinas, encargado de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, Santa Rosa L. L., 07.09.2016; Padre Edgar Beltrán, sacerdote católico, Los Mangos, 01.09.2016; entre otras.

tismo, son perjudiciales y provienen de Satanás. Toma como muestra las curaciones de mal de ojo: «Cuando un niño está muy llorón, llora mucho, le tallan un huevo porque supuestamente le han hecho ojo. Luego rompen el huevo y aparece un ojito en el huevo, y luego supuestamente se le quita lo que le hicieron al niño. [...] Esto es algo que se ha venido practicando trascendentalmente, culturalmente, desde antaño y tiene cierto halo de práctica de magia o de algo así, de ocultismo. ¿Por qué? Porque eso van y lo avientan allá en un salto, a un lugar en donde habitan cosas malas, por decirlo así». El encargado califica todas estas prácticas como “lo cultural”. No son expresiones de una “religión” *nuntajiyypaap* porque la gente «va siguiendo eso sin saber qué es eso. Simplemente lo practica porque ven que todos lo practican». Para este líder pentecostal, como también para varios de sus colegas, «para que pueda haber una religión popoluca, tiene que haber una enseñanza de qué es eso, de cuáles son sus estatutos, cuáles son sus mandamientos, sus reglas, todas esas cosas. Dentro del evangelismo hay reglas, hay estatuto, hay doctrina, hay enseñanzas que se tienen que seguir, que tenemos que cumplir nosotros como cristianos. [...] Entonces, si no hay una enseñanza de lo que es, no puede haber una religión». Explica, asimismo, que estas prácticas han existido desde la antigüedad y que la Biblia habla de ellas y las condena porque «está el bien y está el mal. Entonces, el bien proviene de Dios, el mal proviene de Satanás. Satanás puede hacer milagros también. Puede hacer descender fuego del cielo, puede cerrar la fuente de las nubes, para que no llueva, puede sanar a un enfermo también». Por ende, un cristiano tiene que hacer a un lado todo lo que se relaciona con la cultura del pueblo, no puede mezclar lo cultural con lo religioso porque «le estamos rindiendo culto a Satanás, directamente a Satanás, no a otra cosa». Respecto a los intentos de rescatar la cultura local, considera que hay una batalla, «hay lucha porque estamos nosotros los evangélicos los cuales estamos tratando de desarraigar todas esas cosas, que son cosas que arrastran al ser humano hacia lo malo».<sup>34</sup> Las palabras del líder pentecostal permiten observar claramente los procesos de la colonialidad de la religión señalados al principio de este trabajo. Son evidentes: a) la negación de la alteridad “religiosa” *nuntajiyypaap*, a la cual se exige tener las mismas características del cristianismo para ser reconocida como tal; b) la subsunción de las expresiones religiosas *nuntajiyypaap* al horizonte cristiano y su clasificación como manifestación diabólica, opuestas a lo bueno —representado por el Dios cristiano y dictado por la Biblia—, y, c) la separación entre religión y cultura, cómo dos ámbitos autónomos y, en este caso, antagónicos. Es muy claro, además, cómo el uso del concepto “occidental” de “religión” como base de la legislación nacional que pretende garantizar la libertad de culto hace posible la reproducción de las condi-

34 Ésta y todas las citas previas provienen de la misma entrevista.

ciones de desigualdad estructural padecidas por los sistemas religiosos de los pueblos indígenas de México.

Por otro lado, la “lucha” —a la cual hace referencia el encargado pentecostal— entre las confesiones cristianas no católicas y la cultura local, sus vínculos con el deterioro del sistema religioso *nuntajÿpaap*, han sido apreciados por varios especialistas rituales *nuntajÿkiwi*. Por ejemplo, Don Ángel, líder de la organización de médicos indígenas santarroseños, señala: «La religión fue acabando con todo, con todas las costumbres. Pues, le cambian toda la mentalidad [a la gente] y obviamente que con eso se pierde todo lo que la gente indígena anteriormente sabía: desde la forma de curar, la forma de practicar la danza, los rezos, los cantos, hacer alguna práctica que anteriormente la gente lo hacía para trabajar.<sup>35</sup> [...] Todo eso les prohíben. Entonces, ha acabado con toda la tradición, la cultura. Las religiones vinieron a exterminar todo este conocimiento que se había. [Vienen] diciendo que eso es cosa del Demonio, cosa mala que no se debe practicar, que únicamente se debe creer en lo que ellos dicen. Entonces es la parte que sí ha afectado bastante. [...] Están influyendo a que, por ese lado, pues hay una erradicación de este conocimiento. Pero horita, en la actualidad que vamos, tal parece como que hay como una lucha social. Tanto como aquellos, como nosotros, pues, estamos tratando de ganar los terrenos también».<sup>36</sup> Don Ángel se defiende de las acusaciones de brujería y afirma: «Nosotros somos como las religiones también, [...] no empleamos ninguna oración invocando otros espíritus malos. Simplemente invocamos al espíritu divino que venga a nosotros... invocamos a los *chaneques* que supuestamente habitan entre nosotros. Por eso es que decimos que somos tan naturales<sup>37</sup> como los de la religión».<sup>38</sup>

Expresiones como erradicación y lucha social, utilizadas por Don Ángel en su testimonio, delatan nuevamente las posturas exclusivistas y estigmatizantes de las iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas presentes en el pueblo. Instan a problematizar sobre su incidencia en los actuales procesos de invalidación, descalificación y subalternización del universo religioso *nuntajÿpaap*; y en las consecuencias de la naturalización y universalización del concepto de “religión”, utilizado acríticamente por tales grupos religiosos y por las instancias de gobierno.

**35** Don Ángel se refiere a todas las prácticas técnico-rituales vinculadas con la agricultura, la caza, la pesca, la recolección, la construcción de casas, entre otras.

**36** Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, terapeuta *nuntajÿpaap*, Santa Rosa L. L., 26.12.2006.

**37** Los médicos *nuntajÿkiwi* usan los términos “postizo” y “natural” para distinguir entre procesos, condiciones y realidades que han sido provocadas por una acción humana intencionalmente dirigida al mal, y apoyada por la intervención de fuerzas demoníacas y los que se despliegan según las leyes del cosmos, definidas por la divinidad (*vid.* Aino 2015).

**38** Entrevista a Ángel Lázaro Pascual, *Ibid.*

Una herramienta de represión de las expresiones del sistema religioso autóctono, integrada en los reglamentos de casi todas las comunidades evangélicas y bíblicas no evangélicas locales, son la amonestación, el castigo y la expulsión de los feligreses que las practican (*vid.* tabla 1). El creyente que acude a un médico *nuntajypaap*, por ejemplo, es reprendido y, si reincide, puede llegar a ser apartado de la denominación religiosa de pertenencia.

Por otro lado, un aspecto sustancial a considerar son las estrategias evangelizadoras y de adoctrinamiento ejercidas por tales denominaciones. Cabe mencionar que entre ellas existen importantes diferencias, aunque todas tienen un fondo paternalista y todas satanizan y hostilizan las creencias y prácticas religiosas *nuntajykiwi*. Si se valoran sus efectos, por ejemplo, tal vez se puedan señalar como más invasivas a las adoptadas por las iglesias pentecostales. Estas, con los fervorosos sermones de sus predicadores, sus intensos rituales de sanación y exorcismo colectivo, sus músicas y cantos retumbantes, alcanzan un fuerte impacto emocional en los asistentes. En algunos casos, incurren en prácticas de proselitismo agresivo, el cual roza con la violencia simbólica y verbal.

Frente a tal panorama, en la comunidad observé, por un lado, una amplia apropiación, tanto por los fieles de las comunidades cristianas no católicas como por los que no lo son, de ciertos dictados doctrinarios y morales introducidos por tales confesiones, aunque, por otro lado, existe una importante discrepancia entre los preceptos acatados formalmente y la conducta en el día a día. Así, por ejemplo, es común que, frente a padecimientos propios, o de personas queridas, se agoten todas las opciones terapéuticas que ofrece el lugar y se recurra a los médicos *nuntajykiwi*, a pesar de “perseverar” en alguna “religión”. En tales situaciones de angustia y necesidad, asimismo, no es raro que sean los mismos líderes cristianos no católicos quienes solicitan los cuidados de los *tsóyoypaapc* locales, que condenan en sus sermones. Lo mismo ocurre en condiciones prolongadas de adversidad que no se logran resolver con el apoyo de la iglesia de pertenencia. De igual forma, los sanadores conversos, que siguen ejerciendo su actividad terapéutica, suelen sustituir en su práctica las herramientas y símbolos autóctonos más vistosos y conflictivos<sup>39</sup> con los de su nuevo credo,<sup>40</sup> pero permanecen en el mismo horizonte etiológico y curan las mismas enfermedades<sup>41</sup> (*vid.* Aino 2015).

**39** Como, por ejemplo, el uso del copal, del agua ardiente o del huevo, y la invocación de los *chaneques*.

**40** Por ejemplo, el aceite bendito y las oraciones.

**41** Susto, enduendamiento, ojeo, malestares infantiles provocados por “problemas” entre los padres, entre otras.

Considero que esta diferencia significativa entre “lo que se dice” y “lo que se hace” revela una forma de resistencia cotidiana y oculta (*vid.* Scott [1990] 2000 y Masferrer *et al.* 2010) que ha consentido a los aspectos cardinales de la visión del mundo *nuntajÿyapaap* reproducirse y persistir, a pesar de más de cinco siglos de colonialidad religiosa y de la variedad de estrategias de evangelización adoptadas. Esta oposición silenciosa, disfrazada e implícita, evita la confrontación abierta y directa con la lógica hegemónica y aprovecha los “intersticios” del poder para resistir al menoscabo de las formas *nuntajÿykiwi* de ser y estar en el mundo, permitiendo su resiliencia. Ha sido, y sigue siendo, la respuesta local a las condiciones de profunda desigualdad religiosa, tanto a nivel comunitario y horizontal, como nacional y estructural.

## Reflexiones finales

En los apartados anteriores, he expuesto los aspectos distintivos del sistema religioso *nuntajÿyapaap* y las características del campo religioso de Santa Rosa Loma Larga. He analizado las peculiaridades de las relaciones interreligiosas, a nivel local, y los vínculos entre las condiciones de desigualdad y discriminación que afectan el universo “religioso” autóctono, y sus representantes, y los procesos de colonialidad religiosa, por los cuales la introducción del cristianismo al continente americano, como la primera base ideológica para sustentar la inferiorización y dominación de los pueblos indígenas, ha naturalizado: a) un concepto cristianocéntrico de “religión”; b) la separación entre los ámbitos religioso y cultural que lo fundamenta, y, c) la negación, desautorización y demonización del horizonte simbólico autóctono.

Concluyo ahora estas reflexiones, pasando al nivel nacional y proponiendo unas primeras consideraciones sobre la aptitud de la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y de su *Reglamento* para tutelar los sistemas religiosos indígenas y garantizarles condiciones de igualdad y no discriminación respecto a los cultos institucionalizados.

El art. 24 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* determina que «toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado». La *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público* y su *Reglamento*, sin embargo, acotan sustancialmente esta libertad al reconocerla solo a sujetos institucionalizados y dotados de una estructura administrativa y patrimonial, es decir, las asociaciones religiosas —y a sus miembros—. Para que se les atribuya personalidad jurídica, asimismo, la Ley dicta que tales asociaciones deben contar con: a) un estatuto escrito que contenga las «bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas» (art. 14, frac. II), la estructura organiza-

tiva y el organigrama de los ministros de culto; b) un domicilio en donde hayan practicado de forma ininterrumpida durante al menos cinco años su doctrina, cuerpo de creencias y actividades religiosas para demostrar un “notorio arraigo” entre la población, y, c) los bienes necesarios al desarrollo de sus funciones.

Como enfatiza Machuca (1998), tal legislación presupone una separación entre lo público–secularizado y lo religioso, que no opera en los pueblos indígenas de México, y refleja una gran ceguera con respecto a la naturaleza integral de sus culturas, que no permite separar las expresiones religiosas de las socio-culturales (*Ibid.*).

En la misma tónica, Garma (1999) subraya que estas leyes fueron elaboradas «específicamente para iglesias establecidas» (*Ibid.*: 139) y, por tal motivo, sus requerimientos hacen muy problemático el registro legal de los sistemas religiosos amerindios que, como aclara Machuca, actualmente se caracterizan por ser «un fenómeno social abierto, no vertebrado, sin cuerpo de doctrina formal y sin estatutos» (*op. cit.*: 39). La ausencia de textos que expresen «su doctrina o cuerpo de creencias», de instituciones y ministros oficialmente reconocibles, de lugares de culto y bienes propios, asimismo, es la consecuencia y el reflejo de su condición de “religiones” colonizadas, largamente perseguidas y, por lo mismo, enmascaradas.

Tanto la *Ley de Asociación Religiosa y Culto Público*, como su *Reglamento*, en fin, constituyen: a) una noción de “religión” definida a partir de ideas “occidentales” cristianocéntricas sobre lo religioso, y, b) la naturalización y universalización del dualismo “religión”/cultura —instituido por la cristiandad y apropiado por el secularismo— como condiciones necesarias para el reconocimiento legal de toda manifestación religiosa presente en el país. Por lo tanto, exigen a los sistemas religiosos indígenas una institucionalidad a la cual estos han tenido que renunciar hace siglos, para poder reproducirse y seguir persistiendo hasta hoy.

Estos sesgos conceptuales restringen, en los hechos, la libertad establecida por derecho, colocan en una situación de asimetría estructural sistemas religiosos como el *nuntajìypaap*, que se basan en una cosmovisión, una ética, en una idea de *anthropos* profundamente distintas de las que fundamentan al cristianismo y al secularismo “moderno”.

De tal manera, esta desigualdad estructural, al imposibilitar su reconocimiento oficial, favorece las condiciones de inequidad y discriminación que surgen en la interacción entre sistemas religiosos como el *nuntajìypaap* y las asociaciones religiosas registradas que operan a nivel local.

Por otro lado, si los citados instrumentos legales parten del derecho individual de toda persona «a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de

religión», el sistema jurídico mexicano consta de normas y principios de orden superior, como son la Constitución federal y los tratados internacionales, en los cuales no solo se establece que «la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas» (art. 2º constitucional) sino que se reconoce a tales pueblos el derecho colectivo a preservar y enriquecer «todos los elementos que constituyan su cultura e identidad» (*Ibid.*). Los derechos culturales de los pueblos y comunidades indígenas del país, asimismo, como una de las expresiones de sus derechos humanos y libertades fundamentales, abarcan el conjunto de sus rasgos distintivos espirituales y materiales, incluyendo sus tradiciones y creencias (par. V, *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, UNESCO); cuyo reconocimiento y protección son dictados por el apartado A, del artículo 5º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (López Bárcenas, 2017).<sup>42</sup>

Sin embargo, a pesar de que las leyes supremas de la Nación promueven la diversidad étnica, cultural, religiosa y lingüística del país como un valor positivo que se debe proteger y fomentar, en México sigue primando una visión monoculturalista (*Ibid.*). El reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas, y entre ellos de sus derechos religiosos, no ha sido plasmado en una reglamentación específica que garantice su ejercicio concreto y los sistemas religiosos autóctonos siguen padeciendo, después de más de quinientos años, procesos de negación, deslegitimación y descalificación que continúan afectando su reproducción y subsistencia. Otra cara de la misma moneda, en fin, es su folclorización, que propicia la estetización y estandarización de las formas rituales y narrativas, a expensas de sus contenidos y significados profundos.

Un paso fundamental para que tal situación pueda cambiar sería desnaturalizar y desuniversalizar —descolonizar— tanto el concepto de “religión” como las varias dicotomías que lo sustentan y definen. Esto es cuanto planteaba, hace más de dos décadas, Dario Sabbatucci (1991) al hablar de “vanificación” del objeto religioso. El historiador de las religiones proponía “vanificar”, o sea, reconocer como vacuas, las categorizaciones arbitrarias que concernían a:

[...] la forma de la religión (las conocidas denominaciones en -ismo), la producción mítico-ritual, las concepciones sobre seres o poderes extrahumanos, [...] hasta llegar a la misma categoría de lo religioso que se revela como desviante, o de todas formas

**42** «Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente» (art. 5º, apartado A, Convenio 169, OIT).

inútil, en el acercamiento a las culturas distintas de la nuestra,<sup>43</sup> y en las cuales la diversidad se nota también, o sobre todo, por la ausencia de un “civil” que se pueda contraponer a lo “religioso”. (Sabbatucci *op. cit.*, 127).

Reconocer que se sigue intentando encasillar acríticamente *sub specie religionis* lo que en culturas “otras”, respecto de la “occidental”, parece cumplir las mismas funciones que desempeña la “religión” en “Occidente”; o que se invisibilizan e inferiorizan las expresiones religiosas que no reúnen todos los atributos del canon religioso occidentalocéntrico, es una premisa necesaria para poner un alto a la constante elisión de los universos religiosos distintos a los hegemónicos y predominantes. El caso de los *nuntajiykiwi* de Santa Rosa Loma Larga es ejemplar al respecto y muestra cómo la superación del actual sesgo del concepto “religión”, tanto a nivel de las instituciones religiosas oficiales como de los aparatos de gobierno y de la legislación, es una condición imprescindible para que los pueblos indígenas de México puedan gozar de sus derechos fundamentales y reproducir libremente sus sistemas religiosos. ■

## Referencias

- Adlbi Sibai Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal / Inter Pares, 2016.
- Aino, Vittoria. *Dinámicas de componentes religiosos y prácticas de medicina indígena. Santa Rosa Loma Larga: una comunidad popoluca del sur de Veracruz*. Tesis para obtener el título de doctora en historia contemporánea. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2015.
- . «Adentrándose en el paraíso de Chane: la episteme ecológica *nuntajiyapa* en un contexto de cambios sociales, económicos y culturales.» En Eckart Boege (coord.), *Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos. México: INAH, 2016.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. «Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas.» *Crítica y Emancipación*, 3: 45-64, enero–julio, 2010.
- Báez–Jorge, Félix. *Los zoque–popolucas. Estructura social*. México: INI, [1973] 1990.
- . *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- . *Los disfraces del diablo*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.
- . «Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transfor-

**43** Con “nuestra”, Sabbatucci se refiere a la cultura occidental, de la cual se considera miembro.

- mación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la Teología de la Liberación.» En Báez–Jorge y Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*. Veracruz, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, 196-247.
- y Báez Galván Félix Darío. «Los popolucas.» En Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native peoples of the golf coast of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2005, 456-543.
- Barabas, Alicia. «Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad.» *Diario de campo*, suplemento, 39: 13-20, octubre, 2006.
- Bartolomé Miguel, Alberto. «Religiones nativas e identidades étnicas en México.» *Dimensión Antropológica*, vol. 6, s/p, enero-abril, 1996. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1470>. (Recuperado, octubre 18, 2005).
- . *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI Editores, 2004.
- y Alicia Barabas. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, [1982] 1996.
- Bourdieu, Pierre. «Génesis y estructura del campo religioso.» *Relaciones*, XXVII (108): 29-83, otoño, [1971] 2006.
- Braudel, Fernand. «La larga duración.» En Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: El libro del Bolsillo, Alianza Editorial, [1958] 1974, 60-106.
- Brellich, Angelo. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Pisa, Italia: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, [1965] 1995.
- . «Prolegómenos a una historia de las religiones.» En Hanri-Charles PUECH (dir.), *Historia de las religiones*, vol. 1. México: Siglo XXI Editores, [1970] 1977, 30-97.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, [2003] 2012. [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24\\_171215.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf). (Recuperado, abril 21, 2016).
- . *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. [1992] 2015. [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg\\_LARCP.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf). (Recuperado, abril 21, 2016).
- . *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. [1917] 2017 [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_150917.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf) (Recuperado, octubre 7, 2017).
- Cárdenas Pérez, Jenny; Córdova Ortiz, Alberto y Ortiz Maciel, Damián (comps. y eds.). *De Piedra Labrada para la Sierra. Recopilación de relatos, mitos, cuentos y aspectos culturales de Piedra Labrada y otras comunidades popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz*. México: Conaculta, Fonca, 2005.
- Cerutti, Maria Vittoria. *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*. Milano: Educatt, 2004.

- De la Peña, Guillermo. «El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México.» *Relaciones*, xxv(100): 21-71, otoño, 2004.
- Delgado Calderón, Alfredo (coord.). *El pájaro carpintero*, Cuadernos Comunitarios, 4. México: Conaculta, DGCPI, Unidad regional Sur de Veracruz, diciembre, 1997.
- . *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*. México: Conaculta, DGCPI, 2004.
- De Martino, Ernesto. *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Argo, Lecce, 1995.
- . «Fenomenología religiosa e storicismo assoluto.» En *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, años 1953-1954, vols. XXIV-XXV, 1995, 1-25.
- Dussel, Enrique. «Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente.» *Concilium*, 164: 80-89, 1981.
- Escalante Betancort, Yuri; Rajsbaum Gorodezky, Ari y Chávez Castillo, Sandra (coords.). *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*. México: INI, 1998.
- Filoramo, Giovanni. *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino: Einaudi, 2004.
- Foster McClelland, George. *Notes on the Popolucan of Veracruz*. México: IPGH, 1940.
- . *Sierra Popolucan folklore and beliefs*. Berkeley y Los Angeles, EUA: University of California Press, 1945.
- García Valencia, Hugo (coord.). «Espacio sagrado y ritual en Veracruz.» En Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II. México: INAH, 2003, 101-159.
- Garma, Carlos. «La situación legal de las minorías religiosas en México. Balance actual, problemas y conflictos.» *Alteridades*, 18: 135-144, 1999.
- . «La brujería como pecado en el protestantismo mexicano.» *Alteridades*, 23: 37-48, 2013.
- Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: UNAM, [1972] 1986.
- Grosfoguel, Ramón. «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.» 2008. <http://www.eurozine.com/para-descolonizar-os-estudos-de-economia-politica-e-os-estudos-pos-coloniais/> (Consultado, abril 28, 2017).
- . «Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad.» Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade, *Revista Metapolítica*, año 17, 83: 32-47, 2013.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1991.

- Gutiérrez Morales, Salomé. *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, SEV, UV, Covecyt, 2011.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Sayula*. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, [1952] 2005.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010. Estado de Veracruz, 2010*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=30> (Recuperado, octubre 10, 2015).
- Lanternari, Vittorio. *L'«incivilimento dei barbari». Identità, migrazioni e neo-razzismo*. Bari: Edizioni Dedalo, [1983] 1997.
- Léonard, Eric y Velázquez Emilia. «La reproducción de las pequeñas agriculturas en el Sotavento veracruzano: articulación de enfoques disciplinarios y escalas de análisis.» en Eric Leonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México: CIESAS, IRD, 2000, 11-24.
- López Bárcenas, Francisco. «El sistema jurídico mexicano y los derechos culturales.» *Diario de Campo*, época IV, año 1, 1: 71-98, enero-abril, 2017.
- Machuca, Antonio. «Derechos culturales y religiosos de los pueblos indios en el contexto jurídico y político actual.» En Yuri Escalante Betancort, Ari Rajsbaum Gorodezky y Sandra Chávez Castillo (coords.), *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*. México: INI, 1998, 30-45.
- Martínez Castro, Artemio y Dizón F. M. M., Elvira (comps.). *Cuentos y tradiciones de los popolucas de Acayucan: voz y vida de la tradición oral indígena*. México: Conaculta, Unidad Regional Acayucan, 2003.
- Masferrer Kan, Elio. «Los derechos religiosos de las comunidades indígenas.» En J. A. González Galván (coord.), *Constitución y derechos indígenas*. México: UNAM-IIJ, 2002.
- (coord.) y Mondragón, Jaime; Vences, Georgina; Barranco, Norma; Salazar, Miriam y Díaz Elizabeth. «Apropiación de las alternativas religiosas en comunidades indígenas del estado de Puebla.» En Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, vol. I. México: INAH, 2010, 303-361.
- Massenzio, Marcello. «La storia delle religioni in Italia.» En Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio *et al.*, *Manuale di storia delle religioni*. Laterza, Bari, 2004, 518-549.
- Mignolo, Walter. «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.» En Edgardo Lander (comp.), *La*

- colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, 55-85.
- . *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad.» En Walter D. Mignolo, *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: MACBA, 2009, 39-49.
- Münch Galindo, Guido. *Etnología del Istmo veracruzano*. México: UNAM, [1983] 1994.
- Olavarrieta, Marcela. *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. México: INI, Conaculta, 1977.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. 2001. [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) (Recuperado, octubre 10, 2016).
- Organización Internacional del Trabajo. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países*, 10 de octubre de 2016. [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf). (Recuperado, octubre 10, 2016).
- Quijano, Aníbal. «Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas.» En Roland Morgues (org.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993, 167-187.
- . «Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder.» Conferencia dictada en el *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, septiembre 4, Buenos Aires, 2009.
- . «Colonialidad del poder y clasificación social.» En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- . «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.» *Anuario Mariateguiano*, IX(9): 113-122, 1998.
- Pacheco Mamone, Alejandra. *Un pulso de las visiones del mundo en una comunidad indígena popoluca: percepciones y narraciones sobre entidades sobrenaturales; héroe mítico Agustín Matehua. Ocotil Grande, Sierra de Santa Martha, Veracruz*, tesis de maestría en ciencias sociales. COLMICH, Zamora, Michoacán.
- Pascual, Emilio; Pascual, Alejandro y Pablo, Ignacio. *Rituales y creencias de los zoque-popolucas*. México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Acayucan, 1981.
- Restrepo, Eduardo. «*De instauranda aethiopum salute*: sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval.» *Tabula rasa*, 3: 13-26, enero-diciembre, 2005.
- . «El negro en un pensamiento colonial del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización.» En Eduardo Restrepo, *Genealogías de la dife-*

rencia. *Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 118-176.

Rubio, Miguel Ángel. *La morada de los Santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y Tabasco*. México: INI, 1995.

Sabbatucci, Dario. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Bagatto Libri, 1991.

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, [1990] 2000.

Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. *Agua, mundo, montaña: narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*. México: La red de Jonás, Premiá, 1985.

Uribe, Manuel. *Fiesta y mayordomía en el Istmo veracruzano*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Vargas Montero, Guadalupe. *Del agua y la tierra*. Xalapa, México: IVEC, Conaculta, 2015.

Velasco Toro, José. *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*, Col. Sextante. México: IVEC, 2000.

Velázquez Hernández, Emilia. *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán, 2006.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Williman B., John. *La Iglesia y el Estado en Veracruz 1840-1940*. México: SEP (Col. SepSetentas), 1976.

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 (Merali 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, ecológista, 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/>

Abdiel Rodríguez Reyes\*

## Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel

### An approach to Enrique Dussel's project of Transmodernity

**Abstract** | In this paper I will approach Dussel's project of "Transmodernity". I will begin with a brief dialogue concerning the proposal of Spanish philosopher Rosa María Rodríguez Magda, who has worked on this same terminology, but with a different content. Dussel's project could be synthesized as a criticism of Modernity and an attempt to break with it through a "trans-modern pluriverse", which would mean the "World's New Age" as well as a "different process of civilization". This different project of civilization would be different to the existing one, as right now Modernity extracts, assimilates and instrumentalizes everything that is functional to it, excluding the rest with its Eurocentric colonial narrative. In that sense, the project of Transmodernity is an ambitious proposal, which is being architectonically built.

**Keywords** | philosophy, politics, ethics, intercultural dialogue.

**Resumen** | En este artículo me aproximaré al proyecto de "Transmodernidad" de Enrique Dussel. Comenzaré dialogando brevemente con la propuesta de la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, quien trabajó sobre esta misma terminología, aunque con otro contenido. Al proyecto de Dussel lo podríamos sintetizar como la crítica a la Modernidad y el intento de romper con ella mediante "un pluriverso *trans-moderno*", el cual supone una "Nueva Edad del Mundo" así como un "otro proceso civilizatorio". Actualmente, la Modernidad extrae, asimila e instrumentaliza todo lo que le es funcional, y excluye al resto —o lo encubre— con su meta-narrativa colonial eurocéntrica. En este sentido, el proyecto de Transmodernidad es una propuesta ambiciosa, la cual está en pleno proceso de edificación arquitectónica.

**Palabras clave** | filosofía, política, ética, diálogo intercultural.

---

Recibido: 2 de noviembre de 2017.

Aceptado: 26 de abril de 2018.

\* Investigador en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades / Universidad de Panamá.

**Correo electrónico:** abdielarleyrodriguez@hotmail.com

## Algunos aspectos del concepto Transmodernidad

COMO SEÑALÓ Grosfoguel en el *Manifiesto decolonial de Houria Bouteldja*:

Tampoco se trata de romantizar el pasado y volver a un pasado idílico pre-moderno, lo cual es imposible. Lo que se propone es un proyecto político más allá de la Modernidad o como dice el filósofo de la liberación latinoamericana Enrique Dussel, un proyecto hacia la “Transmodernidad” desde la diversidad epistémica del mundo (Grosfoguel 2017, 12).

La Transmodernidad contrario a lo que señalan erróneamente, no trata de volver sobre un pasado perfecto, de lo que trata es de volver a pensar todo, sin desconocer la tradición. Es un proyecto alternativo a la modernidad. La conceptualización de la Transmodernidad no es de la exclusividad de Enrique Dussel, hay otros y otras pensadoras que también abordan la cuestión en un sentido analógico. A finales de la década de los años ochenta, la escritora y filósofa española Rosa María Rodríguez Magda<sup>1</sup> ponía en circulación este concepto. Lo trabajó en varios libros: *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (Barcelona: Anthropos), desarrollado en *El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post* (Madrid: Tecnos, 1997) y, concretando su teorización en *Transmodernidad* (Barcelona: Anthropos, 2004)<sup>2</sup>. Para analizar algunos de los aspectos propuestos por esta pensadora, usaremos dos citas, la primera, una definición de *La sonrisa de Saturno*:

La Transmodernidad es la pervivencia de las líneas del proyecto moderno en la sociedad posmoderna, su tránsito y reiteración «rebajados», su copia distanciada, frag-

**1** “Rosa María Rodríguez Magda (Valencia, España, 1957). Filósofa y escritora. Doctora en filosofía por la Universidad de Valencia, profesora invitada en l’Université de Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis, Université Paris VII, Université de Paris–Dauphine, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de San Juan en Río Piedras (Puerto Rico), New York University, Komazawa University (Tokio), Tartu University (Estonia)... Ha sido, desde 1998 a 2015, directora del Aula de Pensamiento de la Institució Alfons el Magnànim y de la revista *Debats*; desde 1996 a 2003 directora de la Fundación Tercer Milenio–UNESCO. Especializada en pensamiento contemporáneo, es autora, entre otros libros, de *La sonrisa de Saturno*, *El modelo Frankenstein*, *Transmodernidad*, *La España convertida al islam*, *Inexistente Al Ándalus*, *De Playas y espectros. Ensayo sobre pensamiento contemporáneo*. Ha publicado también en el terreno de la investigación feminista: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*, *Foucault y la genealogía de los sexos*, *El placer del simulacro*, *Sin género de dudas*, *Encuentro en el Café de Flore con Simone de Beauvoir*. Y dentro de la creación literaria: *Tríptico*, *En alguna casa junto al mar*, *Las palabras perdidas*, *Y de las pavesas surgió el frío*, *El deseo y la mirada*... Ha coordinado diversas obras y realizado ediciones críticas, así como participado en múltiples libros colectivos. Textos suyos han sido traducidos al inglés, francés, italiano, estonio y checo”. Disponible en línea ([goo.gl/DJaD6w](http://goo.gl/DJaD6w)). Acceso: 6-4-2018.

mentada, hiperreal; la síntesis necesaria para que, aceptando un relativo cambio de paradigma, no ahoguemos en la banalidad todo el esfuerzo hacia una emancipación progresiva. Se trata de utilizar las características de la sociedad el saber posmodernos para continuar la Modernidad por otros medios. Porque también la Modernidad penetra y reverbera nuestro presente. La Modernidad es el proyecto, la Posmodernidad su fragmentación, la Transmodernidad su retorno simulado en lo plural. La Transmodernidad descrea de las rupturas bruscas y de las clasificaciones hieráticas, por ello asume el eclecticismo, comprende con ironía la vanidad última de todas las denominaciones, y solo se aplica a ellas con la humildad y el escepticismo de quien se sabe efímera presencia en el tiempo, cíclica profusión; de quien ha contemplado la terrible sonrisa de Saturno, que lleva siglos devorando a sus hijos, reconociendo el semejante sabor en que se degluten las épocas: un polvillo amargo e impotente en su boca insaciable. (Rodríguez Magda 1989, 10-11).

La segunda cita es del artículo: “Transmodernidad: un nuevo paradigma” que apareció en el primer volumen (2011) de la revista *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, especializada precisamente sobre la Transmodernidad. Allí señaló que propuso dicho término en 1987, al menos de “manera consistente”, en una conversación:

Como he comentado en otro lugar, el término surgió en una conversación que tuvo lugar con Jean Baudrillard en su casa de París, allá por 1987. Reflexionando sobre la corriente postmoderna, a la que él se negaba a adscribirse, le comenté que más que una coyuntura “post”, si tomábamos en cuenta sus apreciaciones sobre “transpolítico”, “transexualité”, al hilo de sus tematizaciones sobre el imperio de la simulación y la hiperrealidad, bien podríamos denominar a nuestra época como “Transmodernidad” (Rodríguez Magda 2011, 1).

Este recorrido nos ayudará a tener un mapeo de este concepto central en los debates descoloniales recientes. Es importante señalar que, Rodríguez Magda habla de Transmodernidad como un término y no de un concepto, como sí se puede concebir en Dussel. Para ser más precisos, la Transmodernidad es el proyecto de Dussel donde se pueden pensar las condiciones de posibilidad para una alternativa a la Modernidad. Habría que tomar en cuenta la primera *Ética* de Dussel, de la década de los años setenta, donde ya había algunas pinceladas al respecto, al igual que en su *Filosofía de la Liberación* de 1977, antes que Jean-François Lyotard en su muy célebre obra *La condición posmoderna* de 1979, considerase su propuesta como “posmoderna”,<sup>2</sup> Dussel, al ver el auge y el contenido

<sup>2</sup> En las Palabras preliminares a la primera edición, escrita en 1976, Cfr. Dussel (2011, 11-12).

que se le dio a esta, tomó distancia. El uso del prefijo *pos* en la filosofía de la liberación significó, desde el inicio, “ir más allá”; en cambio, en la filosofía posmoderna *sui generis* implicó deconstruir los metadiscursos, pero sin alternativas concretas, mucho menos políticas, sin embargo, como veremos en Dussel, el concepto de Transmodernidad tiene un contenido político alternativo y transformador. La política en Dussel pasa por el prisma de la descolonización.<sup>3</sup> Así que tiene un contenido alternativo y distinto a la política moderna. En cambio, Rodríguez Magda reproduce la política moderna.

De vuelta al artículo de Rodríguez Magda, la autora señala que la Transmodernidad significa “un verdadero cambio de paradigma,” en donde están involucradas todo tipo de relaciones como las “gnoseológicas, sociológicas, éticas y estéticas.” Ella prioriza estas relaciones sobre las demás. Ese sería un uso análogo del “término” en contraste con la propuesta de Dussel. No quiere decir que sea mejor o peor, sino que, en términos transformadores, la propuesta que esté desprovista de un contenido político alternativo y distinto al moderno no tendrá un potencial para los cambios necesarios que rompan con el *status quo* que denuncia. Además, no es ésa la intencionalidad de Rodríguez Magda, no busca que su propuesta tenga un contenido político en la dirección antes señalada, en los términos transformadores como sí podemos identificar en Dussel.

Rodríguez Magda describe sucintamente la visión que tiene Dussel al tomar como referencia el libro que fue el resultado del diálogo con Gianni Vattimo. Para la fecha de la publicación de los primeros trabajos de Rodríguez Magda, aún no había un despliegue y tratamiento sistemático con el que sí contamos ahora en la producción teórica de Dussel sobre su propuesta de Transmodernidad. Al respecto, sobre la Transmodernidad de Dussel, comenta Rodríguez Magda:

Así, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a partir de su libro *Postmodernidad, Transmodernidad* (1999), lo enmarca en el contexto de la filosofía de la liberación y la reflexión sobre la identidad latinoamericana, entendiendo por teorías transmodernas aquellas que, procedentes del Tercer Mundo, reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental, incorporando la mirada del otro postcolonial subalterno. (Rodríguez Magda 2011, 2).

En el campo francófono, donde surgió el término de Rodríguez Magda, lo *trans* se presupone como un estadio de la época con ciertas características en donde se puede recurrir a la “razón” para encarar los problemas y superarlos; mientras que, en Dussel es un proyecto político que presupone una transformación social. Y, la razón moderna también forma parte de la cuestión a criticar. Allí una distinción

3 Cfr. Dussel (2008 y 2009).

fundamental. Continuemos con otros puntos de la propuesta de Rodríguez Magda; además de resultar interesante por proponerse a finales de la década del ochenta definir tal término y por identificar a otros y otras autoras que lo han usado con otros significados, lo cual nos ayuda a comprenderlo en su desenvolvimiento para tener una visión amplia, y poder así llegar a la propuesta de Dussel.

Es muy importante seguirle la pista a los términos y conceptos para ver cómo evolucionan en su uso y significado. Aparte de eso, lo que podría afirmarse independientemente de la matriz y los usos de la Transmodernidad es que todos y todas las autoras que trabajó Rodríguez Magda en su texto, y que se han referido a la cuestión, hacen referencia a algo “nuevo” o a un “cambio”, es decir, tiene un sentido analógico al de Dussel teniendo en cuenta esos aspectos. Por analogía entendemos la “forma de significación intermedia entre la univocidad y la equivocidad [...] el término análogo es el que significa de manera en parte igual y en parte distinta” (Beuchot 2016, 33), entre la diversidad de propuestas: “Todas estas coincidencias en la utilización de un término, más allá de la diversidad de acepciones, creo que demuestran una misma captación de las contradicciones de la Modernidad y una búsqueda de un nuevo modelo que dé razón de los cambios que se operan en nuestro presente” (Rodríguez Magda 2011, 3).

Rodríguez Magda cuestiona que, “reducir la transmodernidad a un diálogo de civilizaciones o a un modelo que palie las insuficiencias de la modernidad occidental representa un voluntarismo, loable sin duda, pero todavía moderno” (Rodríguez Magda 2011, 3). Sobre esto, habrá que decir que un diálogo intercultural,<sup>4</sup> como señala Dussel y otros/as, por donde se quiera ver —la comunidad ideal y real de hablantes en condiciones simétricas— no es ninguna reducción, por el contrario, es amplísimo el horizonte que se abre. El diálogo intercultural es central para cualquier potencial crítica a la Modernidad. Para desenmascarar en todos los espacios, ese lado oscuro de la Modernidad o colonialidad.

La crisis por la cual pasa la humanidad se refleja en la cruel desigualdad económica y la pérdida de biodiversidad, tiene sus efectos negativos en amplios sectores de la sociedad, nos invita a la crítica y a la formulación de propuestas alternativas. Sobre la descripción fatalista que podríamos hacer de esa realidad abrumadora, con datos empíricos que la verifican cuantitativamente, habrá que tomar partido para revertirla. En ese contexto, tanto la propuesta de Rodríguez Magda como la de Dussel van en esa dirección por caminos distintos, buscan trascender la crisis de la Modernidad con propuestas analógicas. La primera desde adentro, el segundo, desde la exterioridad que la Modernidad excluye.

La propuesta de Rodríguez Magda no es nihilista, pero no se compromete en desarrollar una alternativa concreta al margen de la Modernidad, además, criti-

<sup>4</sup> Sobre este aspecto ha aportado significativamente Raúl Fornet- Betancourt (1992).

ca lo que considera proyectos caducos, teniendo en cuenta la caída de la Unión Soviética y los fracasos del socialismo. Queda claro que no es una propuesta que tenga un compromiso político alternativo y distinto al moderno, lo que es una opción legítima; en cambio, como hemos dicho, la propuesta de Dussel sí es política, con presupuestos estratégicos factibles para realizar los cambios necesarios. Para nuestro pensador no se pueden dar esos cambios y transformaciones necesarias sin una praxis política transformadora y descolonizada.<sup>5</sup>

Definitivamente ya no estamos en lo *post*, sino en lo *trans*, que implica lo “nuevo,” lo “distinto” como conducto para trascender la Modernidad, si tomamos como referencia el prefijo *post* (que significa “después”) debemos considerar que después de la Modernidad está la muerte: económica y ambiental. En cambio, lo *trans*-moderno es un proyecto político “otro” e incluso civilizatorio —al menos para Dussel—, distinto, con otro principio material, el de la vida como eje rector.<sup>6</sup> En este otro proyecto, alternativo, las costumbres, saberes y artes no se pondrán unas sobre otras, como en el esquema tradicional jerárquico de la civilización occidental que toma al resto como inferiores, sino que las piensa como análogas. La lógica que opera en el proyecto dusseliano es la analógica, ya que trasciende lo unívoco de lo moderno y lo equívoco posmoderno.

El proyecto de Dussel no es posmoderno como suelen confundirlo aquellos que no están familiarizados con la bibliografía especializada al respecto, “la posmodernidad es una expresión de la angustia y el nihilismo que resultaron del derribamiento de todas las teleologías occidentales,” (Mendieta 1996, 76) que poco tiene que ver con el proyecto de la Transmodernidad dusseliana. La posmodernidad se enfocó en criticar fuertemente a la Modernidad, pero sin contar con propuestas alternativas más allá de desenmascarar los meta discursos; fue en muchos sentidos un monólogo eurocéntrico con recepción en todo el mundo, incluyendo Latinoamérica. Tiene el mérito que nos desencantó de la Modernidad, pero nos condujo a una calle sin salida.

En cambio, el proyecto de Dussel es bastante optimista. Su propuesta es un proyecto realista e interpelador de esa realidad que exterioriza y hace más hostil la vida humana en el planeta, a nivel social y ambiental. No se puede negar la Modernidad, está allí delante de nosotros, como bien señaló Eduardo Mendieta: “como hijo de la modernidad, rechazarla ya implica aceptarla fervientemente” (1996, 83), habrá que trascenderla hacia un *novo* estadio, a eso apunta todo el proyecto de Dussel. Pensadores/as decoloniales como Ramón Grosfoguel y Sirin Adlbi Sibai lo han tomado de referencia, además de haberlo enriquecido.

<sup>5</sup> Cfr. Bautista (2014).

<sup>6</sup> Cfr. Herrera Salazar (2015).

Rodríguez Magda está en una posición intermedia. No tira todo por la borda. Según ella, al menos como potencialidad, podemos contar con la razón como un elemento central para esa necesaria trascendencia; en su teoría, la Transmodernidad es una descripción de lo que acontece, pero que en el intersticio será un cambio de paradigma en donde se tienen que perfilar armas conceptuales (novedosas conceptualizaciones), es decir, un renovado paradigma conceptual para enfrentar lo que viene. Pareciera, al menos en el texto citado, que Rodríguez Magda está más preocupada por la *razón* como “único baluarte” que por la superación de las contradicciones de la Modernidad por otras vías que no sean sí misma.

En la propuesta de Dussel, además del aparato conceptual exployado, está implicado un proyecto político factible, al menos como potencialidad. En definitiva, para sintetizar, si Rodríguez Magda pone en el centro la *razón*, Dussel criticará esta razón y pondrá el principio material de *vida* —lo veremos más adelante— como eje central de la Transmodernidad. Hemos hecho esta comparación entre Rodríguez Magda y Dussel para entablar un diálogo con propuestas distintas. Es oportuno pensar en las analogías de las propuestas, es decir, trascender la univocidad del discurso moderno, que se manifiesta en la ideología eurocéntrica —como señaló Samir Amin (2014)—, y, además, la equivocidad presente en la crítica posmoderna, en donde se critica todo, pero que carece de alternativas políticas concretas.

Como bien describió Linda Alcoff (2016), la Transmodernidad para Dussel (Alcoff también incluye a Walter Mignolo en esta propuesta) es pensar en las transformaciones futuras, epistemológicas y políticas. Sobre este último aspecto, vale la pena señalar que el componente político es lo que marca la distinción entre lo posmoderno y lo transmoderno, al menos para Dussel es claro el componente político. El pensamiento de nuestro filósofo, y en particular en su ética y su política, contienen una parte crítica deconstructiva —o destructiva, si se quiere—, pero, además, tiene una parte propositiva y factible. En cambio, los/as posmodernos/as, que se alejan de cualquier metarrelato solo proponen la deconstrucción. Es decir, deconstruyen todo y no proponen nada. La analogía como herramienta superadora de la univocidad y equivocidad es para Dussel fundamental, al punto que le permite apropiarse en su fundamentación de la crítica que esté presupuesta en la posmodernidad, dándole así, un carácter material y político.

Alcoff remarca la importancia del diálogo que surge de una epistemología no centrada, ya que si partiéramos de una única epistemología, dominante desde su fundamentación, no habría nada que dialogar porque todo estaría dado. En cambio, si partimos de la pluriversidad epistemológica en donde hay varias opciones y alternativas, la cuestión cambiaría sustantivamente; el principio de

entendimiento analógico por el cual el marco de comprensión sería más amplio y pluriverso, en donde la relación de similitud entre cuestiones distintas sería fundamental para encarar la jerarquía habitual del discurso eurocéntrico dominante, las relaciones de este discurso se fundamentan desde identidades jerárquicas, en cambio, la analogía, de la cual carecemos en buena medida por estar bajo la égida de una epistemología dominante que niega todo lo que no sea asimilado y semejante a sí misma, sería la condición *sine qua non* por la que habrá una trascendencia de las dicotomías modernas. La Transmodernidad es todo lo contrario a la dominación y la univocidad porque es la apertura a la amplitud del mundo en su pluriversidad mediante subsunción de todo lo negado por la Modernidad.

En la propuesta de Dussel, está el contenido político y transformador como horizonte factible. Es claro ese compromiso político, militante y teórico que se refleja en su obra arquitectónica: la *Política de la Liberación* (T, I. 2007; T, II. 2009), lo cual es un ejemplo de la búsqueda de contenido ante el vaciamiento político en las otras propuestas, y no solo eso, sino del propio vaciamiento político de la sociedad. Para Dussel no habrá que perder esa esperanza creativa que está como *potentia*. El proyecto de Dussel se ha formado al pasar de varias décadas de trabajo sistemático. Podríamos decir que la propuesta de nuestro pensador es heterodoxa con la intencionalidad de trascendencia en términos estratégicos y políticos. Si no entendemos esto, muy poco entenderemos su propuesta.

## Diálogo filosófico Norte–Sur y Sur–Sur

Otros aspectos insoslayables en la Transmodernidad, como la propone Dussel, son los diálogos filosóficos Norte–Sur y Sur–Sur. Un ejemplo concreto de un diálogo Norte–Sur, fue el de Apel y Dussel, el cual abrió muchas posibilidades, desde colaboraciones trasatlánticas hasta programas de investigación que aún están vigentes, diversas experiencias en esa dirección enriquecen el pensamiento filosófico latinoamericano.<sup>7</sup> No queremos pasar a la propuesta de Dussel, sin antes describir sucintamente algunos puntos a rescatar del diálogo Norte–Sur y Sur–Sur, pues son importantes y cruzan toda la propuesta de Dussel. No es posible la Transmodernidad sin diálogos pluriversos: Norte–Sur y Sur–Sur.

El diálogo Norte–Sur entre Apel y Dussel fue muy productivo, se transitó de lo discursivo ideal a lo real como lo propone Bautista Segalés (2013, 90-97). En el caso latinoamericano, es la toma de conciencia de los límites de lo discursivo

<sup>7</sup> Sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, Cfr. Dussel *et al.* (2011) y Beorlegui (2010).

ideal y el giro pragmático de Apel lo que abrió paso a la comunidad real de hablantes en condiciones asimétricas, en donde el que está en la exterioridad puede hablar. Otro punto es que, a pesar de partir desde contextos políticos distintos se puede problematizar desde la analogía. En cambio, cuando no existe lo analógico se piensa desde la univocidad y en una dirección: de Norte a Sur. El diálogo de Dussel y Otto Apel permitió —en filosofía— la asimetría de tradiciones distintas, desde el nivel dialógico; de lo contrario se seguiría en la univocidad, en donde solo es posible la mimesis de lo inoculado en la dinámica eurocéntrica.

Otto Apel (1994) se esforzó en comprender los problemas del Sur, tomó el diálogo como un “desafío” ante “la pretensión universalista” presupuesta en el discurso moderno occidental. La estrategia de Apel consistió en establecer una “idea regulativa” para la posibilidad de “la comunidad ideal de comunicación” como necesaria para la realización de “condiciones institucionales de la vida” que surgen de “discursos argumentativos” (Otto Apel 1994, 45). Según Apel, esto tendría validez universal, es decir, sería válido para toda la sociedad, las distinciones quedarían subsumidas en este esquema. Por su parte, Dussel, que piensa desde lo concreto del contexto del Sur, cuestiona la abstracción de ese ideal de validez. El poner en simetría analógica dos propuestas de contextos distintos, es lo importante a resaltar del diálogo Norte-Sur.

Con respecto al diálogo Sur-Sur, Dussel hace varios lustros avanzó significativamente, en el diálogo en países como India y Marruecos; además, las instituciones como la UNESCO empiezan a producir un conocimiento en esa dirección. El propio Dussel participó de esos esfuerzos, de tal forma que es habitual el diálogo de esta naturaleza, los seminarios y cursos son muestra de ello, pero no es suficiente el diálogo sin los cambios sociales sustanciales en donde las experiencias teóricas deben trascender la praxis transformadora. Y, la praxis tiene poco alcance si no cuenta con un mecanismo dialógico de simetrías de condiciones para el entendimiento.

Recientemente, Dussel publicó el libro *Filosofías del Sur*, en donde ahondó en el diálogo Sur-Sur. Todo el libro trata sobre perspectivas del Sur, pero en particular en el capítulo *Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur*<sup>8</sup> (que fue una conferencia en Rabat) señala que es necesario establecer una agenda de temas comunes Sur-Sur, que muchas veces es encubierta, y hasta imposibilitada por la dominación geopolítica del Norte que impone una agenda mundial difícil de rebasar aisladamente. Se requiere una agenda Sur-Sur contrafáctica, la cual deberá surgir de la materialidad y creatividad del Sur, en diálogo con otras experiencias analógicas.

8 Cfr. Dussel (2015b, 81-101).

En esa línea, podemos señalar el aporte de la pensadora musulmana Sirin Adlbi Sibai. La propuesta de un pensamiento islámico decolonial de Adlbi Sibai se nutre de cinco fuentes: el pensamiento decolonial latino/latinoamericano, el pensamiento neo-andalusí contemporáneo, el pensamiento filosófico musulmán, en particular del pensador marroquí Taha Abdurrahman y las nuevas lecturas del islam y del Corán; y, finalmente, de las perspectivas poscoloniales. Es una síntesis del pensamiento del Sur global, porque se piensa desde allí, desde la zona del no ser. Adlbi Sibai vivió y estudió en España, por lo cual conoció esa tensión de no estar físicamente en esa zona del no ser, pero ver las contradicciones de género, clase y raza dentro del territorio español, que en una visión hegeliana eurocéntrica también sería parte del Sur, en España es habitual la islamofobia. Así, ella es consciente de lo que ocurre en la zona del ser y del no ser, y que en ambos casos niega al *Otro*.

Adlbi Sibai, desde su condición de mujer musulmana, propone ir descolonizando el *hablar, ser, estar y saber*; lo cual ya indica la dimensión de su crítica y práctica emancipadora. Tomar la palabra en la zona del no ser ya es un acto de rebeldía, y desprenderse epistemológicamente de los discursos coloniales dominantes presupone ciertos linderos de liberación como uno de los objetivos del pensamiento decolonial, que cumple Adlbi Sibai en su reciente obra *La cárcel del feminismo* (2016). La colonización occidentalocéntrica de la que habla Ramón Grosfoguel, y de la que Adlbi Sibai se apropia, se ha dado en todos los campos posibles, así como en las luchas feministas y dentro del propio islam, Adlbi Sibai habla incluso de un pensamiento Arabo–Musulmán colonizado. La empresa colonizadora occidentalocéntrica impuso su univocidad de *hablar, ser, estar y saber* a las otras experiencias que son distintas con la ilusión de que el pájaro es libre dentro de la jaula. El pensamiento decolonial busca desmontar todas estas imposiciones, y una de las vías es el diálogo entre experiencias analógicas del Sur global.

Lo que ilustraría un diálogo Sur–Sur, sería el reciente encuentro entre Adlbi Sibai y Enrique Dussel en el marco de la reciente presentación de su libro *La cárcel del feminismo* en México.<sup>9</sup> Este encuentro es lo que concretamente podríamos llamar un diálogo de “introspección dialógica intercultural”. Durante este diálogo, Adlbi Sibai propuso —al igual que en su libro— “espacios no mixtos” de diálogo, es decir: Sur–Sur. Ella señaló que necesitamos “mirarnos a nosotros mismos,” y esto es lo que serían los “diálogos pluriversos transmodernos”. También propuso la idea de la unidad de lo heterogéneo, para acuerpar un pensamiento decolonial robusto con capacidad de abrirse paso ante el discurso colonial dominante, el cual se muestra como muy resistente a la crítica aislada.

<sup>9</sup> Disponible en línea ([goo.gl/e36wEq](http://goo.gl/e36wEq)). Acceso: 15-1-2018.

Ambos tipos de diálogos —el Norte–Sur y Sur–Sur— van rompiendo la hegemonía de la unívoca dirección en que el eurocentrismo quiere imponer el diálogo. La realización de las propuestas contenidas en los diálogos de esta naturaleza le da mayor potencia a la crítica transmoderna, de lo contrario, sería una calistenia intelectual sin contenido material y cerrada en sí misma. Por supuesto que habrá una resistencia a las propuestas de Dussel y Adlbi Sibai en la academia eurocéntrica, pero hay que señalar que ninguno/a de los que lo han propuesto ha insinuado que sería fácil. Hay que abrirse paso en la enmarañada Modernidad incrustada en todos los ámbitos de la vida.

### La propuesta de Dussel

En este apartado, abordaré la Transmodernidad de Dussel desde tres puntos: primero, el dialógico, que es el diálogo con Gianni Vattimo de la década de los noventa; segundo, lo económico, inscrito en sus *16 tesis de economía política* (2014); y, tercero, el filosófico, desde *Filosofías del Sur* (2015) en donde se plantea, nuevamente, la cuestión de la Nueva Edad del mundo y en donde Dussel enfatiza en temas que no trató en las tesis de economía. Estos tres puntos se interconectan en la propuesta; sin embargo, para presentarlos con un orden mínimo, los expondremos en orden cronológico. Pero antes, en nuestro mapeo, tenemos que señalar la historia del concepto Transmodernidad, ya hemos dicho que había algunos indicios en su *Ética y Filosofía*. Pero es hasta uno de sus últimos trabajos de Marx, en las *Metáforas*, que lo escribe, solo una vez, para indicar “la superación de la Modernidad como Transmodernidad” (Dussel 1993, 301), esta obra, la menos conocida del *corpus* del Marx de Dussel,<sup>10</sup> vuelve a tener protagonismo, la acaba de editar Siglo XXI y *Duke University* prepara una edición en inglés.

Juan José Bautista (2014), que ha trabajado por más de dos décadas con Dussel y ha visto cómo evoluciona el pensamiento dusseliano, y mejor aún en su madurez, nos indica el derrotero a seguir en la comprensión del proyecto. Es necesario indicar que lo hace bajo el supuesto de que no es algo dado, sino por construir, un camino aún por hacer. El tránsito de la Modernidad a la Transmodernidad es largo y tedioso. Todo el pensamiento que surge a partir y en torno a Dussel a partir de 1992 —500 años después de la invasión a *Abya Yala*—, trató y trata de completarlo y complementar. La carga eurocéntrica de la Modernidad nubla toda alternativa en su propio núcleo. Este afán llevó a procurar en sus propuestas una suerte de giro, de cambio decolonial que implicaba pasar por la crítica sin concesiones a toda la Modernidad y, por ende, como constitución de

10 Cfr. Teruel (2010).

sí misma, el capitalismo. No se puede criticar lo uno sin lo otro. La crítica que implica este giro pasa de la geopolítica a la epistemológica, pasando por la ontológica, lo cual demuestra la magnitud de la empresa que supone el tránsito de la Modernidad a la Transmodernidad.

Al ser la propuesta dusseliana una propuesta sistemática a escala societal no deja de ser, por naturaleza ambiciosa, todo sistema es así en el sentido de querer explicar y transformar la totalidad, con la singularidad de que la propuesta de Dussel se expresa desde la exterioridad; de ahí la importancia de la estrategia dialógica en el marco de la “transición agónica”, la superación de la economía moderna capitalista hacia un nuevo sistema económico y, por último, el tránsito hacia un pluriverso *trans*-moderno. Antes de entrar en los tres puntos señalados, es necesario aclarar una cuestión: es la confusión que hay entre el desaliento generalizado que se puede percibir, propio del pensamiento decadente heredero de la segunda guerra mundial, y el realismo de Dussel —entre otros y otras— al describir nuestra realidad como una “crisis epocal” de colapso total civilizatorio que requiere algo radicalmente distinto. Por eso se parte del hecho verificable del deterioro del planeta como lo detalló el *Informe 2016 Planeta Vivo*<sup>11</sup> que pone de manifiesto el riesgo de la extinción de la especie humana en el planeta, eso no nos deja más que dos opciones: perecer o no perder el horizonte de cambiar.

Primero, vamos a analizar la parte dialógica de la transmodernidad. En el libro *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999), se cuestiona la transición hacia una Transmodernidad, lo que presupone el fin de la Modernidad, a la que, como meta-relato, ya cuestionó con éxito la posmodernidad. Ya en este texto se pregunta, ¿hacia una Transmodernidad? La pregunta nace luego de revisar con detalle todo el pensamiento de Vattimo, al que Dussel devela como una crítica eurocéntrica de la Modernidad que tiene que trascender, o para decirlo de otra forma, tiene que subsumir, por un lado, que su *locus* de enunciación no es el mismo; y, por otro lado, no quedar atrapado en el escepticismo muy habitual de la posmodernidad de echar todo por la borda. En ese sentido, Dussel intenta ir más allá de Vattimo. Con el pensador italiano no hay presente un nihilismo, la Modernidad puede llegar a su fin y las cosas pueden empeorar, pero hay que procurar una “vida buena”,<sup>12</sup> lo cual dista del pensamiento decadente, mala copia de la literatura de posguerra inoculada en la posmodernidad en donde es muy frecuente negar cualquier esperanza.

Otra cuestión que emana de este diálogo es que una superación sin más, sería continuar con la Modernidad, es decir, sería exaltar aún más el mito de progreso y la superación de todos los obstáculos que enfrenta la humanidad, pese

**11** Disponible en línea ([goo.gl/ojUkC1](http://goo.gl/ojUkC1)). Acceso: 16-1-2018.

**12** *Apud* Dussel (1999, 31).

a que signifique más explotación de los recursos como un elemento central de la progresión, incluso de otros planetas o de sitios no explorados dentro del mismo planeta. Porque ir más allá de la Modernidad se podría interpretar como más explotación, más progreso etcétera. En este sentido, Vattimo nos ayuda a comprender el problema que supone querer superar la Modernidad. Por lo tanto, la Transmodernidad tiene que hacer algo radicalmente distinto a ir más allá de la Modernidad.

Luego del largo diálogo con Karl Otto Apel, Dussel es consciente de la importancia de la dinámica de debatir con los demás, para aprender y estar abiertos a “discursos diversos” como en esta ocasión con Vattimo al que requiere sumirlo:

Nuestro ir “más–allá” de Vattimo o estar en posición “crítica” surge, como puede verse, de un punto de partida distinto: una Ética de la Liberación parte desde el Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistemas sacralizados fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica [...]. (Dussel 1999, 36).

Dussel siempre trata de tomar distancia, o, mejor dicho, de ubicarse desde de su *locus* de enunciación —que es de *Abya Yala* o, para ser más amplios, desde el *Sur global*—, para no reproducir tal cual la universalidad eurocéntrica. Con Vattimo se puede ver que no se trata de superar la Modernidad, eso sería absurdo, por eso hablábamos de un trascender que tiene otra connotación distinta a la superación. Superación significaría ser más moderno o reproducirlo con mayor fuerza. Por ejemplo, si en una carrera de bicicletas uno quiere superar al adversario, lo que se tiene que hacer es rebasarlo, asimismo sería con superar la Modernidad, habría que rebasarla. Más explotación a la *Pachamama*, más instrumentalización de la subjetividad, eso sería contraproducente.

Dussel se ubica desde la *exterioridad*, categoría que se reproduce en todo el sistema de su pensamiento. Al respecto, Alicia Hopkins señaló que: “La categoría de exterioridad, como lo señala el propio Enrique Dussel es «la más importante» en su filosofía de la liberación, porque permite «contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos»” (Hopkins 2016, 319). Teóricamente, esta categoría nos funciona cuando la contraponemos a la totalidad del sistema. En cambio, cuando lo aplicamos, en la práctica se manifiesta en plural, es decir, no existe una exterioridad; hay exterioridades que se manifiestan a lo interno de otras, y así sucesivamente. La propuesta de Dussel sería *desde* y *con* la exterioridad, en singular y plural.

Esta categoría le permite a nuestro pensador un rango de maniobra amplio que se puede ubicar desde todo el Sur global, e incluso, en la exterioridad a lo interno de los países del centro industrializados de Europa y Estados Unidos que, en el siglo pasado, alcanzaron un grado de “bienestar”, en la actualidad muy cuestionado, pasaron a llamarse el Primer mundo en el cual operaba el imperio de turno. Hoy, Europa y Estados Unidos tienen su propia exterioridad en su interior, Europa con los refugiados mantenidos en campos que se insertan en la lógica de los campos de concentración nazis; en Estados Unidos con un alto porcentaje de precariedad laboral (en el mejor de los casos), además de una xenofobia explícita, en particular, en el discurso de uno de los representantes de la blancura anglosajona, el presidente número 45 de los Estados Unidos, Donald Trump. Cuando pensábamos que el racismo era cuestión del pasado, que los tiempos oscuros no volverían, vemos que regresan y van *in crescendo*, con mayor vehemencia en los países del Norte global, lo cual quiere decir que siempre estuvo allí. Solo hubo que remover un poco y la derecha racista (como le llama Linda Martín Alcoff) salió a flote.

La exterioridad que nos plantea Dussel es el rompimiento con el orden ontológico establecido por la Modernidad, el cual reproduce una moral flexible a adaptarse a los sistemas de dominación. En cambio, como podemos ver en nuestro pensador, esta exterioridad o ese estar excluido o en descarte de la totalidad, supone una ética crítica que no puede ser flexible, ni un ápice, a ningún orden que reproduzca dominación. Entonces, hay una ruptura con la totalidad del ser, en cuanto reproduce una negación, es decir, el *no ser*, desde el cual siendo negado habrá que situarse, eso sería “comenzar un camino nuevo” que Dussel inició desde sus trabajos tempranos de finales de la década de los años sesenta. El no reconocimiento, como *no ser* en el plano dialógico es una de las limitaciones (*dark side*) de la Modernidad, al tratar de unidimensionalizar los diálogos. En la no comprensión, en el no reconocimiento de la pluriversidad se han cometido grandes crímenes contra las sociedades y la naturaleza. Por lo tanto, es necesario contar estratégicamente con una herramienta dialógica y analógica, que para nada sería una limitación, sino una potencialidad para la trascendencia.

Ahora abordaremos *la parte económica*. No se podría dar paso a lo “nuevo” o un cambio sin tener, al menos pensado, problematizado o imaginado, un sistema económico distinto, al menos en su sentido más abstracto o de fundamentación, el cual se materializará a partir de la experiencia. En las *16 tesis de economía política*, la última tesis trata sobre la cuestión de la Transmodernidad en clave de una praxis económica crítica. Creo que toda reflexión que pase por el prisma económico, al menos desde una perspectiva crítica, debe considerar, si seguimos a Dussel: la experiencia objetiva de que estamos ante una crisis terminal, que nos lleva a una transición agónica que desconocemos dónde estribará,

y que si no tomamos correctivos radicales nos conducirá a la extinción como especie, pero sin perder las esperanzas de abrirse a alternativas factibles.

La propuesta de una praxis económica crítica de Dussel, la cual es su visión económica, está antecedida de un contenido ético. Es decir, su propuesta económica es a su vez una ética, tiene un compromiso con el excluido en el sistema económico capitalista vigente, no puede pensarse ni realizarse sin esa exterioridad a la totalidad del sistema. Entonces, debemos conocer y enjuiciar el estado actual de la cuestión para plantearnos la condición de factibilidad de la transición hacia un nuevo sistema económico. Tiene que negar al actual sistema por sus injusticias ya manifiestas, con la naturaleza y con el ser humano, la explotación por la explotación, y por la generación de cada vez más capital y menos equidad:

La Edad futura no será posmoderna (una etapa final de la modernidad) sino trans-moderna; no será ni moderna (acabando sus tareas incumplidas), ni la gestación de muchas modernidades (que sería algo así como la occidentalización global, aunque diferenciada). Será otra Edad por venir, otro proceso civilizatorio, *una alternativa* a la modernidad. (Dussel 2015a, 298).<sup>13</sup>

El punto de partida para buscar esas alternativas, parafraseando al autor, son los momentos donde ha surgido esa exterioridad al margen de la totalidad del sistema, es este momento económico, que es el sistema capitalista. Lo real es lo que pasó, lo histórico; lo venidero solo lo podemos especular, pero con la propuesta dusseliana será desde la materialidad del sujeto sufriente que vive en carne y hueso la exterioridad, la negación total o parcial del sistema económico. Es una especulación multifocal que no quiere dejar puntos ciegos donde queden residuos de la exterioridad producida por la Modernidad. En ese sentido, es una propuesta diáfana que no presupone una separación entre lo económico y lo ético, es decir, que todo ser humano tenga la equivalente oportunidad y capacidad de adquirir los bienes materiales e incluso espirituales para una vida digna de ser vivida:

La Transmodernidad es el nuevo momento de la historia de la humanidad que empezamos a recorrer, en cuya transición (de la modernidad a la transmodernidad) habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en *la construcción de la subjetividad*, en la concepción y práctica del género y de la raza, y también en la economía (Dussel 2015a, 298).<sup>14</sup>

**13** La cursiva es mía.

**14** La cursiva es mía.

Si en algo ha penetrado en su totalidad el sistema capitalista moderno, es en la subjetividad, es decir, ha troquelado al ser humano en su *ser* y *actuar*. El ser humano se *concibe* a sí mismo como parte funcional de ese sistema, incluso cuando este lo niega, aunque lo vea como objeto o, en el mejor de los casos, como fuerza de trabajo; y *actúa* para que este funcione, independientemente de que sea consciente o no. El psicoanálisis ahondó en este aspecto, pero no es lo que nos interesa escudriñar. Solo queremos decir que la misma subjetivación del sistema capitalista en el grueso de la sociedad ciega a los individuos a concebir otro sistema económico distinto. Están drogados y extasiados, como bien se puede apreciar en la película *El lobo de Wall Street* (dirigida por Martin Scorsese y protagonizada por Leonardo DiCaprio) que se basa en la vida del corredor de bolsa Jordan Belfort, que muestra el desenfreno del capital financiero siempre en movimiento las veinticuatro horas del día. Dussel, al culminar su tesis número 16, lanza la siguiente expresión: ¡la *bolsa* o la *vida*! Ya se han visto casos como en España en donde el gobierno prefirió salvar a los bancos que a la gente. Falta buscar los mecanismos factibles para la transición que presupone el enunciado en donde se contraponen la idea de que la vida ante la bolsa es la condición absoluta para “otro posible sistema económico alternativo” (Dussel 2015a, 333) que dependerá, también, de una subjetividad distinta.

Por último, está la parte que llamaremos *filosófica* y, por lo tanto, resulta más abstracta. Como decíamos, es un proyecto ambicioso, que comienza porque Dussel es uno de los pocos filósofos que piensa desde un sistema que aún está en proceso de construcción. En ese sentido, quiere plantear su sistema como un paradigma, que es el de la liberación y que se sitúa en la exterioridad. Adicionalmente, habla de un proceso civilizatorio distinto, de una nueva Edad del mundo. Esto se podría interpretar como otro metadiscurso. Sin duda, el aporte del proyecto transmoderno de Dussel consiste en repensar todo nuevamente y darle un nuevo contenido a lo pensado. En la medida que madura su proyecto, más se afianza su posición al respecto. Varios autores, como Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar y Juan José Bautista Segalés, señalan la impronta política del proyecto transmoderno como lo concibe Dussel, y tienen en su horizonte dicho proyecto como marco referencial, el cual exploran, critican y desarrollan. Es decir, es una empresa que trasciende al propio sujeto que la enunció.

Como estamos ante un proyecto que implica un sistema filosófico, la propia narrativa de cómo se forma es un elemento central para comprender el proyecto de la Transmodernidad al cual nos queremos aproximar. Dicho proyecto es el resultado de largos años de trabajo y de maduración y fruto de muchas experiencias. La propia historia intelectual de Dussel sería central para entender dicho concepto, desde su propia formación y desenvolvimiento. Es decir que,

como filósofo, al narrar la formación de dicho sistema en donde está implícito su proyecto *trans*-moderno, o lo que podríamos llamar la Transmodernidad o “nueva Edad del mundo”, nos hacemos una idea precisa de lo que significa tal concepto para nuestro autor. Por eso, en la primera parte del décimo capítulo de *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, describe su biografía intelectual en la que, dice, pertenece a una generación de pensadores que se dio a la tarea ética de buscar la “propia identidad”, que es un aspecto crucial del quehacer filosófico en *Abya Yala*, hasta la “toma conciencia” de la envergadura del problema y los anhelos presentes.

Dussel retoma el tema del centro–periferia —propuesto en la teoría de la dependencia de la década de los años sesenta—, que será un tema central para el proceso de descolonización. El mismo Grosfoguel, uno de los autores del giro decolonial en la década de los años noventa e inicios del dos mil, tenía en sus trabajos referencias centrales a Wallerstein y a la teoría del sistema-mundo, es decir, tenía una perspectiva pensada en términos de centro–periferia en el marco del sistema-mundo, que ha complementado con los genocidios/epistemicidios planteados por Grosfoguel (contra los judíos y musulmanes, contra los pueblos indígenas y africanos, contra las mujeres indoeuropeas).

Habría que señalar la importancia de los y las teóricas de la dependencia, como Bania Vambirra, Ruy Mauro Marini, Enzo Faletto y Theotonio dos Santos, entre otros, e incluso se podría incluir también a André Gunder-Frank. Este problema será central porque de no haber la condición de liberación, y de depender de los países del centro industrializados, de ser objetos de explotación de esos países del centro del moderno sistema mundial, será muy difícil la liberación cultural, pues tenemos al colonialismo externo —e interno, dirían Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen— que fue la preocupación de Augusto Salazar Bondy al hacerse la pregunta retórica de si existe o no una filosofía latinoamericana. Esto es el *leitmotiv* para Dussel, quien erigirá todo un proyecto para responder, entre otras cosas, a la pregunta de Salazar Bondy.

En el tercer punto propuesto por Dussel en el capítulo citado, está el tema de la cultura popular o populismo —hoy ya podemos hablar de populismo no tanto como algo peyorativo, sino que tiene un sentido más propositivo que antes—. Es decir, la experiencia cultural y política que en el marco del centro del moderno sistema mundial tienen *Abya Yala* y el Sur global es la exterioridad negada y/o excluida. Es desde aquí donde se sitúa la crítica y se emprende el proceso transformador a nivel cultural y político. Esta es una “lucha epistemológica” que surge a partir de la toma de conciencia y la puesta en cuestión de esa superioridad de la Modernidad occidental. La cultura “popular,” “creadora” y “revolucionaria” emanada del pueblo, al tomar conciencia plena, encarnará al “sujeto histórico” capaz de liberarse.

Otro punto nodal es el de la Modernidad y la globalización, la primera como la meta narrativa civilizatoria encubridora y la segunda como la meta narrativa legitimadora en lo que va del siglo XX y XXI. Dussel señala que, ahora, se trata de situar a las culturas excluidas por la Modernidad en el concierto de culturas; por decirlo de alguna manera, este concierto es de naturaleza conflictiva en la medida en que la presuposición de superioridad de una cultura sobre otras, incluso en la actualidad, todavía es sostenida por posturas que ubican a la cultura occidental como superior al resto. Es posible ver esto con mayor crudeza en la cotidianidad de los musulmanes y latinos en Europa y en Estados Unidos, a través de los simples hechos de que se les llame “moro” o “sudaca”; esto es una muestra de que aún no se ha superado el racismo moderno, muy sutil en ocasiones. Ni qué decir de situaciones como la de los y las africanas manteras (vendedores ambulantes, personas que, en Europa, han sido ilegalizadas) en España. Falta la simetría analógica de las culturas y habría que empezar con lo más cotidiano para darse cuenta de la exclusión y discriminación que se dan e imposibilitan una analogía entre las culturas. Por eso es importante lo dialógico, para plantearse concretamente problemas como el que acabamos de mencionar, a partir de experiencias reales. Ni la Modernidad ni la globalización han solucionado estos problemas.

## Reflexiones finales

El proyecto de Dussel es explícitamente político; además, contiene toda una cosmovisión y teoría que explica los procesos que dan forma a “La nueva Edad del mundo” (Dussel 2015b). Esto es lo medular de *Filosofías del Sur*. En el esquema 10.2 *Modelo aproximado para comprender el sentido de la trans-modernidad cultural* (Dussel 2015b, 284), se expone cómo está presupuesta la trans-modernidad, donde la Modernidad tiene partes de todas las culturas (islámica, amerindia, india, china, entre otras) pero que las exterioriza en su totalidad encubridora y excluyente. La Modernidad instrumentaliza lo que le es funcional y exterioriza “el resto”, es decir, la mayor parte. A la Transmodernidad la entendemos, en este modelo, como dos formas que pueden subsumir la exterioridad. Por un lado, la proyección de la Transmodernidad estaría a un nivel *supra* que arroparía tanto la Modernidad como las demás culturas que fueron excluidas de la visión moderna; por el otro, se comprimiría, entendido esto como apretar al punto de destruir el lado oscuro de esa Modernidad, extirpar la raíz de lo negativo. En la visión moderna se extrae, asimila e instrumentaliza. En la fundamentación pluriversal de (otra) totalidad *trans*-moderna, que sería como dicen los zapatistas: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos”, se estaría haciendo el pasaje a una nueva edad del mundo que sería la Transmodernidad.

Un proyecto de tal envergadura, que trate de repensar en prospectiva un más allá “distinto” de lo establecido, siempre rebasa la capacidad subjetiva-individual y se vuelve una empresa colectiva para las nuevas generaciones:

Denominamos proyecto trans-moderno *al intento liberador* que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica afirmación, como autovalorización, *de los momentos culturales propios negados* o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad [...] esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura [...] los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las fronteras pueden crear un pensamiento crítico [...] esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. (Dussel 2015b, 293).

Esto sería la utopía transmoderna que adquiere sentido al tensarse con la capacidad de su realización. Por lo tanto, es pensada estratégica y fácticamente. Para que sea un cambio profundo, se está en un proceso de descolonización equiparada a pensar lo nuevo y lo novedoso, que se alimenta de las distintas tradiciones que encubrió la Modernidad. Nuestro pensador pone un ejemplo muy conocido, pero necesitamos *introspicēre* (mirar adentro) lo que contiene, es la visión que tienen las culturas indígenas de la naturaleza, potenciadoras de una ecología armoniosa.

El entendimiento mediante el diálogo analógico de sujetos distintos, pero semejantes entre sí, es una condición necesaria para la transición a la Transmodernidad, como nueva Edad del mundo distinta a la existente, con un sistema económico distinto, que presupone un cambio radical de relacionarse con la Madre Tierra o *Pachamama* como dirían los pueblos aurales andinos, en donde no se le debe —por eso es ético— tomar como un objeto explotable (extractivismo, *fracking* etc...), sino, como un ser viviente que permite la vida de la especie humana en el *oikos* (casa), así siempre la han concebido las comunidades de *Abya Yala*, como su casa, la cual que hay que cuidar, actitud que tenemos que aprender. Como hemos señalado, el proyecto de Dussel distinto al de la Modernidad, se ubica desde la exterioridad, por eso, observa críticamente sus contradicciones y su lado oscuro. Desde esa situación, se piensan las condiciones de posibilidad política (y epistémicas implícitas), que dan paso a un proyecto distinto para un mundo distinto, allí estriba la riqueza del proyecto de la Transmodernidad. ■

## Referencias

- Adlbi Sibai, S. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal, 2016.
- Amin, S. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI Editores, 2014.
- Apel, K.-O., Dussel, E. y Fornet Betancourt, R. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI/UAM-I, 1992.
- Bautista Segalés, J. J. «De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación.» En E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI/UAM-I, 2013, 90-97.
- . *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: AKAL, 2014.
- Bautista, R. *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: AGR UCO / Plural editores, 2014.
- Beorlegui, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- Beuchot, M. *Hechos e interpretaciones. Hacia una herméutica analógica*. México: FCE, 2016.
- Dussel, E. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992.
- . *Las metáforas teológicas de Marx*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1993.
- . *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Lupus Inquisitor/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana, 1999.
- . *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- . *Política de la liberación. Volumen II arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI, 2015a.
- . *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: AKAL, 2015b.
- . Mendieta, E. y Bohórquez, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000*. México: Siglo XXI Editores, 2011.
- Grosfoguel, R. «Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.» *Tabula Rasa*, 19: 31-58, 2013.
- . «El manifiesto descolonial de Houria Bouteldja: del grito secular moderno occidental “Patria o muerte” a la invocación sagrada “Allaou Akbar”.» En *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*.

- México-España: AKAL, 2017, 5-21.
- Herrera Salazar, G. y Reyes López, J. A. «El método “ana-dialéctico” de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.» En F. Roda y N. Heredia (eds.), *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. Argentina: Universidad del Jujuy, 2017, 71-85.
- Herrera Salazar, G. *Vida humana, muerte y sobrevivencia. La ética material de Enrique Dussel*. Chiapas: UNICACH/CESMECA, 2015.
- Hopkins, A. «La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel.» En J. Guadalupe Gandarilla (ed.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: AKAL, 2016, 319-336.
- Martín Alcoff, L. «Enrique Dussel's Transmodernism.» *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3): 60-68, 2012.
- Mendieta, E. «Modernidad, posmodernidad y transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo.» *Universitas Philosophica*, 27: 63-86, 1996.
- Otto Apel, K. «La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur.» En E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI/UAM-I, 2013, 37-54.
- Rodríguez Magda, R. M. *La sonrisa de Saturno. Para una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . «Transmodernidad: un nuevo paradigma.» *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1): 1-13, 2011.
- Schelkshorn, H. «Introducción: discurso y liberación (un acercamiento crítico a la “Ética del Discurso” y a la “Ética de la Liberación” de Enrique Dussel.» En D. Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte Sur-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI/UAM-I, 2013, 11-34.
- Teruel, F. «El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx.» *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12: 77-82, 2010.
- UNESCO. *A South-South Perspective*. Paris-Rabat: Editions & Impressions Bouregreg, 2014.
- Wallerstein, I. *The modern world system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Nueva York: Academic Press, 1974.



Cynthia Hernández González\*

## Más allá del *Mundo Islámico*: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México\*\*

### Beyond the *Islamic World*: A decolonial anthropological reflection towards an analysis of Islam in Mexico

**Abstract** | This study shows the need to question the anthropological investigations that analyze Islam in Mexico, with the intention of proposing the inclusion of *other* concepts, epistemologies/cosmologies and *other* subjects, to break with the monolithic and essentialist vision that exists of the Muslims who live in Mexico and the rest of the world. To this end, the Muslim *being* is conceived from its own genealogy, contemplating the colonial processes that were lived in Latin America during the sixteenth century and in the Islamic World during the nineteenth and twentieth centuries, because without it there is the risk to configure an *other* from the Islamophobia existing in anthropology and other social sciences. As part of this writing is also a state of the art about the publications made in Mexico about the Muslim *being*, the reflections set out here address the ways in which the Muslims of this remote territory of the Islamic World have been essentialized, according to the knowledge proposed by the Latin American Decolonial School and the Muslim Critical Studies.

**Keywords** | Islam, Mexico, conversion, decoloniality, Islamophobia.

---

Recibido: 3 de noviembre de 2017.

Aceptado: 25 de junio de 2018.

\* Este escrito no hubiera sido posible sin las enseñanzas de Amina, mi maestra. Gracias a ti y a la vida en comunidad estoy entendiendo aquello que parece fácil, que, sin embargo, va más allá de la comprensión meramente intelectual. También agradezco infinitamente el apoyo de Leyla, Hafiza, Rahmani y Tariq, con quienes pasé varias tardes hablando sobre la temática que presento en este escrito. Su atención, paciencia y acompañamiento tienen fruto aquí, en estas páginas. Asimismo, aprecio la ayuda de Latif y de Hamid, quienes también escucharon mis cuestionamientos y ayudaron a resolverlos. Gracias también a Abdl Yami, por sus reflexiones y aportaciones bibliográficas.

\*\* Doctorante en antropología por el CIESAS–Ciudad de México, maestra en antropología por el IIA-UNAM y etnohistoriadora por la ENAH.

**Correo electrónico:** cynthiahdezg@gmail.com

**Resumen** | Este estudio muestra la necesidad de cuestionar las investigaciones antropológicas que analizan el islam en México, con la intención de proponer la inclusión de conceptos, epistemologías/cosmologías y temáticas *otras*, que rompan con la visión monolítica y esencialista que existe de las y los musulmanes que viven en México y el resto del mundo. Con esta finalidad, el *ser* musulmán es concebido desde una genealogía, que contempla los procesos coloniales que se vivieron en Latinoamérica durante el siglo XVI y en el Mundo Islámico durante los siglos XIX y XX, pues sin ella existe el riesgo de configurar un *otro* desde la islamofobia existente en la antropología y otras ciencias sociales. Como parte de este escrito es también un estado de la cuestión sobre las publicaciones hechas en México en torno al *ser* musulmán, las reflexiones asentadas aquí abordan cuáles son las formas en que se ha esencializado a las y los musulmanes de este territorio lejano al Mundo Islámico, partiendo de lo propuesto por la Escuela Decolonial Latinoamericana y los Estudios Críticos Musulmanes.

**Palabras clave** | islam, México, conversión, decolonialidad, islamofobia.

## Introducción

EL PRESENTE texto tiene como finalidad analizar la forma en que es estudiado el islam en nuestro país, a través de la antropología y otras disciplinas que usan sus herramientas metodológicas. Aunque la antropología es la ciencia a partir de la cual busca comprenderse la alteridad, debe considerarse que aún no logra deshacerse de la epistemología que la fundó como ciencia: aquella que desde la construcción del *otro* como *salvaje*, sigue generando en el presente estudios de tipo esencialista y en extremo particularistas, que niegan las dinámicas en las que se subsume la diversidad de las sociedades que se estudian. El islam en México comenzó a ser más visible desde la década de los años 80 del siglo pasado, aunque existen fuentes que confirman la llegada de algunos(as) migrantes musulmanes(as) que no continuaron la práctica del islam, debido a los matrimonios interreligiosos y el contexto social altamente católico en el que se encontraban. Sin embargo, a más de 30 años de esos hechos y pese a la pluralidad de comunidades musulmanas existentes en el presente, llama la atención que las temáticas y universos de estudio abordados por las personas que estudian el islam en nuestro país son casi los mismos desde hace más de una década; esto no tiene nada que ver con la impopularidad misma que tiene el islam como tema de estudio en México, debido a que la antropología mexicana siempre se ha caracterizado por su indigenismo (o la oposición a este). Ello me lleva a sugerir la existencia de una islamofobia “invisible” dentro de la academia mexicana debido a que la mirada antropológica a partir de la cual se crea al *ser* musulmán como *otro*, no contempla en nada la historia misma que lo generó, ni tampoco incluye las epistemologías y cosmologías islámicas que pueden favorecer al estudio del *ser* musulmán.

Dados los objetivos de este trabajo, previamente señalaré que la islamofobia no es algo nuevo,<sup>1</sup> aunque así lo pareciera desde los ataques del 9/11 y la consecuente racialización de las y los musulmanes como personas *otras*.<sup>2</sup> Es verdad que los atentados generaron sentimientos de odio racial y orgullo nacionalista que se legitimaron fuertemente conforme se repetía, a través de múltiples medios, que Estados Unidos había sido víctima de sus “enemigos” (Maldonado–Torres 2005). Sin embargo, la islamofobia proviene de un tiempo mucho más antiguo, pues es “una de las manifestaciones multiformes de un aparato de poder complejo, el cual se manifiesta en formas variadas y variables de violencia, producto y productoras simultáneamente, del sistema mundo” (Adlbi Sibai 2016), que dio inicio con el “descubrimiento” de América en 1492. Por ello, no es casual que en las siguientes páginas haga referencia al establecimiento de la Modernidad que —teniendo a la antropología como uno de sus frutos— fue caracterizándose por la primacía del cientificismo, el pensamiento laico (que se transformó en una verdad incuestionable, tal como llegó a serlo la religión católica), y la noción de que lo aportado por los anglo–europeos es muchísimo más civilizado y avanzado, que aquello pensado, vivido y producido por los *otros* existentes en el Sur global (Dussel 2015).

Dadas las particularidades bajo las cuales se constituyó la ciencia, en los siguientes apartados también hablaré de la necesidad de incluir los aportes teóricos de hombres y mujeres musulmanes, que producen conocimiento desde una tradición epistémica y cosmológica distinta a la propuesta por las ciencias sociales moderno/coloniales, que incluyen la antropología. En mi perspectiva, realizar investigaciones sobre el islam debe considerar estos aportes, así como también los procesos a través de los cuales fueron construidos las y los musulmanes como seres *otros*, considerando la dicotomía existente entre el llamado Mundo Islámico y el Occidente colonizador.<sup>3</sup> Estudiar el islam en estas y otras

**1** De acuerdo con lo aportado por Grosfoguel, “la inferiorización teológica del islam es un proceso que viene del mundo premoderno, en inferiorización racial de los sujetos que practican esta espiritualidad. Lo que es nuevo en el mundo moderno es la transformación de las viejas discriminaciones religiosas medievales en discriminación racial (Grosfoguel 2014, 84).

**2** Conforme a Love (2013), la raza y el racismo se vinculan con la islamofobia en Estados Unidos, debido a la creación de la categoría racial del “musulmán” (Love 2013).

**3** Bajo esta dicotomía asumo: 1) que el Occidente colonizador es el Norte (me refiero, principalmente, a los reinos europeos que iniciaron el sistema–mundo capitalista en el siglo XVI con el “descubrimiento” de América, y a los Estados–naciones que colonizaron las tierras tradicionalmente islámicas en los siglos XIX y XX), y, 2) que el Mundo Islámico es uno de los tantos territorios que conforman el Sur (además de los territorios latinoamericanos colonizados en el siglo XVI, el África bantú, el sudeste asiático, China e India —de acuerdo con lo señalado por Dussel, 2015). No obstante, apoyándome en lo aportado por Grosfoguel (Grosfoguel 2012), esta dicotomía solo tiene la función de subrayar las dinámicas y las relaciones

latitudes sin tener esto en cuenta impediría observar que el *ser* musulmán es contemplado desde la mirada islamofóbica, que esencializa y monolitiza a las personas que tienen la intención de someterse a *Allah*, la realidad divina única. Partiendo de los aportes de la Escuela Decolonial Latinoamericana y los Estudios Críticos Musulmanes, lo que propondré en el último apartado son algunas preguntas que espero puedan generar nuevas temáticas para analizar el islam en su diversidad, considerando la noción de *tawhid*: aquella unicidad que se muestra culturalmente de formas muy diversas y que no se escapa, en ningún instante, de la Unicidad que la creó.

## Del *salvaje* al *otro* en la antropología

Si bien la antropología es la disciplina encargada de analizar la diversidad cultural, debe considerarse que su aparición es resultado de un proceso que se originó con el descubrimiento, en 1492, de un territorio visto como una oportunidad para la expansión de los imperios europeos durante el siglo XVI, dando inicio a la época moderna.<sup>4</sup> El evento, muchas veces llamado “el encuentro de dos mundos”, propició la construcción de un *salvaje*, que fue cuestionado tanto en su naturaleza como en su alma para justificar la empresa colonial. Ello creó un “nicho del salvaje”, que con el paso de los siglos se reforzó con las protoetnografías y los relatos de los viajeros del siglo XVII, así como con las narraciones que mezclaban distintas “realidades” con historias del tipo de los viajes de Gulliver, configurando el discurso culto del siglo XVIII (Trouillot 2011). El antiguo debate sobre el *salvaje*, que primero trató de resolverse con la religión y luego con la filosofía occidental, continuó gracias a la práctica de la esclavitud en Estados Unidos y retomó impulso con la segunda oleada del colonialismo europeo durante los siglos XIX y XX (Trouillot 2011). Cuando, dentro de este contexto, la antropología surgió como una disciplina de las ciencias sociales “se convirtió,

---

de dominación existentes entre una y otra porción del mundo, sin excluir el hecho de que dentro del Occidente colonizador (ubicado en la zona del ser) también existe una zona del no-ser y que dentro del Mundo islámico (zona del no-ser) también existe una zona del ser.

**4** En palabras de Enrique Dussel, la Modernidad surge a partir del encuentro con la alteridad, que es concebida como inferior. Ya que *ser* europeo se equipara a ser superior y civilizado debe, como misión, salvar al *otro* (inferior y retrasado), recurriendo a la violencia. Esta concepción “permite a la Modernidad presentarse a sí misma no solo como inocente sino también como una fuerza que emancipará o redimirá a las víctimas de su culpa. Dado este carácter ‘civilizado’ y redentor de la Modernidad, los sufrimientos y sacrificios (los costos) de la modernización impuestos a los pueblos ‘inmaduros’, razas esclavizadas, el sexo ‘débil’, etcétera, son inevitables y necesarios” Dussel, Enrique. «Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt).» En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Walter Dignolo, 57-70, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p 69.

casi por predeterminación, en una disciplina dirigida a exponer a la gente del Atlántico Norte a las vidas y costumbres del *otro*. La antropología llegó para llenar ‘el nicho del Salvaje’” (Trouillot 2011, 61).

Podría pensarse que ya transcurrió suficiente tiempo para seguir pensando en el impacto que tuvo el “descubrimiento de América” en la antropología, sin embargo, en la segunda década del siglo XXI sigue reproduciéndose una epistemología que —desde la política y otros escenarios— logra legitimarse y expandirse a través de las instituciones educativas que tienen el canon occidental como su pilar. Si bien el *salvaje* dejó de ser llamado de esa forma en el Norte global porque se transformó en el *inmigrante* (Meza–Torres 2014) y en el *musulmán* —después de los ataques del 9/11—, el uso de estas categorías busca enfatizar la incompatibilidad que existe entre las tradiciones de los pueblos *otros* con el modo de vida hegemónico. Es en este sentido que, desde las instituciones gubernamentales y las academias de las ciencias sociales, buscan analizarse los modos de vida distintos utilizando perspectivas teóricas y categorías que privilegian lo moderno/colonial/anglo–europeo/blanco/cristiano–ateo/capitalista/patriarcal–heterosexual (Grosfoguel y Mielants 2006), excluyendo o ridiculizando colectividades, pueblos, terminologías y visiones alternas del mundo.

Si se considera la movilidad de las personas de tradición musulmana a los países del Norte, el islam y sus prácticas comenzaron a ser cuestionadas y reguladas debido a la noción de que esta tradición es incompatible con Occidente. Dentro de este contexto, volvieron a retomarse las aportaciones que realizó Said (2014) sobre la manera en que las academias de Europa caracterizaron las sociedades donde se practica el islam de forma mayoritaria, amplificándose con la denuncia de múltiples científicos(as) sociales sobre el tipo de investigaciones fundamentalistas, que se producen tanto en dicho continente como en los Estados Unidos. Lo que Grosfoguel aporta dentro de *Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences* (Grosfoguel 2010) es que la forma en que algunos(as) investigadores(as) elaboran sus pesquisas sobre el islam parte de la idea de que las y los musulmanes son inferiores debido a su irracionalidad e incapacidad de producir conocimiento; *ergo*, desde la perspectiva científica moderna/colonial/anglo–europea/blanca/cristiana–atea/capitalista/patriarcal–heterosexual, los(as) musulmanes(as) únicamente son especialistas en la elaboración de propuestas de tipo fundamentalista, que pueden producir actos violentos (Grosfoguel 2010). Por ello no es sorprendente encontrar que, dada la “neutralidad” de las ciencias sociales, existan producciones antropológicas islamóforas que utilicen categorías y perspectivas occidentales para el análisis de esta tradición sagrada (como el uso del término religión, las propuestas de Weber y Freud, y la noción de las grandes y pequeñas tradiciones, etc.) debido a que se considera que las conceptualizaciones producidas por las y los intelectuales musulmanes

—y/o desde la propia cosmología islámica— son insuficientes para la realización de verdaderos estudios/análisis de corte científico.<sup>5</sup> Debido a la negación del *otro* musulmán y su epistemología/cosmología dentro de los contextos institucionales y académicos, Asad sugiere en *The Idea of an Anthropology of islam* (Anjum 2007; Assad 1986) que los(as) antropólogos(as) debemos conocer el Corán y los *ahadith*<sup>6</sup> si queremos trabajar con poblaciones o comunidades musulmanas, puesto que el islam es una tradición que:

Consiste esencialmente de discursos que buscan instruir a los practicantes sobre la forma y el propósito correctos de una práctica dada que, precisamente porque está establecida, tiene una historia. Estos discursos se relacionan conceptualmente con un pasado (cuándo se instituyó la práctica y desde cuándo se transmitió el conocimiento de su existencia y adecuada realización) y un futuro (cómo esa práctica puede asegurarse a corto o largo plazo, o por qué debería ser modificada o abandonada), a través de un presente (cómo se vincula con otras prácticas, instituciones y condiciones sociales). (Asad 1986, p. 14).<sup>7</sup>

El hecho de que el islam sea visto por Asad como una tradición discursiva implica que, como tal, tiene la potencialidad de mostrar de una manera más fehaciente cómo el islam es vivido, considerando las formas en que se instruye, se establece, se institucionaliza y se autoriza, de manera que pueda ser razonado y puesto en práctica como tradición, considerando las relaciones de poder y las resistencias existentes dentro de un contexto particular. La propuesta de Asad es importante debido a su señalización de que el islam aspira a la coherencia, pese a expresarse de manera heterogénea, algo que no implica la ausencia de ortodoxia o de la propia tradición *per se*. Empero, la comprensión de esto requiere de un conocimiento profundo sobre las condiciones que produjeron el islam como discurso y los esfuerzos de quienes lo practican, además de que exige la realización de análisis contextuales que necesariamente deben considerar

**5** Anjum (2007) cita las obras de Ernest Gellner, Clifford Geertz, Vincent Crapanzano, Michael Gilseman, Dale Eickelman y A. S. Bujra, en las que se estudia el islam de Marruecos, Egipto, Yemen e Indonesia, entre otros.

**6** Plural de *hadith*, tradiciones orales del profeta Muhammad que fueron transmitidas de generación en generación y concentradas en el tiempo de la Dinastía Abasí.

**7** Traducción propia. "Consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to a past (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a future (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a present (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions)" (Asad 1986, 14).

la colonialidad de los seres y de los conocimientos. No debe olvidarse que el Mundo Islámico se integró al sistema–mundo capitalista durante los siglos XIX y XX, incorporándose también a su patrón de poder: el sistema de pensamiento que establece distintos tipos de jerarquías afectando la etnicidad y/o la raza, la lengua, el género y la sexualidad, la política, y, en general, la forma de pensar de los pueblos.<sup>8</sup> Conocer este proceso es importante, debido a que puede facilitar la deconstrucción del *otro* musulmán, generado desde la colonialidad islamófoba. Por ejemplo, puede haber algunas personas que confirmen su otredad a partir de la legitimación de una “tradicción” a veces considerada ortodoxa, que en nada se corresponde con la noción de equidad, diversidad, justicia e inclusión que fue transmitida a *Muhammad*, considerando el contexto local y temporal en el que este profeta vivió. De igual manera, existen distintos discursos que pueden entenderse como tradicionales (islámicos), pese a que fueron generados por las administraciones coloniales para generar separatismos entre unos y *otros*; ese es el caso de aquella “tradicción” que prohíbe a las personas no musulmanas entrar a las mezquitas, cuando en realidad este dictado procede de un decreto establecido por el general francés Louis Hubert Lyautey en el Marruecos colonial (Grosfoguel 2016).

Aunque la propuesta de Asad puede sugerir que realizar estudios antropológicos sobre el islam es una empresa perdida o súper arriesgada, debo recalcar que la necesidad de descolonizar la antropología (y las ciencias sociales) es urgente, debido a que las y los musulmanes son mirados a través del velo de la islamofobia. La inclusión de la epistemología/cosmología islámicas dentro de nuestra disciplina permitiría el reconocimiento del *ser* musulmán, quien es visto desde la ciencia moderna/colonial como alguien que “no es” y que, por tanto, “no pertenece”. Mi propuesta, sustentada en un posicionamiento político y personal, bien podría parecer errónea; empero, es una oportunidad para entender el mundo “de otro modo”, a partir de la re–valorización de aquello que fue excluido debido a su diferencia (Escobar 2003). El ejercicio de descolonización de la antropología consistiría, en este sentido, en realizar un trabajo que no solo cambie “los contenidos sino los términos mismos de la conversación” (Escobar 2003) que, desde el inicio, tuvo un carácter islamofóbico.

A partir de los ejemplos anteriores puede verse que la islamofobia académica va de la mano con la colonialidad imperante hasta nuestros días, incluso en tierras consideradas musulmanas. Sin embargo, dada la migración de personas musulmanas hacia los países del Norte global, es preciso que me refiera a otro tipo de islamofobia, actualmente generalizada después de los eventos del 9/11. Retomo esta temática debido a que en los años recientes muchas musulmanas

<sup>8</sup> Quijano (2000) en Grosfoguel (2007, 211-223).

académicas y activistas comenzaron a difundir desde el Norte una perspectiva epistemológica, que se une a los planteamientos de la Escuela Decolonial Latinoamericana. Entre las aportaciones existentes se encuentra la de Arzu Merali, quien manifiesta que la necesidad de “nacionalizar el islam” por parte de las instituciones gubernamentales europeas: 1) busca romper con el concepto transnacional de *ummah* o comunidad islámica; 2) es resultado de la islamofobia, debido a que la nacionalización significa “purificar” esta práctica de los elementos culturales “inconvenientes”, contrarios a la “democracia” y “equidad” de los Estados–nación europeos. Ejemplos de estas prácticas son la cooptación del feminismo islámico, el cuestionamiento del islam político y la oposición al islam practicado por la primera generación de migrantes musulmanes (Merali 2016). Houria Bouteldja, por otra parte, también aporta a este pensamiento crítico dirigiéndose a las y los musulmanes franceses, a quienes recuerda la noción de justicia que proviene del islam y, sobre todo, que el ser musulmán(a) va mucho más allá de poseer una “cultura islámica”. Si bien desde el islam político, los movimientos de izquierda y las luchas por la liberación sexual se buscó confrontarse al poder colonial, lo que Bouteldja considera que es urgente y necesario es convertirse [*devenir*] en musulmanes que se responsabilicen de la complicidad que se tiene con el colonialismo. De esta manera, en la perspectiva de Bouteldja, podría lucharse para confrontar la violencia, el fascismo, la destrucción mundial y la deshumanización que el sistema mundo reproduce tanto en el Norte como en el Sur (Bouteldja 2017).

Los llamados anteriores para combatir la islamofobia académica y la colonialidad que es vivida por las y los musulmanes de los países del Norte global podrían ser algo lejanos para la realidad mexicana, ya que México —localizado en el Sur— no es concebido como un territorio de recepción migratoria en el que el islam forma parte de una de las principales problemáticas. Esta percepción, bajo la cual se asume que el islam es algo ajeno a México, se suma al hecho de que no existe una escuela o colectividad académica en el país que haya realizado estudios sobre esta tradición sagrada desde antaño; empero, hace más de diez años comenzó a crecer el interés en el islam debido al incremento de las comunidades musulmanas y sus creyentes/practicantes por todo el país. No obstante, como la ciencia realizada en México se ajusta al canon científico moderno/colonial que produce “nichos del salvaje”, las y los musulmanes que viven en nuestro país son estudiados desde la antropología mexicana y/o sus herramientas metodológicas a través de un velo islamofóbico. Si bien existen diversas producciones sobre las comunidades islámicas del país, debe tomarse en cuenta que la academia no es el espacio “neutro” y “sin locación” a partir del cual se elaboran construcciones imparciales sobre los *otros*, ya que desde el inicio fueron establecidas ciertas concepciones y categorías que no pueden ser de-

safiadas por el/la investigador(a) común; esta situación se complica todavía más si las y los investigadores no muestran cuál es su posicionamiento personal, ético y académico al estudiar las dinámicas de las poblaciones y colectividades *otras* (Grosfoguel 2018; Tuhiwai Smith 1999).

Debido a la mediatización del islam y su caracterización como una fe peligrosa, considero necesario que las academias mexicanas de las ciencias sociales integren las epistemologías del Sur, en este caso, la musulmana, para dejar de colonizar las realidades sociales de sus creyentes. Ello requiere, no obstante, que las y los antropólogos mexicanos (u otros científicos sociales que se inspiran en las herramientas metodológicas de esta disciplina) contemplen el proceso colonial iniciado en 1492, a partir del cual se instituyó una ideología moderna/colonial/anglo-europea/blanca/cristiana-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual que permea nuestra vida profesional, académica y personal. Puede pensarse que la realidad europea, en la que se busca controlar la forma de orar, de comer, de vestirse y, en general, del vivir de las y los musulmanes, es algo ajeno a nosotros(as); empero, las palabras de las y los teóricos retomados en este apartado, invitan a una reflexión pertinente para nosotros(as), pues gracias al capitalismo dinerario<sup>9</sup> —que surgió con el “descubrimiento de América”— el islam se localiza más allá del Mundo Islámico. Este hecho precisa la generación de una historia distinta ya que, en mi perspectiva, ahora corresponde a este lado del mundo ampliar el proceso que dio inicio en el siglo VII d.n.e., con la revelación del Corán en la actual Arabia Saudita, pues “si [bien] es cierto que el islam se revela en intrínseca relación e interacción con el contexto geográfico y temporal de la Arabia preislámica, igualmente es cierto que tiene proyección universal y atemporal” (Adlbi Sibai 2016a, 85).

## El islam en la antropología mexicana

Hace más de una década, cuando el islam comenzó a ser investigado tímidamente desde la antropología y sus herramientas metodológicas,<sup>10</sup> fue recurrente citar el número de musulmanes que Delval (1992) encontró en el país desde

<sup>9</sup> Respecto a la modernidad temprana, Enrique Dussel explica que “la anexión de Amerindia en 1492 por España permitirá que Europa inicie el despliegue del sistema-mundo —ahora realmente “mundial”—, pero debemos tener conciencia de que esa Europa tenía significación periférica en referencia al espacio económico y cultural continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez en el siglo XV, desde la antigua expansión musulmana que en el siglo VII la había separado del continente afroasiático” (Dussel 2004, 212).

<sup>10</sup> *Cfr.* Cañas Cuevas 2006 y 2015; Castro, 2012; Cobos Alfaro, 2008; García Linares, 2014; Hernández González 2007, 2009, 2012 y 2016; Ismu Kusumo, 2004; Lara, 2002; Medina, 2014; Morquecho, 2013; Pastor de María y Campos, 2011; Schenerock, 2005, etc. De algunas de estas obras y otras cuantas más haré mayor referencia en las páginas siguientes.

los tiempos coloniales hasta el presente que estudió. También se hizo referencia a algunos(as) musulmanes(as) que arribaron al país en momentos previos y posteriores a la caída del Imperio Otomano (Musalem Rahal 1997; Zeraoui 1997) y se estableció que en esos tiempos era mucho más difícil practicar el islam en nuestro país, que en el siglo XXI (Taboada 2009). Partiendo del pasado, trató de crearse una historia del islam con la intención de caracterizar distintas temporalidades, relativas a la presencia de esta tradición en México; empero, se llegó a a conclusión de que el periodo más importante de todos era el que iniciaba en los años 80 del siglo pasado, cuando distintas personas de origen extranjero buscaron consolidar un espacio para la realización del *salat al jumu'ah*.<sup>11</sup> Ello permitió que varios(as) estudiosos(as) indagaran en las distintas comunidades fundadas por las y los reversos<sup>12</sup> mexicanos y no mexicanos, debido a que sus distintas perspectivas en torno al islam produjeron un incremento en las comunidades musulmanas, principalmente en la capital del país y en el estado de Chiapas. En los distintos escritos realizados, fue característico encontrar referencias en las que se mencionaba el acercamiento al islam a causa de la curiosidad de saber quién había cometido los actos terroristas<sup>13</sup> del 11 de septiembre de 2001.<sup>14</sup> En esa década, debido a los estudios realizados hasta el momento y a mi propia experiencia profesional, llegué a plantear dentro de diversas publicaciones<sup>15</sup> que la comunidad musulmana del país estaba conformada por:

- a) Estudiantes, académicos(as) y profesionistas de distintos niveles universitarios, que se acercaron al islam a través de diferentes medios: la lectura del Corán, revistas, periódicos y documentales; ensayos sobre religión y/o poesía mística; la música, las películas de los países islámicos e, incluso, las telenovelas; las clases de árabe y/o las materias propias de sus estudios.
- b) Buscadores(as) espirituales/intelectuales en la internet —herramienta que posibilitó el encuentro con la comunidad musulmana más cercana

**11** La oración comunitaria del viernes.

**12** Si bien es más común encontrar el término “converso(a)”, es necesario mencionar que las y los colaboradores etnográficos con los que he hablado piensan que el ser musulmán(a) es un estado natural del ser humano desde su creación, ya que, desde el momento del nacimiento, es otorgada la *fitrah*: un estado primigenio, puro e intacto, que toma diversos rumbos conforme la historia personal de cada uno(a) de ellos(as).

**13** Las discusiones sobre el uso del término “terrorismo” son variadas, sin embargo, el reciente asesinato masivo cometido en Las Vegas puede ofrecer una respuesta. Cfr. BBC News 2017, Shane (2017), Batchelor (2017), etc.

**14** Como en el caso de la entrevista que realicé a *Shams* el 18 de julio de 2007 en la Ciudad de México para la realización de mi tesis de licenciatura.

**15** Cfr. Hernández González (2007, 2009, 2012 y 2016).

a casa, sin pensar que después de una primera visita a la *musallah*<sup>16</sup> se iba a seguir acudiendo de una manera mucho más regular, hasta el momento de realizar la *shahada* o testimonio de fe islámica.

- c) Personas que conocieron el islam debido a distintos tipos de relaciones con musulmanes(as) de origen extranjero.
- d) Receptores(as) de la *da'wa* o invitación al islam de las y los musulmanes mexicanos reversos(as) —familiares, amigos(as) y/o desconocidos(as).
- e) Hombres y mujeres musulmanes(as), que desde el extranjero se acercaron en la Ciudad de México y otras ciudades del país.

Pese a lo dicho hasta el presente por mí y por otras personas dedicadas a estudiar el islam, parece ser que esta tradición sagrada es aún una gran desconocida para la población mexicana; sin embargo, a partir del Censo de Población y Vivienda de 2010 comenzó a incluirse la categoría “islam” dentro de las religiones practicadas en México, sumando un total de 3,760 creyentes (INEGI 2011). Como ya varias personas lo averiguamos, las motivaciones de las reversiones han sido varias: muchas de las personas criadas en la religión católica, dejaron de formar parte de su iglesia debido a “la manera en que se conducía, con un doble discurso de moral... una iglesia corrupta que se veía alejada de los principios del cristianismo”.<sup>17</sup> Para quienes vivían un catolicismo heredado, no existía ninguna claridad en los símbolos usados en sus rituales, hecho que les alejaba de la institución y, por tanto, de su creencia en ella. No faltó, también, quien expresara sentir terror al ver las imágenes sangrientas de Jesús y de los santos, o quien estuviese confundido(a) por la manera en que la gente se relacionaba con ellas. Las cualidades de los sacerdotes también dejaban mucho qué desear, pues “a pesar de que en la Biblia se habla de la pobreza y la humildad, es lo que menos se encuentra en ellos”.<sup>18</sup>

Si bien estas motivaciones obedecen al terreno de la fe —que yo “ingenuamente” prefiero—, Camila Pastor expresa que el atractivo mayor del islam consistió en la posibilidad de cosmopolitización de algunas personas de clase baja o media baja, ya que:

En un espacio poscolonial donde las jerarquías se establecen entretejiendo categorías de raza, clase, género y “civilización” que se constituyen como índices unas de otras,

**16** Espacio de oración musulmana que, a diferencia de una mezquita, es temporal, debido a que en la mayoría de los casos se trata de un lugar rentado y acondicionado para la práctica espiritual.

**17** Entrevista realizada por la autora a *Dujha* el 17 de febrero de 2008 en la Ciudad de México.

**18** Entrevista realizada por la autora a *Rahmani* el 21 de noviembre de 2006 en la Ciudad de México.

la conversión permite a los musulmanes nuevos dar un paso fuera de estas ideologías locales; ofrece la posibilidad de circunnavegar discursos que los definen como subalternos al establecer un acceso directo a regiones lejanas y a los privilegios de la extranjería y lo cosmopolita por vía de la fe. (Pastor 2011, 56).

La cita anterior plantea una interesante discusión sobre el papel que cumplen las y los antropólogos al momento de analizar la otredad, pues el establecimiento de perfiles característicos puede facilitar parte del proceso de investigación, pero también puede limitarlo. En lo que a mí respecta, prefiero retomar la noción de reversión debido a que es necesario superar los criterios a partir de los cuales nos acercamos a los *otros* musulmanes, sin olvidar que factores como el origen nacional y étnico, la clase, el género y la tradición espiritual que se sigue/practica siguen formando parte del mundo moderno/colonial jerarquizado en el que las y los musulmanes viven, se mueven e interactúan. Si bien las aportaciones de Rambo y Farhadian (1999), Gilliat-Ray (1999) y Gooren (2010), entre otras, pueden ser pertinentes para las y los científicos sociales que estudian las “conversiones”, mi perspectiva al estudiar el islam busca romper con la frontera existente entre Occidente y Oriente al valorar las nociones de mis colaboradores(as) etnográficos, que asumen que *volvieron a algo ya conocido*; es decir, que su calidad de musulmanes(as) es *algo que están perfeccionando día a día*, puesto que están volviendo al estado primigenio, puro e intacto, que las y los vincula con la Unicidad divina.

Dentro de la antropología mexicana, Vázquez León (2002) y Adame (2006) dejaron hace ya unos años una clara noción sobre la forma en que funciona nuestra disciplina en relación con su visión crítica, sus perspectivas teóricas, sus nuevas temáticas y sus nuevos universos de investigación, olvidando señalar algo que es totalmente necesario abordar: la forma tan pobre en que reconocemos y dignificamos la alteridad porque la seguimos viendo de una forma esencialista.<sup>19</sup> Quizá en lo que se refiere a la investigación de los pueblos originarios las discusiones están comenzando a aflorar, sin embargo ¿qué es lo que sucede cuando se trata de analizar el islam y sus dinámicas desde el contexto mexicano?, ¿es que acaso nuestra posicionalidad en el mundo y, en particular, dentro de la academia islamófoba nos hace reproducir la ideología moderna/colonial/anglo-europea/blanca/cristiana-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual dentro de nuestras investigaciones y escritos? Conforme a la revisión bi-

**19** De acuerdo con Loperena, Hernández Castillo y Mora, las y los antropólogos “muchas veces reproducimos la dominación epistemológica de la evidencia positivista por encima de las historias diversas, modos de conocimiento y afirmaciones ontológicas de la gente con quien pretendemos comprometernos” (Loperena, Hernández Castillo y Mora 2018, 9).

bliográfica realizada para esta publicación, puedo decir que los estudios efectuados sobre el islam en este país proceden de autores(as) laicos(a), que son fieles al “cientificismo” de las ciencias sociales, o que fueron/son seguidores(as) de una tradición espiritual, sea que esta se trate del cristianismo/catolicismo o el islam.<sup>20</sup> Por mi parte, me encuentro en el grupo que se considera creyente de una realidad Única que va más allá de la planteada por las ciencias sociales y, por tanto, concibo necesario analizar la vivencia del islam dentro de la colonialidad del poder: aquella que produce un academicismo que simplifica el islam a un conjunto de características y que condiciona a un pensamiento que reduce nuestro *ser* musulmán al seguimiento de un conjunto de normas que distinguen entre lo permitido y lo prohibido.<sup>21</sup>

Del presente texto y mi de–velación como autora pueden surgir múltiples cuestionamientos, ya que los(as) investigadores(as) *insider* podemos ser criticados(as) por nuestras habilidades científicas, así como por nuestra edad, por nuestro género, por nuestra procedencia y por cada una de las acciones que ejecutamos dentro de nuestra vida profesional y personal (Tuihawai Smith 1999). Empero, tengo claro que, sean cuales sean nuestras experiencias, vivencias y creencias personales, es necesario realizar una evaluación de nuestros privilegios y una exposición clara de nuestro posicionamiento personal, ético, académico y político al momento de trabajar con determinada comunidad o colectivo. Solo de esta manera podremos concientizarnos y, espero, hacernos responsables de la manera en que legitimamos, o no, las jerarquías, las opresiones y las exclusiones que el pensamiento moderno/colonial/anglo–europeo/blanco/cristiano–ateo/capitalista/patriarcal–heterosexual reproduce, difunde y legitima constantemente tanto en el Norte como el Sur globales (Grosfoguel 2008). Por ello, partiendo de mi posicionalidad como antropóloga y como mujer musulmana mexicana, considero pertinente indagar qué tan profundamente se reproduce el patrón de poder colonial en lo que se refiere el estudio del islam en México, considerando las aportaciones de las y los autores decoloniales, el reporte sobre la islamofobia elaborado por el *Runnymede Trust* (1997) y la bibliografía producida en México sobre el islam desde la antropología o sus herramientas metodológicas.

Según el *Runnymede Trust* (1997) la islamofobia es aquella visión a partir de la cual se piensa que el islam: 1) es monolítico y estático; 2) es aislado; es decir, que no tiene nada en común con otras culturas y no puede afectar o ser influenciado por otras culturas; 3) es inferior (por su carácter irracional, bárbaro, sexista, etc.); 4) es violento; 5) es manipulador; 6) no permite que sus creyentes ge-

**20** Esas fueron las conclusiones a la que pude llegar después de la revisión de los trabajos realizados en torno al islam en México hasta el 2017.

**21** Dentro del islam estas categorías son nombradas, en árabe, como lo *halal* y lo *haram*.

neren algún tipo de conocimiento crítico aceptable respecto a Occidente; 7) es responsable de la discriminación y la exclusión de sus creyentes, y, 8) es tan problemático, que es “normal” y “natural” sentir hostilidad hacia las personas que creen en esta tradición y/o la practican (*The Runnymede Trust*, 1997). Después de elaborar la revisión documental necesaria, puedo manifestar que algunos de los estudios realizados hasta el momento sobre el islam en México poseen alguna(s) de las características de la islamofobia, ya que ofrecen una mirada monolítica, estática y aislada de esta tradición que inició con la revelación del Corán al profeta *Muhammad*. Esta islamofobia es poco difícil de rastrear debido a que *existe una fuerte tendencia a realizar estudios que parten del supuesto de que el islam tiene tan poco en común con una cultura como la mexicana, que es preciso indagar y recolectar múltiples vivencias sobre la conversión y las transformaciones posteriores en lo que se refiere a la higiene, la alimentación, la vestimenta y las formas de adorar la divinidad*,<sup>22</sup> esta atención en la exterioridad llega incluso a opacar las veces en que se aborda la espiritualidad y lo que esta representa para las personas que se revirtieron al islam.

*La islamofobia muchas veces es reproducida por las propias estudiosas e investigadoras*, quienes, a pesar del privilegio de cercanía que les concede su género dentro del espacio religioso, siguen reproduciendo estudios de corte sexista que se centran en el *hiyab* o el velo musulmán, la pareja,<sup>23</sup> los matrimonios<sup>24</sup> y otros temas que relegan a la mujer al espacio hogareño,<sup>25</sup> pese a la enunciación de que las mujeres musulmanas mexicanas participan activamente en otras esferas sociales. La insistencia en hablar del velo muestra una faceta profunda de la mirada moderna/colonial e islamófoba de la ciencia, ya que todas las tesis y publicaciones realizadas en México abordan esta temática con la finalidad de mostrar, y comprobar, que *las mujeres musulmanas no están sometidas como se piensa*. Según la revisión documental para la realización de este escrito, los únicos escritos que van más allá del constructo *mujer musulmana con hiyab*<sup>26</sup> —debido

**22** Cfr. Cañas Cuevas, 2006; Castro Flores, 2012; García Linares, 2014 y 2015; Hernández Trejo, 2015; Medina, 2015; Navarrete Ugalde, 2015; Robles Méndez y Tovar, 2016; Schenerock, 2005.

**23** En general, muchos de los escritos existentes explican que la “conversión” fue consecuencia del establecimiento de relaciones sentimentales con hombres musulmanes de origen extranjero. Empero, para una persona musulmana, este mismo hecho puede interpretarse como el llamado que *Allah* realizó al individuo (en este caso, la pareja femenina) poniendo a un hombre como Su vehículo. Si la relación prospera o no, es un hecho secundario, pues lo que tenía que haber sucedido, sucedió.

**24** Cfr. Cañas Cuevas, 2006; Castro Flores, 2012; García Linares, 2014, 2015 y 2017; Medina, 2015; Navarrete Ugalde, 2015; Robles Méndez y Tovar, 2016; Schenerock, 2005.

**25** Cfr. García Linares, 2017.

**26** “El constructo mujer musulmana con *hiyab* [es] un discurso colonial polivalente. Simpli-

a la consulta de bibliografía pertinente— son aquellos realizados por Cañas Cuevas y Schenerock,<sup>27</sup> quienes se esfuerzan en explicar las transformaciones étnicas y de género que viven las musulmanas indígenas de Chiapas, a partir de la reapropiación y resignificación del mensaje islámico.

Por otro lado se encuentra el escrito realizado por Castro Flores,<sup>28</sup> quien retoma a estas autoras y algunas de las fuentes que ellas utilizaron para realizar un análisis de los roles de género en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECMAC) de la Ciudad de México, sin embargo su propuesta revolucionaria termina desvaneciéndose. La autora, pese a ser musulmana, llega a la conclusión de que las mujeres no pueden ocupar un papel protagónico dentro de la comunidad religiosa —algo considerado una innovación— debido a que “tiene[n] más periodos de *impureza* que un varón” (Castro Flores 2012, 108). Es posible que esta aseveración haya sido motivada por una mala traducción del capítulo coránico o *surah* 2:222, en el que se indica que la menstruación es un estado de impureza. Empero, conforme a los estudios realizados por Barlas (2002), la raíz del término árabe erróneamente traducido por “impureza” (*adan*) se relaciona con el acto de sentir molestia, tener una herida o un daño; hechos que nada tienen que ver con la “contaminación” y que sí están relacionados con el sexismo. En lo que respecta a las “innovaciones” de las que habla la autora, puedo decir que estas proceden de un pensamiento satanizador de la diversidad, que se encuentra ligado con una interpretación literal del mensaje coránico, que genera en las y los creyentes una sensación de que el islam *debe* ser incuestionado. Años más tarde, Navarrete Ugalde (Castro Flores 2012, 108) también escribe sobre las mujeres musulmanas del CECMAC, particularizando dentro de uno de los capítulos de su tesis en la lucha que ellas emprenden para portar el velo durante la toma fotográfica para la credencial para votar (INE); un hecho que indudablemente muestra su capacidad de agencia. Empero, el retrato positivo de estas mujeres se desdibuja cuando la autora contrasta sus datos empíricos (relacionados con el velo y con el *ser* musulmán en general) con diversas fuentes machistas, escritas por hombres musulmanes afines a la ideología salafista.<sup>29</sup>

---

fica, por un lado, la pluralidad de condiciones y realidades de la gente musulmana, a la vez que reduce la complejidad del islam mediante la invisibilización de la infinidad de lecturas, corrientes ideológicas y variables culturales y políticas del mismo, presentándolo como un bloque homogéneo y estático” (Adlbi Sibai 2016, 135).

**27** Cfr. Cañas Cuevas (2006); Schenerock (2005).

**28** Cfr. Castro Flores (2012).

**29** El texto al que me refiero es el escrito por Muhammad Ali Hashimi, intitulado *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*, Barcelona: Premura, 2004. Este también es citado por García Linares, 2014. En el siguiente apartado hablaré sobre el salafismo.

La islamofobia, de igual forma, también se hace presente en algunas de las discusiones en las que se aborda la antropología islámica<sup>30</sup> y se muestra que el islam responde más al concepto de *din*<sup>31</sup> que al de religión; sin embargo este sigue sin ser incorporado en la terminología utilizada por la autora, debido a que privilegia el uso del concepto occidental.<sup>32</sup> Esto concuerda con los datos aportados por Grosfoguel (2010) y los datos del reporte del *Runnymede Trust* (1997), mismos que señalan que una de las características de la islamofobia consiste en asumir que las y los musulmanes no son capaces de generar ningún tipo de conocimiento crítico aceptable. Empero, como el término más popular para referirse al islam es el de religión, conviene precisar que:

El islam no se considera una “religión” en el sentido occidentalizado y cristianizado de una esfera separada de la política, la economía, etc. El islam es más una cosmología que sigue la noción de “tawhid”, la doctrina de la unidad y visión holística del mundo, que la cosmovisión eurocéntrica/cartesiana/moderna/colonial destruyó en Occidente e intentó también destruir en el resto del mundo con la expansión colonial. (Grosfoguel 2010, 36).

El ejemplo presentado sobre el uso del término *din* es solo una de las actitudes que toman las y los investigadores al estudiar el islam, a sabiendas de que existe un concepto propio que puede contribuir al enriquecimiento de los estudios antropológicos de esta tradición sagrada. Sin embargo, debo aclarar que este ejercicio de descolonización no solo implica incluir términos nuevos, que provengan de la propia epistemología/cosmología del islam, sino que también precisa de una investigación profunda y de la realización de una buena crítica de fuentes, pues es posible que los datos empíricos recopilados terminen mostrando una caricatura de la realidad al contrastarse con fuentes islámicas que se oponen a la riqueza y a la diversidad de esta tradición. El reto de descolonizar los estudios antropológicos sobre el islam en México consiste en atravesar las

**30** Cfr. Medina 2017.

**31** La palabra *din* puede referirse a: “credo”, “fe”, “creencia” —e incluso a “profesión” o “convicción” si se considera el término *dāna*; o a “espiritual”, si es que se toma en cuenta la acepción *dīnī*— y no únicamente a “religión” en términos anglo/europeos (Cowan 2017, 353).

**32** La imposibilidad de utilizar el término *din*, en vez del de religión, es argumentada de la siguiente manera: “[...] si nos atenemos a dejarlo como *din poco tendríamos que decir sobre la inserción de este en contextos seculares y laicos. Pero la realidad es otra, el islam no solo es árabe*, la arabidad es otro tema que sin duda ha tocado los estudios islámicos. El islam comprende una extensa gama de culturas, zonas geográficas, tiempos e historias”. (Medina 2017, 56). Realicé el subrayado para mostrar que para la autora no parece ser muy evidente la necesidad de integrar el término *din*, pues si fuera así ¿por qué estaría refiriéndose a la inserción de este en contextos seculares, laicos y, además, no arabófonos?

fronteras que dividen entre Occidente y Oriente y profundizar en el conocimiento de una tradición que fue velada por la ideología moderna/colonial, asumiendo una actitud crítica–dialógica con las y los colaboradores etnográficos, que seguramente estarán gustosos(as) de avanzar conjuntamente en el conocimiento de la tradición que da sentido y direccionalidad a sus vidas.

Dado que muchas veces el interés de las y los estudiosos e investigadores únicamente se centra en el conocimiento del *otro*, buscando tener el control durante su trabajo de campo para evitar una inmersión realmente emocional y corporal dentro del islam, parte de la riqueza del trabajo antropológico se irrumpe debido a la creencia de que el islam tiene categorías; esto es, que las y los estudiosos pretenden más antropológica, y hasta islamofóticamente hablando, tener un punto en comparación para contrastar quién se convirtió más “musulmán que el musulmán”. Rescato esta temática debido a que el pensamiento moderno a partir del cual proceden las ciencias sociales privilegia la compartimentalización: “un(a) mexicano(a) no puede ser un verdadero(a) musulmán, mientras que una persona originaria del Mundo Islámico sí lo es”. Este exotismo y monolitismo es el que sustenta los estudios sobre la “conversión”, una categoría que pretendo eliminar mediante el uso del término de reversión, dado que la concepción coránica del *ser* musulmán va más allá de las nacionalidades, las temporalidades y las nomenclaturas procedentes de las ciencias sociales.

## El ser musulmán colonizado, más allá del Mundo Islámico

El *ser* musulmán, tal como es entendido por las ciencias sociales, procede de una clasificación histórica que se opone a la del *ser* cristiano; estas figuras se remontan a la presencia del islam en Europa, siglos antes de la conquista de América, y resurgen durante la colonización de las tierras de mayoría musulmana por los Estados–nación europeos durante los siglos XIX y XX. El *ser* musulmán del primer periodo, generalmente caracterizado como un hombre agresivo con un Corán y con una cimitarra en mano, se diferencia en este momento del hombre procedente de los imperios cristianos europeos que realizaron el “descubrimiento” de América (Sayyid 2013). La particularidad de cada uno de estos personajes consiste en que el poderío del primero —pese a motivar el uso de las armas— no obligó a conversiones masivas, no prohibió la práctica del judaísmo y el cristianismo y tampoco negó la diversidad cultural, debido a que en el islam existe una visión igualitaria. Aunque la identidad musulmana era empoderada, ello no significaba la exclusión de las personas *otras* dentro de las instituciones políticas y administrativas de los sultanatos y emiratos; algo que contrasta sustancialmente con la noción euro–anglo centrada y reduccionista bajo la cual se asume que la expansión del islam se debió únicamente a la violencia ejecutada por los musulmanes (Sayyid 2013).

Por otra parte, el *ser* cristiano de ese momento se vio en la necesidad de reforzar su identidad política después de apoderarse de territorios previamente musulmanes y de haber sufrido amenazas de parte de los ejércitos islámicos. Por ello, cuando las y los musulmanes fueron expulsados de la actual España en el siglo XV, la expansión imperial hacia el “Nuevo Mundo” representó en el *ser* cristiano una oportunidad para consolidarse como poderoso, teniendo al islam como una de sus más grandes sombras (Dussel 2015; Taboada 2004). No es casual, entonces, que cuando los hombres de los reinos europeos conquistaron la actual América Latina llegaron a imponer las estrategias coloniales implementadas en el antiguo *Al Andalus*, con la finalidad de desaparecer todo tipo de diversidad existente dentro de la cristiandad normativa y reinante. Este recuento histórico del pasado es necesario, debido a que volvió a tomar forma y sentido cuando los Estados–nación europeos colonizaron el llamado Mundo Islámico e introdujeron las mismas estrategias de control y vigilancia que en algún momento fueron implementadas por los reinos cristianos durante el siglo XVI, aunque ahora estas eran mucho más violentas debido a la existencia de nuevas tecnologías.

Como puede apreciarse, el *ser* musulmán del Mundo Islámico, a veces confundido con el ser musulmán de la *umma* o comunidad islámica mundial, se diferencia del *ser* musulmán que fue expulsado definitivamente de los reinos cristianos en el siglo XVI, debido a que la colonización de las tierras musulmanas por los europeos durante los siglos XIX y XX produjo la segregación y la inferiorización de esta población debido a la influencia del racismo (Aydin 2017). El hecho de que los colonizadores europeos hayan arribado a un territorio que buscaba aprovecharse, debido a la riqueza de sus recursos, produjo una transformación en la población musulmana. Como el sultanato<sup>33</sup> otomano<sup>34</sup> había caído en 1924 y el colonialismo había generado demasiadas condiciones de pobreza, la población musulmana comenzó a producir un pensamiento pan-islámico, bajo el cual se pretendía suplir la noción de califato y confrontar el imperialismo racial; sin embargo, este pensamiento terminó transformándose en una propaganda política. A causa de ella, la población musulmana realizó múltiples actos de resistencia europea, al grado de generar una nueva idea sobre lo que significaba *ser* musulmán: alguien que formaba parte de una civilización que

**33** Se utiliza el término sultanato, porque es el más adecuado para referirse a la institución liderada por el sultán. Si bien los otomanos nombraban como *devlet* a su modo de organización política, esta es una palabra de origen árabe (*dawlat*), cuya raíz etimológica significa rotar, cambiar, alternar (Cowan 2017, 349).

**34** “Desde el siglo XIV, los otomanos, quienes fundaron la dinastía a partir de la intervención de Uthman, transmitieron la tradición islámica clásica de los abasíes a través de los selyúcidas y adoptaron algunas de las instituciones bizantinas” (Hernández González 2009, 17).

para nada era inferior, tal como los europeos señalaban y demostraban continuamente. Empero,

esta narración de una civilización musulmana singular condujo a la amnesia sobre el cosmopolitismo de los imperios musulmanes, que no podían reducirse a un modelo simplista de civilización. Siglos de experiencia compartida con hindúes, judíos y budistas; chamanes; árabes cristianos, griegos, armenios y otros fueron ignorados. Aunque los reformadores intentaron elevar las características no religiosas de la historia islámica, con la que los no musulmanes pudieran relacionarse como iguales, buscaron usar su tradición de fe para nuevos propósitos, reformulando el islam al colapsar sus diversas tradiciones en una religión mundial singular comparable al cristianismo (Aydin 2017, 9).<sup>35</sup>

Dada la coyuntura colonial, el *ser* musulmán comenzó a construirse de una forma esencialista, de la misma manera en que el islam dejó de ser esa creencia y práctica de sumisión a *Allah* y se transformó en una denominación religiosa, que es reforzada por el pensamiento que configuró las ciencias sociales. Este hecho histórico, además de limitar las diversas expresiones culturales, temporales y locales de esta tradición sagrada, produjo la satanización de todo aquello que no fuera pensado como “musulmán”, contribuyendo a la creación de policías religiosas, que introdujeron (y siguen implementando) distintas estrategias de control y vigilancia, tal como lo hicieron las instituciones imperiales cristianas para eliminar todo vestigio de diversidad antes, durante y después del “descubrimiento de América”. Según lo aportado por Aydin (2017) fue en este tiempo que las y los simpatizantes del imperialismo, el nacionalismo, el socialismo, el anarquismo, el feminismo y hasta el pacifismo (Aydin 2017), comenzaron a recibir la imposición ideológica de los salafistas.<sup>36</sup> Si adelantamos un poco la línea

**35** Traducción propia. “This narrative of a singular Muslim civilization led to amnesia about cosmopolitan Muslim empires, which could not be reduced to a simplistic civilizational model. Centuries of shared experience with Hindus, Jews, and Buddhists; shamans; Christian Arabs, Greeks, and Armenians; and others were ignored. While reformers aimed to elevate the nonreligious characteristics of Islamic history to which non-Muslims could relate as equals, they sought to use their faith tradition for new purposes, recasting Islam by collapsing its diverse traditions into a singular world religion comparable to Christianity”.

**36** Según Eber Casas, el salafismo es un “Movimiento que propone entender y practicar el islam como lo hicieron las tres generaciones posteriores a la muerte del Profeta Muhammad. Al igual que el *wahhabismo* llama a los musulmanes a adherirse al verdadero monoteísmo, dejando a un lado las innovaciones, la idolatría e incredulidad y apearse al Corán y la sunna. Es difícil encontrar las diferencias entre *salafismo* y *wahhabismo* porque en esencia buscan lo mismo, incluso se usan como sinónimos y algunos autores definen al *wahabismo* como el *salafismo* proveniente Arabia Saudita” (Eber Casas 2017, 256).

del tiempo, puede verse que el islam ha sido tan reducido en su diversidad, que pareciera que lo único que las administraciones políticas, los medios de comunicación y la gente de a pie pueden decir sobre el islam en el presente es que DAISH<sup>37</sup> es un ejemplo máximo de lo “claramente musulmán”. Empero, si ahondáramos en la historia de la creación del ser musulmán, de su colonización y de su modernización —como estrategia de empoderamiento, ante el poderío colonial europeo— podríamos saber que lo que DAISH representa es “una caricatura ahistórica del califato, que parece derivarse más de los estereotipos islamóforos, que de las prácticas abasíes<sup>38</sup> u otomanas (Aydin 2017, 234)”.

DAISH, no obstante, es solo un ejemplo de las tantas formas de salafismo o *wahabismo*<sup>39</sup> originado en Arabia Saudita,<sup>40</sup> “una versión del islam que adopta como métodos de lectura del Corán los mismos métodos de lectura literalistas de la Biblia de los fundamentalistas protestantes” (Grosfoguel 2016, 16). Desde hace algunos años esta forma de pensamiento comenzó a introducirse en México debido a que el reino de Arabia Saudita destinó apoyos económicos en nuestro país para el establecimiento de *musallas* o espacios islámicos de oración, para la promoción de becas estudiantiles en Medina y para la traducción y dis-

**37** Acrónimo de *ad-Dawlah al-Islāmiyah fī 'l-'Irāq wa-sh-Shām*, mayormente conocido como el Estado Islámico de Irak y el Levante. Llama la atención que esta agrupación utiliza el mismo término (*dawla*) con el que se autonombraba el sultanato otomano, aunque en su acepción turca (*devlet*).

**38** La dinastía Abasí (750-1258 d.n.e.), es una de las más sobresalientes dentro de la historia del islam debido a que en ella —así como también en la Omeya (661-750 d.n.e)— se cimentaron las bases teológicas y jurídicas del islam sunita, del *fiqh*, o jurisprudencia, se compilaron los *ahadith* y se desarrollaron las artes y las ciencias. Es decir, se dio paso a la edad de oro del islam clásico, que tomaría otros matices debido a la difusión de la fe islámica en algunas zonas del Magreb, Persia y el Valle del Indo, hecho que favoreció la integración de diversos elementos culturales no árabes, manifestados a través de un único mensaje religioso y una práctica común.

**39** De acuerdo con Grosfoguel, “el fenómeno del wahabismo no se puede entender sin la fuerte influencia del Imperio británico en esa región del mundo, en especial, la península arábiga [...] La alianza de los wahabistas con la monarquía saudí desde el siglo XVIII fue vital para el expansionismo del wahabismo, que se impuso, a través de la península arábiga, por medio de matanzas contra otros musulmanes [...] el wahabismo saudita ha sido, y es todavía, sostenido por los británicos y americanos, a pesar de lo sanguinario de sus métodos y de su influencia nefasta en muchas partes del mundo, donde producen conflictos violentos para destruir las resistencias antiimperialistas” (Grosfoguel 2016, 16 y 17).

**40** Además de brindar apoyo económico a las comunidades islámicas y mezquitas mundiales, el reino de Arabia Saudita también cuenta con publicaciones sobre diversas temáticas musulmanas. La traducción e interpretación del Corán del Complejo del Rey Fahd, situado en la ciudad de Medina, cuenta con versiones en español, albanés, inglés, bosnio, francés, macedonio, griego, alemán, romaní, ruso, urdu, indonesio, oïgur, brahu, birmano, tamil, tailandés, turco, tagalog, chino, persa, lenguas de Kazakstán y de Cachemira, coreano, malabar, eranoní, aromico, enko, zulú, somalí, hausa, yoruba, amharí y shoshwa; teniendo aún en imprenta y revisión las versiones en otras lenguas (Hernández González 2009).

tribución de libros en muchas de las comunidades islámicas que promueven esta tradición literalista, debido a que se piensa que es mucho más auténtica y más libre de innovaciones (Eber Casas 2017). De acuerdo con los datos aportados por Eber Casas, en este tipo de *musallas*:

Una de las primeras lecturas que realizan los recién conversos es el Libro del mono-teísmo de Muhammad ibn Abd al Wahhab. Es un texto de 66 capítulos fácil de conseguir pero difícil de entender. La dificultad radica en que la mayoría de los nuevos musulmanes no están familiarizados con los términos en árabe y debido a que la información que hay sobre el islam en nuestro idioma proviene de Arabia hay un gran desconocimiento sobre otros grupos islámicos. Entonces, el nuevo musulmán se encuentra con un texto en donde se habla de idolatría, innovaciones, y desviaciones y comienza a repetir el discurso en donde a otras formas de entender el islam, en específico *shias* y *sufís*, se les considera incrédulos y comienzan a acusarlos de no ser musulmanes. Es innegable que el islam en nuestro país ha crecido de manera significativa y que gran parte de los conversos adoptan las ideas *wahabbis*, no por convicción sino por ignorar la gran diversidad de corrientes y grupos que el islam tiene, muchas personas comienzan a seguir ciegamente a los sabios oficiales de Arabia Saudita como Ibn Baaz, Uthaymein, Albani, sabios que para muchos musulmanes alrededor del mundo han traicionado al islam, ya que han justificado acciones como asesinar musulmanes dentro de la Meca, permitir que bases estadounidenses se instalaran en Arabia para combatir a otros musulmanes e incluso demeritan la lucha del pueblo palestino. El *wahhabismo* es atractivo para los conversos debido a que la mayoría provienen del catolicismo o al menos saben en qué consiste tener una religión, el *wahhabismo* en nuestro país se ha convertido en una religión, descartando por completo que el islam sea un modo de vida (Eber Casas 2017, 256 y 257).

De acuerdo con lo mostrado anteriormente, el Mundo Islámico está expandiéndose más allá de sus límites contenedores debido a que, gracias a la supresión del tiempo y del espacio que caracterizan el sistema-mundo, las estrategias musulmanas coloniales de vigilancia están produciendo distintas reacciones en las y los musulmanes que viven en nuestro país. Si bien existen algunas comunidades donde llega a establecerse una diferencia entre “los musulmanes de tradición” y “los musulmanes conversos” como estrategia de control de la espiritualidad, la creencia y la vivencia del islam, existen diversos espacios alternos en los que las y los musulmanes están comenzando a apreciar que el islam colonizado es la otra cara de la moneda del *ego* anglo-europeo/blanco/cristiano-ateo/capitalista/patriarcal-heterosexual. Dadas las características del pensamiento moderno y de las ciencias sociales coloniales, que no son neutrales, ni laicas, no es sorpresa que tiendan a realizarse estudios que aún no logran escapar del monolitismo,

el esencialismo y, en general, de la islamofobia que se produjo desde el siglo XVI, pese a haber adquirido tal nombre en el siglo XX (*The Runnymede Trust*, 1997). Nuestra labor como antropólogos(as) comprometidos(as) al estudiar el islam en su diversidad debe entonces liberarse de la compartimentalización y jerarquización mental a las que nos someten las ciencias sociales modernas e islamóforas, para hablar de las y los musulmanes desde sus propios términos, epistemologías y cosmologías. Creer que la única vía existente en el islam es la del *wahhabismo/salafismo*, significaría ocultar siglos de historia, en aras de construir conocimiento apegándose a una caricatura de lo “auténticamente islámico” (El Fadl 2014).

## Hacia la construcción de nuevos estudios sobre el islam en México

Después de exponer que el islam es más que la figura monolítica que suele presentarse y reproducirse a partir del pensamiento moderno, mi intención en las siguientes páginas es presentar las bases de nuevas perspectivas, considerando los aportes de la Escuela Decolonial Latinoamericana y los Estudios Críticos Musulmanes. Según estas perspectivas, mi propuesta sigue las recomendaciones de lo establecido por Asad (1986), aunque las particulariza; ya que la tradición islámica es aquella que, pese a la forma en que se vive actualmente, establece que no hay más unidad y realidad divina que *Allah*, quien creó a la humanidad diversa, como prueba espiritual.<sup>41</sup> Considerando el paradigma del *tawhid* no puede existir mayor conocimiento que el divino, pese a la existencia de interpretaciones que buscan configurarse como “palabras divinas”; sobre todo, cuando buscan desestabilizar la equidad que es propuesta a través del Corán y la sunna (Hidayatullah 2014).

En palabras de Hidayatullah,

El Corán apoya “la igualdad metafísica fundamental de todos los seres humanos como criaturas de Dios”, tratándolos como agentes morales igualmente capaces, todos creados a partir del mismo *nafs*.<sup>42</sup> Según los exegetas, las diferencias entre los seres hu-

**41** “Y si Dios hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero [lo dispuso así] para probaros en lo que os ha dado. ¡Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras! Habréis de volver todos a Dios: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais” Corán, Sura 5, *Al-Ma’ida*: 48. (Asad y Pérez 2001, 151 y 152).

**42** Según *El Mensaje del Corán* “De los muchos significados que cabe atribuir al término *nafs* —alma, espíritu, mente, ser animado, ente vivo, ser humano, persona, yo (en el sentido de identidad personal), género humano, esencia vital, principio vital, y así sucesivamente— la mayoría de los comentaristas clásicos eligen el de “ser humano”, asumiendo que alude aquí a Adán. Sin embargo, Muhammad Abdu rechaza esta interpretación [...] y, en su lugar, da preferencia a la de “género humano”, por cuanto que este término hace hincapié en el origen común y hermandad de la raza humana” (Asad y Pérez 2001, 99).

manos se basan únicamente en su *taqwa*, su devoción a Dios y su “conciencia moral”. Por lo tanto, la única distinción entre los seres humanos existe sobre la base de la propia piedad, no sobre la base de características superficiales como la raza, el sexo o la clase. Además, la única característica distintiva de *taqwa* puede ser únicamente juzgada por Dios. (Hidayatullah 2014, 112).<sup>43</sup>

Debido a la colonización del islam, la participación del las y los antropólogos al estudiar esta tradición llena de diversidad consistiría en indagar cuáles son las formas en las que se busca resistir a la ideología anglo–europea/blanca/cristiana–atea/capitalista/patriarcal–heterosexual y se busca alcanzar la liberación desde la noción de *tawhid*, que integra lo individual con lo comunitario, así como también lo local con lo global (Adlbi Sibai 2016). Como bien lo señala Adlbi Sibai:

Del *yo soy lo que el otro no es*, a través del *Tawhid*, pasaremos al *yo y el otro somos parte de lo mismo*. El otro no es mi anulación, sino que es la esencia misma de mi confirmación como parte de la Vida y la Existencia Unificada. Yo y el otro somos lo mismo. Todo y todos somos el Ser. El concepto de *otredad* se resignifica, 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 y lo existente”. (Adlbi Sibai 2016b, 268).

En ese tenor, el *devenir* musulmanes, en términos de Bouteldja (2015), sería pertinente para indagar empíricamente cuáles son las travesías que enfrentan las comunidades musulmanas y sus creyentes para alcanzar la liberación y la justicia. Dado que la *fitrah* fue asignada a toda la humanidad, no existe mayor diferencia, en un sentido espiritual, entre las personas que practican el islam, mas se reconoce que la resistencia y los actos a favor de la liberación son diversos debido a la colonialidad del poder y del *ser* que fueron impuestas a partir de 1492. Dadas las problemáticas particulares que resultan de la colonialidad del islam en México y en el mundo parto de aquello que Abdennur Prado (2011) llamó las “Potencialidades del islam” para invitar a la realización de estudios antropológicos que dejen testimonio de las formas en que se concibe la liberación

**43** Traducción propia. “The Qur’an supports “the fundamental metaphysical sameness of all humans as creatures of God,” treating them as equally capable moral agents, all created from the same *nafs*. According to the exegetes, differences between human beings are based solely on their achievement of *taqwa*, their devotion to God, and “moral consciousness.” Thus, the only distinction between human beings exists on the basis of one’s piety, not on the basis of superficial characteristics such as race, sex, or class. Furthermore, the sole distinguishing characteristic of *taqwa* may be judged only by God”.

y se llega hacia ella. Ello, definitivamente, significa liberarse de la idea colonizada de lo que significa ser antropólogo(a) y de que el islam es solo uno.

Para la realización de futuras investigaciones quizá sería pertinente preguntarse ¿cuál es la forma en que se obtiene y vive el conocimiento de la Unicidad y Su creación?, ¿de qué maneras participan el *imam*, el sheij, la sheija, o el/la líder de la comunidad, en la obtención de dicho conocimiento?, ¿cómo es el conocimiento islámico que se difunde en la *musalla*, es que proviene de un autoritarismo coercivo o persuasivo? (El Fadl 2014), ¿de qué manera los principios islámicos contribuyen a escuchar/reconocer individual y colectivamente a quienes son considerados(as) como diferentes: mujeres, personas LGBTQ, musulmanes(as) de otras comunidades o no musulmanes(as), etc.?, ¿cómo se vive el *adab*,<sup>44</sup> tanto personal como intra y extra comunitariamente?, ¿cómo se juzgan las problemáticas sociales y políticas?, ¿de qué manera se propone la vivencia y el disfrute de la sexualidad y cómo son vividos por las y los musulmanes?, ¿cómo los(as) musulmanes(as) actúan para la protección del planeta y sus recursos?, ¿de qué forma se piensa la distribución de la riqueza y cómo actúan las y los musulmanes en relación con esta?, ¿cómo se piensa el *ihsan*, la excelencia, y de qué forma es tomado el ejemplo del profeta *Muhammad* en la vida cotidiana?... y otras preguntas más que ojalá puedan ser útiles para documentar el camino del empinado ascenso.

## Reflexiones finales

Debido a la islamofobia, entendida como uno de los productos de la ideología anglo-europea/blanca/cristiana-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual, la creencia y práctica del islam se encuentra ligada a la racialización y la generización de personas otras. Sin embargo, el islam va más allá de la identidad árabe y una muestra de ello es la presencia de musulmanes(as) de origen mexicano, y de otros países latinoamericanos, en nuestro país. Podría pensarse que la islamofobia solo existe en los países del Norte; sin embargo, también se encuentra dentro de las academias mexicanas, incluyendo la antropológica, donde tienden a negarse las aportaciones de las y los musulmanes, debido a su falta de “conocimiento” y/o “cientificismo”. La colonialidad e islamofobia presentes en la academia contribuyen al enriquecimiento del monolitismo musulmán, que señala la “extrañeza” de

<sup>44</sup> La palabra *adab* es una costumbre o norma de conducta. Durante los primeros siglos del islam, esta palabra estaba relacionada con la transmisión de conocimiento y con las cualidades éticas de las personas. Ello implicaba que las personas debían cultivar sensibilidades y habilidades para relacionarse con las demás personas (y podría decirse, entonces, que esta connotación puede aún ser válida en el tiempo presente). El término *adab* también se liga con la acción de “pulirse (a sí mismo)” (Martin 2004, 12).

la higiene, la alimentación, y la vestimenta de las personas musulmanas, que tienen o no al islam como su herencia familiar. Si bien la dinámica de las comunidades islámicas del país permite elaborar binomios como el del “islam de las y los conversos” y el “islam de las y los musulmanes de tradición”, la descolonización de la antropología que estudia el islam además de requerir la superación de la noción esencialista del *ser* musulmán, necesita la inclusión de epistemologías/cosmologías como la islámica, para tratar de comprender las dinámicas socioculturales de países como México.

El compromiso con nuestra profesión, con la temática de estudio que nos apasiona, así como el compromiso con nuestros(as) colaboradores etnográficos, puede ayudarnos a romper con el pasado colonial que sigue imperando dentro de nuestra disciplina. Empero, para la destrucción del “nicho del salvaje” musulmán debe recordarse que a través del islam se sigue respondiendo al proceso colonial vivido en el Mundo Islámico, en el que se vivió un movimiento reformista que definió lo islámico de una forma limitada y deformada. La descolonización de los estudios antropológicos sobre el islam deben, por tanto, re-valorar que la alteridad y su diversidad fueron reconocidas e incluidas dentro de las organizaciones políticas musulmanas antes de la colonización, contrariamente a lo que sucede actualmente con los movimientos de tendencia *wahhabi/salafi*.

Dada la esencialización del *ser* musulmán, el panorama actual plantea un reto para las y los antropólogos mexicanos debido a que es necesario: 1) romper con la esencialización del *ser* musulmán, incluso más allá de la propuesta por las y los colaboradores etnográficos; 2) contrastar los datos empíricos con las fuentes islámicas, después de haber realizado una crítica de estas, y, 3) internarse en otras problemáticas que surgen del conflicto entre el “yo” anglo-europeo/blanco/cristiano-ateo/capitalista/patriarcal-heterosexual y el *otro* musulmán colonizado, apoyándose en una perspectiva decolonial que pueda transformar la forma en que se estudia el islam en México. Dado que la antropología es la disciplina más particularista de todas —por lo cual muchas veces dejan de ser observados otros procesos sociales paralelos— quien busque analizar el islam en México debe plantearse necesario conocer las dinámicas de las comunidades musulmanas a nivel local, regional e incluso nacional y transnacional para analizar cómo los cambios y continuidades existentes en el país se relacionan con los procesos del pasado y del presente que, inevitablemente, se remontan a 1492.

Es verdad que poco puede decirse de la diversidad, la equidad y la justicia cuando se ven innumerables casos de matanzas, de atentados violentos contra la alteridad y faltas graves a hombres, mujeres, niñas y niños que no viven el islam arabo-musulmán/“tradicional”/patriarcal-heterosexual, que fue construido por el poder musulmán en alianza con el poder colonial. Por ello, cuando las y los mexicanos expresan que su fe es el islam existen muchas reacciones sor-

presivas, pues ¿cómo puede ser que uno(a) todavía crea en dios, que se quiera transformar en Bin Laden o en esas mujeres que se tapan todo el cuerpo, e incluso, que se quiera abandonar la “mexicanidad” o “latinidad” para convertirse en árabe? Estas preguntas subrayan la necesidad de realizar estudios sobre el islam y su diversidad, que —cuestionando la figura privilegiada, científica y “neutral” del antropólogo(a)— recuperen la noción del *tawhid*, olvidada por algunas y algunos musulmanes en el presente.

La propuesta de las nuevas temáticas para estudiar la diversidad del islam en el país, parten de la tradición coránica e incluyen conceptos islámicos que pueden generar apertura y una diversidad de respuestas y vivencias, que deben ser escuchadas, vistas y registradas por nosotros(as) los(as) antropólogos(as). Es verdad que únicamente incluí una serie de preguntas que pueden y deben repensarse, pues lo que realizo aquí no es una receta mágica sino una invitación para que cualquier lector(a) de este trabajo reflexione sobre el islam, su diversidad y las potencialidades que este tiene para muchas personas que buscan volver a un mundo de equidad y de justicia. Pese a los procesos coloniales en los que aún estamos inmersos, existe aún mucho conocimiento que puede obtenerse sobre aquella tradición que cierra, con la revelación del Corán, las invitaciones que se han hecho para volver a la Unicidad. Empero, el primer paso para esta empresa consiste en olvidar lo previamente aprendido sobre el islam, ya que más que ser una religión es una cosmología y una forma de vida, de la que ojalá —incluyéndome— todos(as) podamos estar conscientes. ■

## Referencias

- Adame, Miguel Ángel. «En torno a nuevas corrientes, nuevas temáticas y nuevos sujetos de estudio en la antropología sociocultural.» *Cuicuilco*, 37: 25-57, mayo-agosto, ENAH, 2006.
- Adlbi Sibai, Sirin. «El *hiyab* en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial.» En Ramón Grosfoguel, *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, 57-106.
- . *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/Inter Pares, 2016.
- Álvarez de Toledo, Luisa Isabel. *África versus América: la fuerza del paradigma*. Córdoba, España: Junta Islámica, 2000.
- Anjum, Ovamir. «Islam as a discursive tradition: Talal Asad and his interlocutors.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3): 656-672, Duke University Press, 2007.
- Asad, Muhammad (Traducción del árabe y comentarios), y Aburrasak (Traduc-

- ción al español) Pérez. *El mensaje del Qur'an*. Córdoba, España: Junta Islámica, 2001.
- Asad, Talal. *The idea of an anthropology of islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Aydin, Cemil. *The idea of the Muslim World. A global intellectual history*. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press, 2017.
- Barlas, Asma. *"Believing Women" in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, Austin, 2002.
- Batchelor, Tom. «Nevada state law defines Las Vegas mass shooting as an act of terrorism.» *Independent*. 2 de octubre de 2017. <http://www.independent.co.uk/news/world/americas/las-vegas-shooting-nevada-terrorism-state-law-act-police-stephen-paddock-a7978456.html> (Consultado, octubre 21, 2017).
- BBC News. «Las Vegas shootings: Is the gunman a terrorist?» BBC News. 3 de octubre de 2017. <http://www.bbc.com/news/world-us-canada-41483943> (Consultado, octubre 21, 2017).
- Bouteldja, Houria. «Islam et modernité: Peut-on être musulmans en Occident ?» *Parti des Indigènes de la République*. Junio 11, 2015. <http://indigenes-republique.fr/islam-et-modernite%E2%80%AF-peut-on-etre-musulmans-en-occident%E2%80%89/> (Consultado, septiembre 10, 2017).
- Cañas Cuevas, Sandra. «The politics of conversion to Islam in southern Mexico.» En *Islam and the Americas*, de Aisha Khan, 163-185. Florida: University Press of Florida, 2015.
- . *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnites en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. México, D.F.: CIESAS. Tesis de maestría en antropología social, 2006.
- Castro Flores, Claudia Lorena. *Allah en Masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el Islam en México*. México, D.F.: El Colegio de México. Tesis de maestría en estudios de género, 2012.
- Cobos Alfaro, Felipe A. «Los musulmanes de México en la umma.» *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del área de Antropología*, 96: 10-22, enero-febrero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Cowan, J. Milton. *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*. Urbana, Illinois: Spoken Language Services, 2017.
- Delval, Raymond. *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- Diouf, Sylviane A. *Servants of Allah. African Muslims enslaved in the Americas*. Nueva York y Londres: New York University Press, 2013.
- Dussel, Enrique. «Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt).» En Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento:*

- el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, 57-70.
- . «Sistema-mundo y “transmodernidad”». En Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo, *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, 201-226.
- . *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal, 2015.
- Eber Casas, Israel. «Wahhabismo: elemento fundamental de la ideología yihadista y base doctrinal de los conversos al islam en Latinoamérica.» *Muuch' xímbal. Caminemos juntos. Revista de investigación y estudios internacionales*, 5: 247-258, agosto. Facultad de Derecho. De la Salle ediciones, 2017.
- El Fadl, Khaled A. *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women*. Londres: Oneworld Publications, 2014.
- Escobar, Arturo. «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.» *Tabula Rasa*, 1: 51-86, 2003.
- García Linares, Ruth Jatziri. «Antropología de género. Mujeres e islam en México.» *Ruta Antropológica. Revista electrónica*, 4(6): 71-99, septiembre, Islam. Una perspectiva global y local. 2017.
- . «El islam en México. Construcción de identidades religiosas.» *Las antropologías Latinoamericanas frente a un mundo en transición. Memorias del IV Congreso de Antropología*. México: Asociación Latinoamericana de Antropología, UNAM, 2015.
- . *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de maestría en antropología. México, DF: FFyL, IIA-UNAM. 2014.
- Gilliat-Ray, Sophie. «Rediscovering Islam: A Muslim journey of faith.» En Christopher Lamb y Darrol Bryant, *Religious Conversion. Contemporary practices and controversies*. Nueva York: Cassell. 1999, 315-332.
- Gomez, Michael A. «Muslims in Early America.» *The Journal of Southern History*, 60(4): 671-710, noviembre. Southern Historical Association, 1994.
- Gooren, Henri. *Religious conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Grosfoguel, Ramón, y Eric Mielants. «The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System.» *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge*, 1: 1-12, otoño. OKCIR, 2006.
- . «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?» *Tabula Rasa*, 16: 79-102,

- enero-junio. 2012.
- . «Epistemic islamophobia and colonial social sciences.» *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge*, VIII(2): 29-38. OKCIR, 2010.
- . «Las múltiples caras de la islamofobia.» *De Raíz Diversa*, 1(1): 83-114, abril-septiembre. 2014.
- . «Presentación. Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos.» En Ramón Grosfoguel, *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, 9-38.
- . «The epistemic decolonial turn.» *Cultural Studies*, 21(2-3): 211-223, marzo-abril. Taylor & Francis, 2007.
- . «Transmodernity, border thinking and global coloniality. Decolonizing political economy and post-colonial studies.» *Eurozine*. 2008. [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com) (Consultado, enero 27, 2018).
- . *De lo poscolonial a la descolonización – Conferencia magistral*. <https://www.youtube.com/watch?v=wCF9C2GoFqg&sns=fb> Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México: Universidad Nacional Autónoma de México, octubre 11, 2017.
- Hernández González, Cynthia. «La inmigración de la población marroquí y argentina a la Ciudad de México y la reformulación de sus identidades dentro de un campo social transnacional.» En Isabel Izquierdo, *Identidades en movimiento. Inmigrantes en el México contemporáneo*. México: Fontamara/UAEM, 2016, 65-89.
- . «Los caminos del islam en la Ciudad de México.» *Web Islam*. 13 de octubre de 2007. [https://www.webislam.com/noticias/50512-los\\_caminos\\_del\\_islam\\_en\\_la\\_ciudad\\_de\\_mexico.html](https://www.webislam.com/noticias/50512-los_caminos_del_islam_en_la_ciudad_de_mexico.html) (Consultado, agosto 17, 2017).
- . *De inmigración y reformulación de identidades en la época contemporánea: La población de origen magrebí en la Ciudad de México*. México, DF: FFyL, IIA-UNAM. Tesis de maestría en antropología, 2012.
- . *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. México: ENAH. Tesis de licenciatura en etnohistoria, 2009.
- Hernández Trejo, Derick Francisco. *De La Alpujarra a Los Altos de Chiapas. La comunidad musulmana sufí de San Cristóbal de las Casas*. México: UNAM, FFyL. Tesis de licenciatura en historia, 2015.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist edges of the Qur'an*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- INEGI. «Panorama de las religiones en México 2010.» [inegi.org.mx](http://inegi.org.mx). 2011. [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_religion/religiones\\_2010.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf) (Consultado, agosto 17, 2017).

- Ismu Kusumo, Fitra. *El islam en el México contemporáneo*. México, DF: ENAH. Tesis de maestría en historia y etnohistoria, 2004.
- Lara Klahr, Marco. «¿El islam en Chiapas? El EZLN y el movimiento mundial Mu-rabitum.» *Islam y la Nueva Jihad, Revista Académica para el Estudio de las Religiones: un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina*. 2002, 79-91.
- Loperena, Christopher, Rosalva Aída Hernández Castillo, y Mariana Mora. «Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas.» *Desacatos*, 57: 8-19, mayo-agosto. 2018.
- Love, Erik. «Civil Liberties or Civil Rights? Muslim American Advocacy Organizations.» En Matthias Kortmann y Kerstin Rosenow-Williams, *Islamic Organizations in Europe and the USA. A Multidisciplinary Perspective*. Hampshire y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013, 37-53.
- Maldonado-Torres, Nelson. «Decolonization and the new identitarian logics after September 11.» *Radical Philosophy Review*, 8(1): 35-67. 2005.
- Martin, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Nueva York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Medina, Arely. «El islam en Guadalajara. Identidad en los conversos tapatíos.» En *Las antropologías Latinoamericanas frente a un mundo en transición. Memorias del IV Congreso de Antropología*. México: Asociación Latinoamericana de Antropología, UNAM, 2015.
- . «Pensar el islam en tiempo de movilidad: para una etnografía en América Latina.» *Ruta Antropológica. Revista Electrónica*, 4(6): 37-69. Islam. Una perspectiva global y local, septiembre. 2017.
- . *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.
- Merali, Arzu. «La cooptación del feminismo islámico en el euroislam y la pérdida de la liberación.» En Ramón Grosfoguel, *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2016, 107-134.
- Meza Torres, Andrea. *The museumization of migration in Paris and Berlin: An Ethnography*. 5 de febrero de 2014. <http://d-nb.info/1067484973/34> (Consultado, septiembre 9, 2017).
- Mignolo, Walter D. «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos.» *Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI)*. 1997. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/17.pdf> (Consultado, septiembre 9, 2017).
- Morquecho, Gaspar. «Reacomodos en la comunidad islámica en San Cristóbal de Las Casas.» *América Latina en Movimiento-On line*. 29 de noviembre de 2013. <http://www.alainet.org/es/active/69409> (Consultado, agosto 18, 2017).

- Musalem Rahal, Doris. «La migración palestina a México, 1893-1949.» En María Elena Ota Mishima, *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1997, 305-355.
- Navarrete Ugalde, Priscila. *En el hiyab y la abaya encontré mi libertad*. Tesis de licenciatura en ciencias de la comunicación. México: UNAM, FCPyS, 2015.
- Pastor de María y Campos, Camila. «Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe.» *Istor: Revista de historia internacional*, 45: 54-75. 2011.
- Prado, Abdennur. *Los retos del islam ante el siglo XXI. Claves de la situación del islam en el mundo y sus perspectivas de futuro*. Madrid: Editorial Popular, 2011.
- Rambo, Lewis R., y Charles E. Farhadian. «Converting: Stages of religious change.» En *Religious Conversion. Contemporary practices and controversies*, de Christopher Lamb y Darrol Bryant, 23-34. Nueva York: Cassell, 1999.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso. «De buhoneros a empresarios: La inmigración libanesa en el sureste de México.» *HMex*, 3: 451-486. El Colegio de México, 1994.
- Robles Méndez y Tovar, Nallely. *Este es mi cuerpo: Mujeres mexicanas conversas viviendo el islam*, tesis de licenciatura en etnología. México: ENAH, 2016.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, 2007.
- Sayyid, Salman. «Empire, Islam, and the Postcolonial.» En Graham Huggan, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 127-141.
- Schenerock, Angélica. *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de las Casas*, tesis de maestría en ciencias sociales. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.
- Sertima, Ivan Van. *They came before Columbus. The African presence in ancient America*. Nueva York: Random House, 1976.
- Shane, Scott. «Terrorizing if not clearly terrorist: What to call the Las Vegas Attack?» *The New York Times*. 2 de octubre de 2017. <https://www.nytimes.com/2017/10/02/us/politics/terrorism-las-vegas-attack.html> (Consultado, octubre 21, 2017).
- Taboada, Hernán. «El islam en América Latina: del siglo XX al XXI.» *Estudios latinoamericanos*, 23: 85-103, enero-junio. 2009.
- Taboada, Hernán. *La sombra del islam en la conquista de América*. México: FCE, UNAM-FFyL, 2004.
- The Runnymede Trust. *Islamophobia. A challenge for us all*. Londres: The Runnymede Trust, Commission on British Muslims and Islamophobia, 1997.

- Trouillot, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes, 2011.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. Londres-Nueva York: Zed Books, University of Otago Press, 1999.
- Vázquez León, Luis. «¿Quo vadis antropología socialis?» En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León, *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Biblioteca Mexicana, INI, CONACULTA y FCE, 2002, 50-104.
- Zeghal, Malika. «L'islam aux États-Unis : une nouvelle religion publique?» *Politique étrangère*, 2005, 49-59.
- Zeraoui, Zidane. «Los árabes en México: El perfil de la migración.» En María Elena Ota Mishima, *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1997, 257-304.

Ruth Jatziri García Linares\*

## Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México

### Methodological observations. A decolonial approach towards an analysis of women and Islam in Mexico

*Las feministas particularistas afirman que no hay una experiencia universal de las mujeres y que los asuntos de herencia racial, cultural o religiosa afectan la experiencia de las mujeres de manera significativa y por tanto son cruciales a la hora de entender los movimientos de liberación particulares de estas mujeres. Por tanto, no hay metodología ni experiencia de liberación universal.*

Arzu Merali (2016, 121).

**Abstract** | From the hegemonic discourses that the West has promoted on Islam there is a series of ideas that pigeonhole it as an oppressive belief system towards women. Is this true? Does Islam oppress all women who practice it? Is Islam recreated in the same way without any distinction like that in Saudi Arabia, in Pakistan or Mexico? This article reflects on the importance of understanding the practice of Islam in particular contexts. In the light of the conversion processes, we try to understand how and in what way the Muslim and Mexican women of the Islamic Center of the North reconfigure their religious and gender identity, not only under the tenets of Islam, but inserted into a patriarchal system that contains them before their arrival to this religious practice. To do so, we start with two fundamental ideas: the understanding of a universal and situated Islam and the decolonial theoretical proposal, in which we find an opportunity to adjust that hegemonic discourse that has been erected as unique and true and that places Islam as a religion that oppresses the rights of women wherever they are implanted.

**Keywords** | Islam, México, conversion, decolonial, women, identity.

**Resumen** | A partir de los discursos hegemónicos que Occidente ha promovido sobre el

---

Recibido: 30 de noviembre de 2017.

Aceptado: 25 de junio de 2018.

\* Doctorante del Posgrado en Antropología, FFyUNAM.

**Correo electrónico:** ruthjatziri@hotmail.com

islam hay una serie de ideas que lo encasillan como un sistema de creencias opresivo hacia la mujer ¿Es esto cierto? ¿El islam oprime a todas las mujeres que lo practican? ¿El islam se recrea de la misma forma sin distinción alguna así en Arabia Saudita, en Pakistán o México? Este artículo reflexiona sobre la importancia de comprender la práctica del islam en contextos particulares. A la luz de los procesos de conversión, tratamos de entender cómo y de qué manera las mujeres musulmanas conversas y mexicanas, del Centro Islámico del Norte en la ciudad de Monterrey, reconfiguran su identidad religiosa y de género, no solo bajo los postulados del islam, sino insertas en un sistema patriarcal que las contiene antes de su arribo a esta práctica religiosa. Para hacerlo partimos de dos ideas fundamentales: la comprensión de un islam universal y situado, y la propuesta teórica decolonial, en la cual encontramos una oportunidad para ajustar ese discurso hegemónico que se ha erigido como único y verdadero y que coloca al islam como una religión que oprime los derechos de las mujeres en donde quiera que esta se implante.

**Palabras clave** | islam, Mexico, conversión, decolonial, mujeres, identidad.

## Introducción

DESDE UNA perspectiva antropológica, los estudios del islam en México han crecido en las últimas dos décadas y debemos reconocer que la mujer ha sido el sujeto principal de análisis en la mayoría de estos. Dicha tendencia nos permite observar un estado del arte más denso sobre el tema. Aunado a ello, las investigaciones en México han abordado la práctica islámica en diferentes contextos dentro del territorio (Schenerock, 2005; Cañas, 2006; Hernández, 2009; Pastor, 2011, 2014 y 2015; Castro, 2012; Medina, 2014; García, 2014 y Robles, 2016). Tal contexto nos invita a replantear metodologías y formas de análisis en el abordaje y estudio de las mujeres musulmanas y mexicanas. ¿Con qué filtro estamos estudiando los procesos de conversión y vida cotidiana de las mujeres en el islam? ¿Las maneras en que las pensamos, a ellas, se entrecruzan con otras realidades geográficas? ¿Las situamos como mujeres libres dentro de su práctica religiosa o las concebimos bajo ciertos estereotipos occidentales? Es decir, como mujeres que se encuentran oprimidas por practicar esta religión en particular.

La presente exposición busca analizar cómo y de qué forma la decolonialidad como propuesta de análisis nos permite comprender los discursos que se erigen sobre el islam y en específico sobre la mujer musulmana. Sin embargo, debemos recordar y partir del hecho de que, la mujer en el islam es una y muchas a la vez, para entonces desmenuzar todo lo que encierra ser una mujer musulmana. Por supuesto que el caso mexicano imprime un sello distintivo a las mujeres que deciden abrazar el islam, lo cual nos permite desarrollar un examen más específico sobre la práctica islámica. Este argumento surge del trabajo

de campo que he realizado en la ciudad de Monterrey con las mujeres del Centro Islámico del Norte<sup>1</sup> (CIN).

Me interesa exponer de manera breve algunos enunciados sobre la teoría decolonial para enmarcar y desmarcar los procesos de conversión y construcción de la identidad religiosa y de género de las mujeres del CIN. Con este objetivo, presentaré, en el primer apartado un esbozo sobre lo que entiendo por religión e islam siguiendo a Talal Asad (1986), Hervieu-Léger (2004) y Geertz (2005), respectivamente. En un segundo apartado daré paso a las propuestas de Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016) no solo porque se insertan dentro del discurso decolonial, sino porque nos permiten abrir un panorama de análisis más crítico que nos invitará a pensar el islam y su práctica en México de una forma más objetiva. En el tercer apartado, expondré un par de relatos de las mujeres del CIN, los cuales contribuirán al entendimiento y posible empleo de la propuesta decolonial para el análisis de su práctica islámica y la generación de su identidad religiosa y de género (en México). Concluiré con algunas reflexiones.

## **Un contexto, un discurso y un sujeto**

Hablar de mujer e islam en el mundo contemporáneo requiere de una mirada situada y a la vez universal. Cuando uno decide construir un sujeto de estudio y, mejor dicho, emprender la osada tarea de entablar un diálogo con alguien en el marco de la investigación de una tesis doctoral, debe tener claro por qué hacerlo con esa persona y no con alguien más. En el momento en que decidí explorar el norte de nuestro país comprendí que, pese a que las mujeres eran y seguirían siendo un eje central en mi propuesta de análisis, los hombres también se convertirían en posibles sujetos e interlocutores. Ahí estaban ambos (ellas y ellos), en alguna medida, dispuestos a ayudarme con lo que como antropóloga planeaba realizar. Después de haber identificado que la propuesta de análisis se vería enriquecida por la voz de ellos, fue necesario hacer una segunda reflexión más allá de los entornos locales y las realidades que el islam en México nos permite observar.

La segunda reflexión fue admitir que mi mirada situada estaba claramente atravesada por un entorno global, por las lecturas y por los diversos referentes con los que llegué al campo, y era preciso (ya dentro del trabajo en campo) hacer un cruce de esto con la realidad inmediata, para entender cómo y de qué manera ambas esferas, tanto la local como la global, tienen o no incidencia en la

**1** Cabe mencionar que mi estancia en dicha comunidad se debe a la investigación doctoral que desarrollo actualmente en el Posgrado en Antropología, en la UNAM, y cuyo avance se encuentra en una etapa final de escritura.

vida de las comunidades. Había dos cuestiones importantes; por un lado, se presentaba el hecho de entender, desde el análisis antropológico, cómo todas y cada una de las comunidades de musulmanes que habitan el planeta tienen características particulares que las hacen únicas y si bien es cierto que, el islam como un sistema religioso tiene una serie de pilares y normas religiosas que marcan la vida de los creyentes, no por ello las comunidades y sus miembros son homogéneos. Por ello debemos partir de esta base diferenciadora en la reproducción y práctica del islam, para así comprender la riqueza de sus diversas manifestaciones.<sup>2</sup>

Por otro lado, encontramos en el estudio del islam actual un tema ineludible, la condición de la mujer dentro de este. También, y alrededor de la misma, dos preceptos casi inalterables y que parecían situar a las mujeres en una situación similar, es decir, todas las mujeres musulmanas estaban oprimidas y en consecuencia había que liberarlas de su opresión (primordial narrativa de los países occidentales —principalmente Europa y Estados Unidos—). Este discurso me parecía generalizador y reduccionista, generaba características que colocaban dentro del mismo parámetro de condiciones, lo que por un lado quizá las uniformaba y homogeneizaba, y, por otro lado, también nos hacía pensar en la especificidad de cada una —el contexto—. Como bien señala Eickelman: “En Occidente, hablar de una «mujer cristiana» connotaría de inmediato una visión partidista no directamente asociable a un determinado contexto histórico social. En cambio, cuando alguien, de dentro o fuera de la región, escribe sobre las mujeres y los roles sexuales de Oriente Próximo, utiliza corrientemente este tipo de abstracción transhistórica” (Eickelman 2003, 279) lo que refuerza la falta de análisis y el discurso hegemónico.

También es importante señalar que la información que los medios de comunicación socializan como verdad cierta y absoluta (una mujer musulmana está oprimida, es violentada, no tiene derechos y está clamando por ser liberada), no da espacio a la existencia de las realidades bien diferenciadas que puedan estar viviendo estas mujeres, por lo cual es necesario observar a detalle y estudiar las características específicas de ellas al interior del desarrollo de sus comunidades, para comprender con mayor veracidad si estos enunciados que “universalizan y homogeneizan” son tan así de “universales”. Uno de los análisis que nos permite observar, en una coyuntura internacional —me refiero a las revueltas

**2** Dígase Afganistán, Arabia Saudita, Argentina, Brasil, Indonesia, China o México, solo por citar algunos ejemplos. En cada una de estas regiones, países o pueblos, el islam convive (aunque de formas distintas) con los sistemas culturales, sociales y políticos en cuestión. Ello imprimirá condiciones distintas para las mujeres. Es decir, tal vez en algunos lugares podrán salir solas de casa, romper el ayuno con su familia o con el resto de la comunidad de creyentes, poder trabajar o estudiar o no poder hacerlo si el país se encuentra en guerra.

árabes (2011)— las miradas que se despliegan sobre las mujeres musulmanas, es el de Camila Pastor, en su artículo titulado: “Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos” (2014), la autora desmenuza con gran solidez el papel de los medios de comunicación al retratar la participación y la imagen de las féminas en estos movimientos nacionales.

Con lo anterior quiero decir que, pese a que el islam es una religión practicada por miles de personas en el mundo,<sup>3</sup> las particularidades de los creyentes musulmanes hacen que esta tradición religiosa adquiera diferentes matices que nos llevan a su estudio particular (en la diversidad cultural). He sido muy reiterativa en este argumento, porque considero preciso expandir el horizonte dentro de las perspectivas de análisis. Me parece que la propuesta decolonial nos aporta, en este sentido, un par de enunciados sugerentes y que quisiera retomar en la presente exposición. Explicaré más adelante la relevancia de la propuesta, para el caso en cuestión. Para seguir avanzando en esta exposición explicaré a continuación cómo entiendo y estudio el islam, cómo concibo la religión y de qué manera traslado esto al caso del islam en México.

## Religión e islam: una estrecha relación

La aproximación contemporánea al islam a través de la antropología se ha dado desde diferentes perspectivas. Una de ellas ha sido la esfera religiosa, debido a su natural conexión. Asad (1986) nos advierte al respecto y comenta que es importante poner atención a los discursos que se generan sobre el islam:

El argumento no es contra el intento de generalizar sobre el islam, sino contra la forma en que se lleva a cabo esta generalización. Cualquiera que trabaje en la antropología del islam será consciente de que existe una considerable diversidad en las creencias y prácticas de los musulmanes. El primer problema es, por lo tanto, el de organizar esta diversidad en términos de un concepto adecuado.<sup>4</sup> (Asad 1986, 5).

**3** El islam es una de las religiones que crece de manera rápida en la actualidad. Según el *Pew Research Center* desde el 2010 el islam es la segunda religión más grande con 1.6 billones de fieles (23% de la población mundial), cifra que se coloca solo por debajo del cristianismo que abandera la lista con 2.2 billones de adeptos. Pero “si las tendencias demográficas actuales continúan, el islam alcanzará el mismo porcentaje de adeptos que el cristianismo a mediados del siglo XXI” (*Pew Research Center* 2015, 2).

**4** La traducción es mía. Del original: The argument here is not against the attempt to generalize about islam, but against the manner in which that generalization is undertaken. Anyone working on the anthropology of islam will be aware that there is considerable diversity in the beliefs and practices of Muslims. The first problem is therefore one of organizing this diversity in terms of an adequate concept.

Me parece sustancial este primer planteamiento de Asad, porque no puede entenderse la práctica islámica como única y universal. Es importante distinguir el contexto político y social en todos aquellos territorios donde habitan musulmanes, lo cual me lleva a pensar que la presencia del islam en México y su ejercicio tendrá ciertas características, así como la forma en que las mujeres mexicanas tratan de adaptarse o resistir a determinadas costumbres culturales que se mezclan con la práctica de la religión islámica.

Las diferencias que existen en la práctica religiosa o en el ejercicio del islam, ya sea a nivel macro o micro, nos permiten pensar en quienes legitiman o no dichas prácticas al interior de un determinado territorio. Sería complejo y erróneo pensar al islam como un ente monolítico, lo que nos conecta con otro planteamiento del autor:

Diremos que no se trata de una estructura social islámica esencial, sino de formaciones históricas en Medio Oriente cuyos elementos nunca están totalmente integrados, y delimitados por los límites geográficos de "Oriente Medio". Con demasiada frecuencia se olvida que "el mundo del islam" es un concepto para la organización de las narrativas históricas, no el nombre de un agente colectivo autónomo. Esto no quiere decir que los relatos históricos no tengan ningún efecto social, sino todo lo contrario. Pero la integridad del mundo del islam es esencialmente ideológica, una representación discursiva...<sup>5</sup> (Asad 1986, 11).

Debido a ello es importante comprender en qué forma las narrativas respecto al otro se están construyendo desde los procesos históricos y contemporáneos, tanto en lo local como en lo global. Parecería entonces que este acto discursivo de representación tiene no solo una connotación específica territorial, sino translocal o global. ¿Quién, cómo, cuándo, para qué y por qué se enuncia un determinado discurso? Esta es la principal premisa que debemos tener en cuenta para introducirnos en la comprensión del islam y su dinámica social actual. Dice Asad:

Una tradición discursiva islámica es simplemente una tradición del discurso musulmán que se dirige a los conceptos islámicos pasados y futuros, en referencia a una

<sup>5</sup> La traducción es mía. Del original: We shall then write not about an essential islamic social structure, but about historical formations in the Middle East whose elements are never fully integrated, and never bounded by the geographical limits of "the Middle East." It is too often forgotten that "the world of islam" is a concept for organizing historical narratives, not the name for a self-contained collective agent. This is not to say that historical narratives have no social effect—on the contrary. But the integrity of the world of islam is essentially ideological, a discursive representation.

práctica islámica en el presente. Claramente, no todo lo que los musulmanes dicen pertenece a una tradición islámica discursiva. Tampoco es una tradición islámica en este sentido necesariamente imitativa de lo sucedido en el pasado. Incluso cuando al antropólogo le parezca que las prácticas tradicionales son imitativas de lo que ha sido antes. Serán los conceptos de los practicantes sobre lo que es *un adecuado performance* y cómo el pasado está relacionado con las prácticas presentes los que serán cruciales para la tradición no la repetición aparente de una vieja forma.<sup>6</sup> (Asad 1986, 14-15).

Así, pasado, presente y futuro se entrelazan en las prácticas cotidianas de los musulmanes en cada región geográfica específica. No sería posible aceptar la existencia de un relato universal sobre una tradición viva como lo es el islam, por lo que tiene que coexistir un análisis particular, regional y local de lo que acontece con la práctica islámica para comprender cómo y de qué manera se está transformando, considero que es el proceso de conversión al islam (como fenómeno global entre muchos otros) el que nos permite detallar las reconfiguraciones que la práctica islámica puede tener.

Quisiera enlazar los planteamientos de Asad con lo que expone Hervieu-Léger sobre la categoría religión para comprender hacia dónde va este análisis. Ella explica que la religión es “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger 2004, 23). Aunada a la propuesta de Hervieu-Léger, yo me atrevería a decir que la esfera emotiva, como lo menciona Geertz (2005), es sustancial para comprender el tipo de conversión religiosa que está presentándose en las mujeres del CIN. Ellas encuentran en el islam no solo el dispositivo ideológico que les permite ubicarse en el mundo y actuar en él. A través de este también logran generar una identidad como mujeres, como musulmanas y como mujeres musulmanas mexicanas. Es a través de lo que se comparte simbólica, espiritual y emocionalmente que las mujeres pueden construir una identidad religiosa que dota de sentido y significado su existencia. Consideramos que la esfera emotiva resulta positiva en su proceso de conversión, porque al platicar con cada una de

<sup>6</sup> La traducción es mía. Del original: An islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the islamic past and future, with reference to a particular islamic practice in the present. Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an islamic discursive tradition. Nor is an islamic tradition in this sense necessarily imitative of what was done in the past. For even where traditional practices appear to the anthropologist to be imitative of what has gone before, it will be the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to present practices, that will be crucial for tradition, not the apparent repetition of an old form.

las mujeres conversas se manifiesta el bienestar anímico y espiritual que les concede su práctica religiosa.

Desde mi punto de vista, la religión no solo provee al sujeto de ciertas concepciones del mundo, sino que, en todo momento, la religión estimula la generación de ciertas emociones en los individuos, así como pautas de conducta en su actuar cotidiano. No son únicamente las concepciones religiosas las que hacen actuar de tal o cual manera a los hombres, sino que los sentimientos o emociones que existen en ellos y que se generan a partir del discurso religioso se convierten también en un estímulo. La religión confiere significación a la existencia del hombre a través de un entramado simbólico, como diría Geertz, pero también hay un código emocional y de desarrollo personal en cada una de las diferentes propuestas religiosas, cuestión que debemos tener presente.

Para mí la religión es esa herramienta simbólica y práctica que compartimos en comunidad, cuyo eje es la creencia en un ente sagrado y sobrenatural. Dicha herramienta sitúa a los sujetos en el mundo de forma significativa y dota de sentido la existencia, permite de igual forma generar un estado anímico particular motivado por la creencia en un orden sagrado o cósmico donde todo lo que ocurre tiene una razón de ser. Entonces, también se manifiesta estable y esperanzadora pese a los cambios en el contexto sociocultural. Aunado a ello, forja en los sujetos un sentimiento de pertenencia e identidad.

En el caso de las mujeres conversas del CIN, es a través de esta generación de sentido que se presenta también la reconfiguración de su identidad religiosa y de género como consecuencia de la aceptación de normas y creencias, de un sistema simbólico compartido y de su sentido de pertenencia a una comunidad creyente. Si entendemos entonces al islam como esta herramienta que dota de sentido y genera pautas de conducta en los sujetos que se adhieren a él entenderemos que son estos sujetos los que recrean la religión según los contextos sociohistóricos en los que se sitúan. Así, en los elementos básicos indispensables como el vestido, la comida y el calzado, y de igual forma en las formas más elaboradas y complejas de comprender un pasaje del Corán, los individuos, como menciona Asad, hacen una adecuación de la práctica religiosa musulmana. Lo cual imprime un panorama complejo, pero rico en su análisis y es bajo esta pluralidad que nos interesa seguir examinando cómo y de qué forma la propuesta decolonial tendría cabida en las formas en que me he acercado al estudio de las identidades religiosas y de género que se viven y crean dentro del islam en/de México.

## La decolonialidad

El pensamiento decolonial sienta sus bases en la propuesta filosófica y sociológica planteada por Ramón Grosfoguel (2007), Enrique Dussel (1975, 2007) y San-

tiago Castro–Gómez (2007) entre otros pensadores y teóricos latinoamericanos. Dicha propuesta tiene como uno de sus argumentos principales el estudio de lo social a partir de un nuevo enfoque que rompa con los esquemas establecidos, en donde la producción científica eurocéntrica y estadounidense se ha erigido como la poseedora de todo el conocimiento respecto al resto del mundo; sobre el tema, Grosfoguel apunta:

todas las otras tradiciones de pensamiento fueron consideradas inferiores: caracterizadas en el siglo XVI como «bárbaras», en el XIX como «primitivas», en el siglo XX como «subdesarrolladas» y en el siglo XXI como «antidemocráticas». Por lo tanto, desde la creación de las ciencias sociales liberales occidentales durante el siglo XIX, tanto el racismo como el sexismo epistémicos han sido constitutivos de sus disciplinas y de la producción de conocimientos. Las ciencias sociales occidentales dan por supuestas la inferioridad, parcialidad y falta de objetividad en la producción de conocimiento de cualquier saber no occidental, y la superioridad de Occidente. Como consecuencia, la teoría social occidental se basa en la experiencia de cinco países, Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos, que incluyen únicamente a menos de un 12% de la población mundial; el provincianismo de las ciencias sociales occidentales, con sus falsas pretensiones de universalidad, se propone dar cuenta de la experiencia social del otro 88% de la población. (Grosfoguel 2012, 49).

El análisis del autor nos invita a reflexionar de manera más profunda sobre cómo y de qué forma estamos construyendo entonces nuestros saberes sobre los otros y si es bajo esta producción teórica en la que estamos imbuidos ¿cómo podemos entonces construir otros caminos epistemológicos? Además de esta reflexión, la propuesta decolonial plantea otro enunciado de sumo interés para clarificar que es necesaria una decolonización del pensamiento, porque las relaciones coloniales de poder no acabaron desafortunadamente con la independencia de los Estados–nación, sino que se perpetúan hasta nuestros días a través de la forma en la que nos observamos y observamos a los otros, lo que podemos rastrear a través de diferentes narrativas que occidente ha construido sobre la otredad. Y reitera Grosfoguel:

En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un pro-

ceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (Grosfoguel 2007, 17).

Junto con este planteamiento surge también una propuesta de análisis denominada: “feminismo decolonial”, que quizá aún no esté acabada del todo, pero podemos identificar varios debates alrededor de ella. Su apuesta principal es enunciar en alguna forma y siguiendo la línea argumentativa de la decolonialidad que el feminismo construido en occidente, de manera general, se ha erigido como universal dejando de lado los intereses e inquietudes de las mujeres que no son blancas y que no viven necesariamente en occidente, por ejemplo; el feminismo chicano y afro tendrían cabida aquí. Muy probablemente las principales representantes de este feminismo, también denominado como el feminismo de la tercera ola serían: Mohanty, (2008); Spivak, (1988); y Mahmood (2011).<sup>7</sup> Aunado a esta ola de propuestas, de forma más reciente, se une el libro de Adlbi (2016) quien desde el mundo islámico retoma el discurso de la decolonialidad para develarnos una mirada aguda en el análisis de las mujeres dentro del islam.

Cabe decir que, en el gran aporte de la propuesta decolonial encontramos a los feminismos latinoamericanos (Hernández y Tarcila Rivera 2011), a los feminismos negros (Mama 2011) y por supuesto a los feminismos islámicos (Mahmood 2011), todos ellos muy diversos en sus configuraciones teóricas y en sus luchas particulares. Este espacio no es el más adecuado para desarrollar cada uno de ellos, pero consideramos importante mencionarlos, para que el lector comprenda la diversidad de debates que hoy están teniendo lugar en este amplio movimiento social y epistemológico que convoca la decolonialidad.

Para el caso en cuestión me parece importante traer al debate, las ideas de Adlbi Sibai (2016) y Marcos (2002). En ellas encontramos elementos que nos permite comprender la ineludible observación de las mujeres musulmanas desde ángulos heterogéneos, para comprender la complejidad política y sociocultural que implica ser una mujer musulmana, así en el imaginario colectivo, como en los intentos más serios por tratar de explicar la expresión religiosa y de género de ellas mismas. Cabe decir que la obra de estas autoras se enmarca en una prolífica discusión que se desarrolla a nivel macro y que en las últimas décadas se ha nutrido sin duda de los estudios postcoloniales.<sup>8</sup> La obra de Adlbi Sibai es

<sup>7</sup> Cabe decir que las posiciones que ellas abanderan pueden contraponerse en algún punto, pero nos interesa ahora rescatar lo que tienen en común que es, pensar a las mujeres fuera del marco occidentalocéntrico. Para una revisión más detallada de sus propuestas, léase: Mohanty (2011); Mahmood (2011), y, Spivak (2003).

<sup>8</sup> Es preciso mencionar que hay dos debates importantes, que me interesa rescatar, por lo que respecta a los estudios de las mujeres musulmanas en el Medio Oriente, en los países árabes y en Asia. Uno de ellos tuvo su formación en la década de los ochenta y es el que se

muy reciente y le anteceden otras voces que no podemos dejar de mencionar, me refiero, en específico a la de Lila Abu-Lughod, ella es una teórica palestino americana que, en las últimas décadas ha puesto una discusión muy importante al centro del debate, su trabajo etnográfico en Egipto retrata de una forma muy densa la relación que existe entre el poder y la cultura, así como la cuestión de género y los derechos de las mujeres en Medio Oriente. Aunado a estas discusiones remarca con insistencia la necesidad de pensar los constructos de “Oriente” y “Occidente”.

Lo que enlaza a Abu-Lughod (2002), Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016) es el propósito de resaltar la construcción de los imaginarios sobre las mujeres en el islam. Consideré importante, en esta ocasión, rescatar solo los planteamientos de Marcos y Adlbi Sibai en el presente artículo, principalmente por cuestiones de síntesis. Me parece que la obra de Abu-Lughod no podría ser esbozada en solo unos párrafos. Pero hay un análisis más profundo sobre ello en la investigación que me encuentro desarrollando y de la que este artículo forma parte. Si al lector le interesa profundizar en estos debates lo invito a acercarse a los estudios de Abu-Lughod<sup>9</sup> para engrandecer las ideas que trato de rescatar en este pequeño escrito.

### **Nuevas formas de analizar, nuevas formas de comprender, nuevas formas de mirar**

Sylvia Marcos (2002) y Sirin Adlbi Sibai (2016) tienen claro dos cosas: a las mujeres musulmanas se les ha querido encajonar en un lugar sumamente estrecho que se está rompiendo actualmente. En su artículo, “Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam”, Marcos plantea una serie de supuestos muy convenientes para este caso en cuestión, nos dice que la interpretación que se ha hecho de la mujer en el islam cae en un lugar muy cuestio-

---

refiere a los estudios postcoloniales. En este podríamos enmarcar la propuesta de Lila Abu-Lughod (ed.), *Feminismo y modernidad en oriente próximo*, Madrid, Cátedra–Universitat de València–Instituto de la Mujer, 2002. El texto nos invita, a través de sus diferentes capítulos, a la comprensión de las mujeres y el género en sus respectivos contextos. Se aborda así el caso egipcio, iraní y turco. El segundo debate ha surgido en América Latina y se refiere a la decolonialidad, en esta propuesta se inscribe la obra de Sylvia Marcos (2002) y Sirin Adlbi Sibai (2016). Es interesante que podamos examinar, con mayor detenimiento, cómo y de qué forma Adlbi retoma la propuesta decolonial, para enmarcar una problemática que atañe a una región cuya producción, al menos en los estudios de la mujer ha estado muy influida por los estudios postcoloniales, de forma particular me parece que ambas tendencias teóricas deben ser revisadas y contrapuestas para que se entiendan sus diferencias y similitudes, aunque aquí no daremos ese debate.

<sup>9</sup> Abu-Lughod (1989 y 1993).

nable porque esta ha quedado circunscrita a una mirada patriarcal. Pese a esto, en las últimas décadas se ha dado paso a una revisión más crítica de esta hermenéutica:

El debate contemporáneo sobre la religión islámica y su impacto sobre las mujeres es complejo. Las generadoras de este debate son mujeres, en su mayoría creyentes. Sus contribuciones críticas para corregir las lecturas e interpretaciones patriarcales de su texto sagrado y de sus prácticas religiosas revelan un horizonte insospechado. Recrean una legitimidad islámica en donde las mujeres no aparecen ya como marginales, sumisas y segregadas. Todo esto con apego riguroso a las fuentes de la tradición y con una exégesis contextual del Corán. (Marcos 2002, 51).

Para Marcos es importante poner sobre la mesa que son las mismas creyentes las que están tratando de llegar a una interpretación más fidedigna sobre el papel de la mujer en la historia del islam, es decir, dentro de la misma práctica se busca mostrar una historia de las mujeres que difícilmente sobrepasa lo que ya se conoce (o supuestamente se conoce) respecto a la condición de esta en el islam. En esta misma perspectiva, encontramos esfuerzos por parte de otras investigadoras como Mahmood (2005), cuando de igual forma trata de explicarnos el uso del velo entre las mujeres cairotas, un uso que se vuelve reivindicativo de los valores, saberes, intenciones y sentimientos de las mujeres que no se sienten oprimidas ni mucho menos obligadas a vestir de cierta forma. Por otro lado, estarían en el mismo tenor Amina Wadud, *Qur'an and woman: Rereading the Sacred Text from a woman's perspective* (1999), o el texto de Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions and interpretation* (1994).

Otro de los argumentos que abona a la intención de renovar un estudio más crítico sobre la interpretación de los textos sagrados es el de Leila Ahmed, quien explica que, “aun cuando el islam instituyó, en la sociedad inicial, una estructura jerárquica como base de las relaciones entre varones y mujeres, también predicó, en su voz ética, la igualdad moral y espiritual de todos los seres humanos. Se puede argüir que, aun cuando instituyó una jerarquía sexual, propuso a su vez en su voz ética la subversión de esta jerarquía” (Ahmed citada en Sylvia Marcos 2002, 54). Por ello, la desproporción que existe entre hombres y mujeres actualmente en ciertos regímenes musulmanes y políticos no tendría una base que sustentara dicha desigualdad. Estas voces se alzan para intentar cuestionar al sistema patriarcal dentro del islam, pero debemos poner atención a este discurso crítico y señalar de manera precisa que el sistema patriarcal no es exclusivo de la sociedad islámica o musulmana, basta con mirar la historia de la mujer en general para darnos cuenta de que este sistema ha existido por mucho tiempo y en muchas de las sociedades que conocemos. De ahí que considere-

mos importante subrayar que, el patriarcado como tal no es inherente solo al islam como propuesta religiosa, sino que lo podemos encontrar así en el judaísmo como en el cristianismo y que por supuesto también se hace eco fuera de estos círculos religiosos (en sociedades laicas).

En esta misma perspectiva de análisis encontramos a Adlbi Sibai (2016) quien, en su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, hace una revisión exhaustiva de los diferentes argumentos que se ciernen sobre las mujeres musulmanas y que las encapsulan, como mencionábamos ya líneas arriba, en un círculo de supuestos hegemónicos totalmente esencialistas y occidentales en los que no hay espacio para otras formas de ser y pensar salvo las que se promulgan desde los sitios de pensamiento occidentales. Ella apunta explicando que estos:

acaban siendo, por lo tanto —unas y otras—, lecturas culturalistas, basadas en nociones, imágenes y constantes estáticas, atemporales, homogeneizados, están amputados, y en cuanto a la identificación de los elementos del patriarcado (las interpretaciones sexistas del islam y de la situación generalizada desfavorable para las mujeres en los países árabes), estos no se analizan desde su relación directa con el contexto donde surgen y en el que se reproducen, así como se ignoran las estructuras múltiples de poder que interseccionan al patriarcado. (Adlbi 2016, 113).

Es importante identificar con claridad que la posición de las mujeres como víctimas y oprimidas ha sido un lugar común por parte de la mirada occidental al aproximarse al análisis de estas mujeres y con ello quiero explicar dos cosas que me parecen relevantes. Una que tiene que ver con la forma en que pretendemos comprender la otredad. La otra con la mirada en el “espejo”. Vayamos desmenuzando la primera: si bien es cierto que el ejercicio antropológico prueba ir más allá cuando se allega a cualquier realidad cultural para dar cuenta justo de la diversidad, quizá por inicio de cuentas se quede corto al traer consigo una cierta mirada, una cierta lectura y ciertas posturas teóricas, por ello es indispensable subrayar que, en el trabajo de campo, el análisis de los datos y la comparación de estos con la teoría nos permite reinventar nuestras preconociones al respecto de cualquier tema a investigar. El ejercicio de llevar, traer y discernir de manera integral nos acerca entonces a lugares que nos son de dificultosa comprensión y que constantemente nos interpelan, dando un salto sustancial en la forma en que podemos mirar las cosas y, por lo tanto, explicarlas, he ahí el resultado que pretende alcanzar la antropología y que me parece lo hace con bastante solvencia en la mayoría de los casos.

Con la segunda cuestión, me refiero a ese incómodo momento en el que, al mirar a otra cultura y sus costumbres nos estamos mirando a nosotros mismos

y quizá hallemos cosas que no pensamos y que incluso pueden llegar a sernos en suma molestas. Me atrevería a decir que es esta segunda postura la que ha mantenido la perspectiva occidental, mejor llamada orientalismo<sup>10</sup> cuanto ha tratado de mirar a quien constantemente en los últimos tiempos la interpela. Encontrar, por ejemplo, que la mujer musulmana es una figura oprimida y causa de un malestar generalizado en aquellas “sociedades democráticas” con valores liberales en las que supuestamente la mujer ha alcanzado otra serie de libertades y, por lo tanto, estatus, pero bastaría con revisar algunas cifras para darnos cuenta de que cojeamos del mismo pie, quizá no en la misma medida, pero sí del mismo pie. Para muestra la de Bouteldja, solo por mencionar algún dato:

En Francia, muere una mujer cada tres días por violencia conyugal. Se estima en 48,000 el número de violaciones al año. Las mujeres están mal pagadas. Las jubilaciones de las mujeres son inmensamente inferiores a las de los hombres. El poder político, económico, simbólico sigue estando en manos de los hombres. Es cierto que desde los años 60 y 70 los hombres participan más en las labores del hogar: ¡estadísticamente, 3 minutos más en 30 años! Entonces, retomo mi pregunta: ¿hay compatibilidad entre la República francesa y el feminismo? Estaríamos tentados a responder que no. De hecho, la respuesta no es ni sí ni no. Son las mujeres francesas las que han liberado a las mujeres francesas y es gracias a ellas que la república es menos machista de lo que era antes. Lo mismo es válido para los países arabomusulmanes, asiáticos o africanos. Ni más ni menos. Sin embargo, con un desafío adicional: consolidar la dimensión descolonial, la crítica de la modernidad y del eurocentrismo en el combate de las mujeres. (Bouteldja 2010).

Considero que la cita anterior nos permite ver con bastante nitidez que la condición de desigualdad hacia la mujer no es exclusiva del credo islámico sino que hay una violencia simbólica, económica, política y religiosa que es cotidiana en muchos referentes geográficos y que debería acabar de alguna forma. Por ello las mujeres, y no solo las musulmanas, han estado luchando a través del discurso feminista por avanzar en un desarrollo más pleno hacia las mujeres, hacia nosotras. Otro de los puntos que quiero traer a la luz de lo que estamos analizando es la forma en que los discursos hegemónicos se yerguen como auténticos enuncia-

**10** Retomando el término de Said (1990), el cual se refiere a la construcción de un discurso por parte de Occidente donde el árabe o el musulmán fue categorizado como salvaje y enemigo de la fe cristiana y, por lo tanto, se le había de contener donde quiera que estuviese. Dice el autor: “el orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales” (Said 1990, 20).

dos cargados de verdad, o al menos eso quieren hacernos creer, como si lo que se pensara en estos núcleos de análisis fueran los pensamientos correctos, objetivos y científicos que nos llevarán a acabar con los males que aquejan a las sociedades y en este caso a las mujeres. Y volvemos al argumento, ¿cómo debemos entonces mirar al otro?, ¿con qué parámetros podemos observar la realidad y revertir ideologizaciones que nos invitan más que al entendimiento, a la condena moral y social? Como si solo hubiera una forma de ser mujer en el mundo y esta tuviera su ejemplo en la sociedad occidental. Vayamos entonces al punto nodal de este ejercicio analítico, ¿qué pasa con las mujeres del Centro Islámico del Norte bajo este contexto? ¿Comparten ellas las luchas de las mujeres en Egipto, Afganistán o Arabia Saudita? ¿En qué se parecen y en qué se diferencian? ¿Tiene algún sentido para ellas pensar en las luchas que el feminismo islámico ha emprendido ya desde hace algún tiempo? ¿Se identifican con estas posturas? ¿Qué de su vida en el islam las posiciona o no dentro de una relectura islámica en equidad de género?

## Un espacio propicio para orar

Antes de empezar el siguiente apartado, una brevísima mención del Centro Islámico del Norte (CIN). Fue a través de las diferentes pláticas, con algunos de los miembros<sup>11</sup> del CIN, que he podido comprender la formación del mismo, cabe decir que este es un lugar que alberga uno de los grupos musulmanes más grandes dentro del territorio mexicano. Como explica Zapata (2015), “actualmente el Centro Islámico del Norte es el grupo más numeroso que se reúne en Monterrey, aunque no el único; desde el año 2005, ocupa un recinto especial ubicado en el Hotel Jolet, y, actualmente, entre cien y ciento cincuenta fieles hacen oración y realizan reuniones especiales”. Cabe decir que ya no se reúnen ahí y según las mujeres con las que he platicado es desafortunada esa situación. Alguna de las razones por las que dejaron ese lugar era el pago oneroso de la renta, así que tuvieron que cambiarse a la calle Hidalgo y ahí permanecieron hasta enero del 2016. Este lugar estaba ubicado, justo en el centro comercial de Monterrey. Pero en las últimas semanas del mes de enero de 2016, lo dejaron para trasladarse a una casa ubicada en la Calle Matamoros núm. 1270 esquina con Bravo, cerca de la Avenida Carranza, dentro de la misma ciudad. Al respecto de este último cambio se publicó en el Facebook del Centro Islámico de del Norte (CIN) el siguiente anuncio:

IMPORTANTE. As salamaleikum, como muchos saben nos estamos cambiando de mezquita y se está remodelando el lugar al cual nos iremos, por lo cual les solicita-

**11** Notas del Diario de campo y entrevistas a miembros del Centro Islámico del Norte en Monterrey, 2015-2016.

mos su apoyo para seguir financiando la remodelación y adecuación del lugar para la comodidad de nuestra comunidad. Cualquier interesado favor de hacerlo saber por inbox. Allah les multiplique su apoyo y les brinde bendiciones a ustedes y sus familias.<sup>12</sup>

Dicho anunció también me tocó escucharlo de viva voz porque en enero de 2016 me encontraba haciendo trabajo de campo en la comunidad y aún seguían en Avenida Hidalgo, justo en ese momento se estaban haciendo los últimos ajustes al nuevo espacio para que la comunidad se trasladara ahí. A decir del número total de los miembros que conforman el CIN siguiendo lo dicho por Zapata, que eran entre cien y ciento cincuenta, debo decir que pese a mi constancia en acudir al lugar de reunión cada viernes como es costumbre (en mis temporadas de trabajo de campo), solo he visto cuando mucho a 13 mujeres y en el área de hombres por los comentarios que he escuchado, acuden como 20 asistentes de forma regular.<sup>13</sup> Los mismos asistentes señalan que son más, los miembros de la comunidad, pero que a veces no todos pueden asistir de forma frecuente, esto por la cuestión del horario laboral, pero el día de la fiesta del *Eid Al-Fitr*, cuando es la celebración del fin del mes de Ramadán, la mayoría de los miembros se encuentran presentes.<sup>14</sup>

Actualmente, la comunidad del Centro Islámico del Norte ha cambiado su sede y ahora rentarán una casa en la avenida Carranza, el cambio de zona les causó entusiasmo a algunas chicas, quienes forman parte de la comunidad, porque piensan que al ser una casa especialmente para la oración, estarán mejor. De hecho, ese espacio, que ocuparon hasta enero de 2016 en Avenida Hidalgo, les parecía inseguro a algunas de ellas, porque estaba en un lugar no apto y rodeado de lugares que no son propios para cobijar un espacio de rezo, cuando ellas me comentaron esa situación yo les pregunté que si les molestaba la ubicación a algunos, ¿cuál era el motivo para permanecer ahí? Y varias veces me contestaron que era conveniente para los hermanos (musulmanes extranjeros) que tenían cerca sus negocios y podían llegar con prontitud al lugar.<sup>15</sup>

**12** Centro Islámico del Norte (Facebook) Publicado el 9 de enero de 2016.

**13** No fue sino hasta julio de este año, en la fiesta del fin del mes de Ramadán de 2016, que logré observar el número más aproximado de los miembros que conforman la comunidad, es decir, hablamos de entre unas 80 o 100 personas, el cálculo lo hice contando a las mujeres que se presentaron el día de la fiesta, identificando a las que están casadas y al número de hijos que ellas tienen, a este cálculo sume las personas que están solteras y que son miembros del CIN.

**14** Pláticas informales con los miembros del Centro Islámico del Norte en Monterrey. Junio y diciembre de 2015.

**15** Notas del Diario de campo, enero de 2016.

Al respecto del cambio de sede<sup>16</sup> escuché en uno de los últimos viernes que acudí a la *musallah*,<sup>17</sup> cómo se les pedía a las hermanas y hermanos en general cooperación económica o en trabajo, para hacer las últimas adecuaciones al nuevo lugar y literalmente se mencionó: “que ese espacio era de todos, no de unos cuantos y que todos eran bienvenidos, que era importante que se sintieran parte de ese espacio”. Este comentario refuerza las ideas que me han externado algunas de las mujeres respecto al hecho de no sentirse parte de ese proyecto debido a que, muchas de las decisiones que se toman, se hacen pensando en los intereses solo de algunos cuantos. Dicho lo anterior retomo el tema de la presente exposición.

## Las mujeres del Centro Islámico del Norte (Monterrey, Nuevo León)

La teoría se convierte en un filtro a través del cual podemos observar la realidad, pero este filtro se torna a veces borroso cuando la realidad sobrepasa el lente y su capacidad. El feminismo islámico es hoy un tópico que recorre muchos contextos musulmanes, la idea o el imaginario que pesa en la tergiversación noticiosa sobre la manera en que creemos que viven muchas mujeres dentro de las sociedades musulmanas es ya muy conocida y poco cuestionada. ¿Y qué de todo lo que se dice es cierto, para el contexto que priva en la vida de las mujeres que forman parte del Centro Islámico del Norte en Monterrey? Desde hace ya dos años me encuentro de manera intermitente dialogando con ellas<sup>18</sup> y ellos sobre la identidad, la conversión religiosa y la construcción del género en el marco de su práctica islámica. Ellas tienen cada una, de forma particular, historias únicas, pero enlazadas cuando de islam se trata. A través de los diferentes diálogos que he entablado con ellas, he logrado divisar una manera aún no acabada de comprender los procesos de conversión y la generación de identidades religiosas y de género.<sup>19</sup> Cabe resaltar que la complejidad epistemológica ha sido tenaz a

**16** Notas del Diario de campo, diciembre 2015 – enero 2016.

**17** Notas del Diario de campo, enero 2016.

**18** La metodología que se empleó para rescatar las narrativas que las mujeres del Centro Islámico del Norte tuvieron a bien compartir conmigo tuvo como eje principal la elaboración de entrevistas abiertas en las que íbamos explorando diferentes temas, tanto de su vida particular, como de la vida en la comunidad musulmana. Se escogió una muestra de ocho matrimonios cuya característica principal es que, ellas son mexicanas y ellos extranjeros y musulmanes de origen. Consideramos que esta particularidad nos permitiría observar y analizar con mayor complejidad la construcción de la identidad religiosa y la construcción del género.

**19** Nos parece conveniente decir que las mujeres y hombres que entrevistamos cuentan con las características siguientes: 1) las mujeres han alcanzado un nivel académico alto; todas cuentan con licenciatura; 2) las mujeres tienen una edad que oscila entre los veintiocho y cincuenta años; 3) por su parte los hombres cuentan con una edad que va de los

cada paso y no ha dado tregua alguna. Hay una serie de circunstancias que ahora pesan sobre el islam y que restringen la creación de miradas más empáticas en estos procesos socioculturales. Pero ello no impide nuestro ejercicio. Por el contrario, lo hace más enriquecedor. Lo que haremos a continuación es presentar fragmentos de diferentes narrativas, tanto de las mujeres como de los hombres que forman parte del Centro Islámico del Norte. Sus ideas nos permitirán comprender, si lo expuesto con anterioridad respecto al feminismo islámico y la propuesta decolonial tendría alguna incidencia en la construcción de su identidad religiosa y de género que ellas y ellos recrean como parte de su práctica religiosa. Es importante siempre tener en mente al sistema patriarcal y recalcar nuevamente que este no es exclusivo del islam. Dicho lo cual comencemos por lo que Lt<sup>20</sup> nos comenta en relación con los roles de género que pueden experimentarse entre hombres y mujeres en la sociedad mexicana y la marroquí:

En el caso de Marruecos sí, porque yo ahorita no lo veo igual. Cuando yo me casé los roles estaban muy marcados en la sociedad marroquí. Pero una cosa muy, muy clara, como lo era aquí hace muchos años, como que, él es el hombre de la casa y él llega y se sienta y no mueve ni un dedo. Todos lo tienen que atender y, o sea, una cosa muy exagerada. Sí sentía que era de pronto exagerado eso. Pero la figura del hombre, no nada más era el papá, eran los hermanos hombres, si eres hombre te tienen que atender y a los niños, a los niños hombres sí, por ejemplo, las mujeres son las que tienen que atender, las que tienen que servir, las que tienen que estar pendientes, eso sí, está muy bueno yo lo vi muy marcado, en ese entonces. Ahorita siento que hay más apertura, lo sigue habiendo, pero no es tan marcado como a mí me tocó en un principio, esta vez me tocó ver (en su reciente visita a Marruecos) a muchas mujeres trabajando, entonces vi como ciertas cosas, como que con más libertades que antes, que antes no me tocó ver.<sup>21</sup>

La respuesta de Lt a nuestra pregunta sobre las costumbres culturales relacionadas con el trato entre hombres y mujeres y de su matrimonio en específico

---

veintiocho a los cuarenta años; 4) algunos de ellos han estudiado la licenciatura, pero en el país (México) no siempre se desempeñan en la profesión que estudiaron; 5) en su mayoría, ellos son extranjeros y musulmanes de origen, solo un hombre de la muestra es mexicano; 6) ellas son todas mexicanas y musulmanas conversas; 7) todos y todas son casados; 8) el 98% de ellos y ellas tienen hijos, y, 9) todos pertenecen a lo que podríamos considerar en México como clase media o media-alta.

**20** Para la utilización de las narrativas he creado un código personal en el que identifico a los sujetos en cuestión sin revelar sus nombres reales, esto como parte del resguardo respetuoso de su identidad y agradecimiento a su colaboración para la investigación.

**21** Entrevista realizada con Lt. Monterrey, Nuevo León, enero 26, 2017. El subrayado es mío.

permite explorar los siguientes temas. Ella tiene claro que cuando conoció Marruecos en 2003 la figura del varón resaltaba al interior de su familia política, haciendo que la mujer fuera un sujeto servil, pero recalca que eso pasaba en su sociedad de origen cuando ella afirma: “cómo era aquí hace muchos años”, es decir, esta práctica y creencia de que la mujer debe estar al servicio de las necesidades del hombre no es exclusiva de la sociedad marroquí (ni del islam), el sistema patriarcal aparece tanto en la sociedad a la que ella llega como en la sociedad de la que ella forma parte. Y acaba comentando en su relato que en esta última expedición a Marruecos (2017) las cosas habían cambiado un poco y podía verlo en la libertad que tienen ahora las mujeres.

Examinemos ahora el relato de A, un hombre marroquí de nacimiento que vivió la mayor parte de su juventud en Argelia antes de llegar a México y que nos comenta lo siguiente cuando le preguntamos sobre su papel como jefe del hogar:

Necesito mucho a cuidar a mi familia, estar con mi familia a tener, no sé. El primero ¿cómo se llama?, el primero la religión, después la cuestión económica y después la cosa social. No sé, yo necesito también mantenerlos sanos y salvos, mantenerlos alejados de las cosas malas para no dejar a mi hijo, mi hija tomar y fumar, drogas a tener unos amigos malos o hacer estas cosas malas, yo tengo que luchar y hacer todo bien, porque también no sé, cómo padre, ahorita que estoy joven necesito luchar para tener frutos. Después yo ya no voy a tener fuerzas para luchar por mis hijos, pero si ahorita que yo tengo fuerzas, sí voy a hacer lo máximo de mí, para que ellos crezcan como yo quiero, después no voy a tener problemas con ellos, después no voy a tener graves problemas con ellos, casi voy, ¿cómo se llama?, voy a estar feliz, voy a estar contento, porque voy a tener unos hijos, unas hijas buenos que me respetan, que respetan a su mamá, que respetan a su familia, eso es la imagen del matrimonio.<sup>22</sup>

Los valores que A piensa para su familia, tampoco son exclusivos de la práctica islámica. El valor del cuidado, de la crianza, de la procuración de las buenas amistades y de la religión como esfera fundamental que engloba a los otros, se reproduce en muchos círculos familiares en México así como la idea sobre trabajar mucho para sacar adelante a sus hijos. Vemos entonces aparecer la figura tradicional del varón en el hogar, a quien por mucho tiempo se le ha concedido el papel del proveedor principal. Pero esta postura tampoco es exclusiva del islam. Es importante señalar que la configuración de género en este caso o mejor dicho de los roles que se viven al interior del matrimonio tiene una fuerte carga social y cultural, a lo que se añade para el planteamiento en cuestión, la presen-

<sup>22</sup> Entrevista realizada con A. Monterrey, Nuevo León, junio 29, 2016.

cia del islam. Por lo que es preciso preguntarnos, si tanto en México como en Marruecos se viven roles muy parecidos en ciertas familias mexicanas, ¿por qué entonces nos asombramos (y creemos que a ellas las oprimen porque son musulmanas) del concepto que tienen ellos de familia o del lugar que tiene el padre y la familia al interior de esta? En este mismo sentido encontramos el relato de MI, quien al tener a su primera hija se plantea situaciones que cualquier madre tendría sobre sus pequeños:

Yo no había pensado en dejar de trabajar, yo tenía una muy buena estabilidad económica cuando era soltera y cuando me vine a Monterrey empezaba a trabajar... entonces teníamos (su esposo y ella) buen dinero, pero cuando nace mi hija tuvimos que sopesar la prioridad, la educación de mi hija por manos de sus padres o por manos de desconocidos y, justamente, en esa época me ofrecieron un buen trabajo y en verdad una parte de mí dijo: ¡Guarderías!, pero ninguna estaba a la altura de lo que yo buscaba, bueno, realmente ninguna iba a estar a la altura de lo que yo buscaba realmente. La verdad es que disfruto mucho de mi hija, para mí es fundamental y por supuesto, cuando nace ella, pues la parte del islam tomó más prioridad, o sea fue lo más importante, más que otra cosa, fue el islam, Dios, y fue cuando dije: me tengo que poner las pilas con mi hija, ¡imagínate! Siendo musulmana mi hija y que no tenga un ejemplo a seguir... ¿qué ejemplo puede seguir ella en una guardería siendo musulmana? Tuvimos (ella y su esposo) que sopesar la educación islámica primero para ella, esa es la razón por la cual también decidí no trabajar.<sup>23</sup>

Vemos que la postura de MI y el razonamiento que hace sobre su papel de madre y cuidadora principal de su pequeña es una situación que viven muchas mujeres (en todo el mundo) que tienen que combinar su vida laboral con la maternidad. Es conocido que el proceso de lactancia y horas de cuidado se complican, cuando aquellas mujeres que han sido madres, requieren combinar ambas actividades, ya sea por cuestiones económicas o porque así lo desean hacer. Tanto para MI como para cualquier otra mujer, la dependencia entre madre e hijo se vuelve crucial en los primeros meses de vida del pequeño (a), el padre juega en cierta forma un papel secundario, el ejemplo más real sería la alimentación, cuando la madre decide que la leche materna será el principal sustento de vida del pequeño o la pequeña, la relación (entre ella y el/la bebé) se vuelve un proceso de sobrevivencia. La configuración del rol materno de MI viene dada, en este caso, por cuestiones que tienen que ver con la educación religiosa que se pretende dar a su pequeña, lo que quizás guarde más fuerza y contundencia

**23** Entrevista realizada con MI. Monterrey, Nuevo León, junio 16, 2016. Los paréntesis son nuestros.

en la decisión que ella toma de ya no trabajar más y dedicarse al cuidado de su hija. Pero volvemos al punto en cuestión ¿esta disyuntiva es exclusiva de las madres musulmanas? ¿Sería diferente si el caso fuera en mujeres que no practican el islam o en las que se allegan a otro credo religioso? Ahondaremos un poco más en estos cuestionamientos en las reflexiones preliminares. Pero queremos que el lector reflexione sobre estas situaciones no como propias del islam, sino de un sistema en el que muchas mujeres de diferentes geografías se encuentran, es decir, el hecho de querer estar al pendiente de la crianza de sus hijos no es una disyuntiva que vivan solo las mujeres musulmanas sino que es un tema muy actual; de hecho, en algunos países europeos (Castro y Pazos 2007) ya hasta hay licencia de paternidad para que justo el padre también disfrute de este periodo. No podríamos decir que ese hecho es retrógrado, por el contrario, cada día hay debates más intensos sobre la crianza y el cuidado de los pequeños. Siguiendo con el tema de la familia, la crianza de los hijos, los roles al interior del hogar y lo que implica vivir en pareja, So menciona que:

Si quiere trabajar es para ella el dinero. Y si quiere colaborar en la casa, adelante. Así te lo decía en la casa mi papá y mi mamá, a lo mejor no lo decían de esa forma, pero sí fue muy marcado. Mi mamá siempre estuvo con nosotros a lo largo de toda la educación, mi papá era el que se la pasaba trabajando, a veces en la mañana, a veces en las noches... entonces no, realmente yo creo que si hubiera visto algo totalmente contrario en el islam respecto a eso, yo creo que no me hubiera hecho ni musulmán porque sí es una educación que yo tenía muy marcada tanto de mis papás, mis abuelos, mis tíos, o sea, todos estábamos bajo la misma sintonía.<sup>24</sup>

Él es un musulmán mexicano y en su relato observamos que al interior de su hogar le enseñaron que tenía que trabajar, y aprendió, a través del ejemplo, que su papá era el principal proveedor del hogar y que, no obstante su mamá trabajara, ella no se hacía cargo del gasto en el hogar, es decir, podía disponer de su dinero. De igual forma, no por trabajar desatendía el cuidado de sus hijos. Esta situación no solo era exclusiva de su familia nuclear, sino que también en su familia extensa tenían y compartían esta apreciación de los roles de las mujeres y los hombres, es decir, que este rol del hombre como proveedor y la mujer como administradora de su dinero y cuidadora de los pequeños no lo experimentó al llegar al islam, sino que culturalmente era una enseñanza aprendida desde casa. Pero al llegar a esta tradición religiosa la reforzó, porque aquí se planteaba algo muy parecido. De nueva cuenta encontramos que este *back-*

**24** Entrevista realizada con So. Monterrey, Nuevo León, julio 13, 2016. El subrayado es nuestro.

*ground* no es exclusivo del islam, sino que en la sociedad nuevoleonesa en la que él y sus padres se desenvuelven así se practicaba o se sigue practicando en algunas familias, lo que él aprendió, lo aprendió culturalmente a través del ejemplo en casa, no por sus ideas religiosas. Esto nos lleva a pensar que el discurso que se ha generado en torno a la práctica religioso del islam y la supuesta opresión en que se tiene a la mujer es una cuestión construida, así como pensar que en esta religión se asignan roles a hombres y mujeres. Si observamos a detalle, como lo hemos venido comentando, en la cultura mexicana tradicional hay un pensamiento similar, y tendríamos que reflexionar si esto se debe a una cuestión del catolicismo o de la cultura mexicana patriarcal. Contrastemos ahora el relato anterior con el de un hombre musulmán y marroquí:

Vengo de una casa donde mi papá era muy, muy, muy *light* en el sentido de su relación con su esposa, o sea, mi mamá era la que administraba la casa, mi mamá es la que hacía todo. Mi mamá, yo le doy las gracias porque nunca ha salido a la calle a trabajar, para estar al lado de nosotros, mi mamá era analfabeta, hasta la fecha nunca buscó trabajar en la calle o poner problemas por salir a la calle, ella desde que se casó con mi papá le dijo: “tu Dios te dio el derecho de que trabajes de que traigas lo que yo necesito, y yo como madre voy a educar a tus hijos, yo tengo mi función y tú tienes la tuya. Vamos a trabajar en equipo”. Mi papá le dijo: a ti no te va a faltar nada y voy a hacer todo lo posible y tú vas a ser la madre instructora, es decir, si tú te quedas con los niños, yo sé que los niños van a ser alguien algún día. Mi mamá toda la vida nos cuidó, nos alimentó, nos cambiaba de ropa, estaba más cerca de nosotros, cuando estábamos enfermos era el emblema para nosotros, el símbolo de la vida, mi madre. Lh es testigo, le digo: mamá si quieres pegarme aquí, te doy esta parte, para que me golpees, pues tú eres la figura y siempre lo vas a ser.<sup>25</sup>

En esta narrativa encontramos la historia de un matrimonio regido por la tradición islámica. Sobre él podemos decir que, de la misma manera que en la historia de los padres de So, hay roles establecidos para el hombre y la mujer. El hombre tendrá que salir de casa para buscar el sustento cotidiano que cubra las necesidades de su hogar, mientras que la mujer deberá quedarse en casa para el cuidado de los hijos, la narrativa de Mh deja muy claro que ese arreglo está mediado por la religión, pero si lo comparamos con el relato anterior no tiene que ser necesariamente esta la que determine el comportamiento del hombre y la mujer en un matrimonio. Por otro lado, podemos ver la figura simbólica de la madre como dadora de vida, que da y puede sostener con abundancia a través de su papel en la familia. La madre como aquella figura fuerte, columna

25 Entrevista realizada con Mh. Monterrey, Nuevo León, diciembre 8, 2015.

y baluarte no es exclusiva tampoco de la práctica islámica, el peso y significado de la madre en México tiene un parangón. Cabe decir que también en este relato se ensalza el hecho de que la madre no buscó trabajo, con el objetivo de permanecer al lado de sus hijos, esta acción por supuesto la valoran como un gran sacrificio que requiere de mucho trabajo. Y vuelvo a preguntar ¿la idea de que la madre esté cerca de los hijos para criarlos es exclusiva del islam?

De igual forma, como parte del análisis que estoy realizando sobre la construcción de género, he examinado, a través de las entrevistas, el tema de la reconfiguración en el carácter femenino. Sobre ello, Ml expresa:

Probablemente, pero yo sigo siendo la misma, igualita, pero con diferente vestimenta y diferente forma de hacer las cosas, pero igual, no tienes por qué cambiar. La personalidad no tiene por qué estar peleada, el hecho de que cambies de religión o de forma de vida, no tienes por qué perder tu esencia. El ser así más canijas, con carácter fuerte es parte de tu personalidad. Eso no lo puedes cambiar, probablemente te hagas la de no, ya voy a ser una mujer sumisa, el ideal del principio, voy a ser esto, voy a ser aquello, pero eso dura durante un rato, al final siempre sale tu... o sea, no cambia, no cambia.<sup>26</sup>

Hay algo importante en el relato de Ml que quiero traer a colación, ella dice que la personalidad no cambia, que esta se mantiene a pesar de adoptar una serie de valores diferentes, pero junto con ello también expresa: “ya voy a ser una mujer sumisa, el ideal del principio, voy a ser esto, voy a ser aquello, pero eso dura durante un rato, al final siempre sale tu...” ¿Qué quiere decir con voy a ser una mujer sumisa?, ¿por qué en la mayoría de los relatos la figura de la musulmana sumisa aparece como algo inherente a la práctica?, ¿de dónde viene esta idea de que el islam delinea y valora la figura de una mujer sumisa?, ¿este postulado se marca en el Corán?, ¿es una ley religiosa? Si fuera así, la pregunta sería: ¿esta idea de mujer solo la encontramos dentro de la práctica islámica o había que analizar el papel que juegan las mujeres en otras propuestas religiosas para observar qué se espera de su comportamiento?

En este apartado he tratado de analizar cómo y de qué forma están imbricados la religión, el género y la cultura. Es importante que, a través de los relatos expuestos, me acerque a la comprensión del fenómeno estudiado para entender que las cosas no solo se pintan en blanco y negro sino en muchos colores de grises entre ambos. ¿Qué podemos decir sobre el islam y el género? ¿Qué hay sobre la teoría decolonial y la vida de las mujeres conversas del Centro Islámico del Norte? ¿Existe una correlación entre la apuesta sobre una reinterpretación del islam y la perspectiva de género de las mujeres del CIN?

**26** Entrevista realizada con Ml. Monterrey, Nuevo León, junio 16, 2016.

## Reflexiones finales

Cuando comencé a plantear las hipótesis de la investigación doctoral del que este escrito forma parte, estaba convencida de que el islam, al imprimir una serie de valores morales a la vida de los sujetos, estampaba ciertos parámetros de comportamiento entre hombres y mujeres. Pensaba que dichas directrices coadyuvarían a delinear la forma en que los hombres y las mujeres están construyendo sus identidades religiosas y de género. Aunque esta idea se sigue manteniendo, ahora puedo decir que el peso de la cultura patriarcal es muchas veces mayor en la biografía de los sujetos, que el supuestamente y tan estigmatizado peso religioso, que esta cultura nos envuelve a todos por igual, pero quizá en niveles diferentes y contribuye decididamente, en muchos de los casos, a generar desigualdades o no sobre las relaciones que puedan establecerse entre hombres y mujeres. Explico enseguida.

Este escrito comenzó con la idea de exponer que nos encontramos inmersos en discursos estigmatizantes y hegemónicos sobre lo que significan ciertas culturas y tradiciones religiosas, en particular en este caso el islam. El occidente científico nos ha hecho creer que hay ciertos valores inherentes a las sociedades que se dicen democráticas que deben ser exportados irremediamente a todos los demás países. Que, en estos países, la mujer goza de libertades que en otros no, y que debe ser liberada de ese yugo impuesto de manera violenta. Toda esta serie de argumentos están contruidos bajo una mirada orientalista de la que nosotros queremos desmarcarnos. La decolonialidad fomenta el uso de una mirada y análisis diferente de las situaciones que desde la academia queremos abordar, como es en este caso, la construcción de la identidad y el género a la luz del islam. De ahí que compartamos con estos teóricos la posición que debemos tomar como investigadores. Es decir, una posición que nos permita decolonizar los discursos existentes sobre los “otros”, acercarnos de una forma más antropológica al entendimiento de las “otredades” y construir explicaciones más reales sobre los contextos específicos que exploramos como investigadores.

Desde esta perspectiva y junto con Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016), nos adentramos en algunos de los debates que están teniendo lugar al interior de la tradición religiosa islámica y que se enlazan con el cambio que se busca generar en la interpretación patriarcal del islam y el discurso hegemónico, sesgado y esencialista sobre las mujeres musulmanas. ¿Tienen estas situaciones algo que ver con la forma en que las mujeres del Centro Islámico del Norte están construyendo su identidad religiosa y de género? ¿Estos planteamientos tienen cabida en el día a día de ellas? ¿Cómo enlazamos estas propuestas teóricas con sus relatos? Por inicio de cuentas quiero decir que a través de la propuesta decolonial, como lo he expresado líneas arriba, podemos enriquecer el debate en torno a la construcción de la identidad de género en el islam, es decir, al invitarnos la de-

colonialidad a mirar de otra forma al sujeto estudiado, nos permite desmenuzar con mayor precisión la relación: género, cultura e islam. Si dejamos caer el supuesto hegemónico que afirma que el islam es un núcleo que provoca la opresión de las mujeres y develamos que en realidad es el sistema patriarcal<sup>27</sup> que está en muchas sociedades el que oprime y refuerza la opresión en alguna manera que puedan estar viviendo determinadas mujeres musulmanas, nos acercamos más al entendimiento y la configuración de las identidades religiosas y de género.

En cada uno de los relatos expuestos tanto de las mujeres y los hombres del CIN vemos que la cultura “patriarcal” (llámese: formas, parámetros, conductas y costumbres adquiridas o aprendidas a lo largo de nuestra socialización con la familia y con el entorno geográfico–temporal inmediato) delinea nuestra visión sobre las relaciones entre hombres y mujeres, este bagaje cultural puede estar condicionado, delimitado o normado cuando crecemos en una familia religiosa, pero es desde el hogar como primer núcleo de socialización donde aprendemos ciertas maneras de relacionarnos. Esto nos permite entender que no es necesariamente la propuesta religiosa islámica la que define las identidades de género en el caso de las mujeres y hombres del Centro Islámico del Norte, sino que hombres y mujeres llevan consigo como parte de su crecimiento, desarrollo y vida, una biografía incanjeable como diría Giménez (2009), es decir, una serie de parámetros conductuales que están inscritos en las formas del ser y que pueden ser o no modificados según sus intereses y circunstancias. Lo que quiero decir es, que el peso de la cultura “patriarcal” muchas veces norma nuestra existencia antes de encontrar el camino religioso que más nos parezca conveniente y que es, en este caso, que no precisamente la islámica, la que se halla presente de una manera innegable en la reconfiguración o reafirmación de las identidades religiosas y de género de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte.

Los relatos nos permiten comprender que la construcción del hombre como figura que provee y la mujer como madre y administradora del hogar, no es exclusiva de una apuesta religiosa en particular, sino que esto forma parte de algo más grande y que se relaciona con el sistema patriarcal que está inmerso en muchas sociedades. Dicho sistema está cuestionándose desde hace décadas justamente por contribuir a la opresión de la mujer en muchas formas. Por esta razón es conveniente entender que no es el islam precisamente aquello que oprime a las mujeres sino que hay una relación mucho más profunda entre la cultura patriarcal y la construcción del género y que es ahí donde se debe insistir, para lo-

**27** Claro que por ahora me refiero al sistema patriarcal, pero no hay que perder de vista como menciona Cumes (2012) que, la estructura de dominio no se circunscribe a este, sino que se entrelaza con una dominación político–económica e ideológica que va más allá y que necesita ser estudiada para una comprensión más integral de las formas en que se articula la misma.

grar un análisis más agudo, porque ya sea en sociedades occidentales o musulmanas, este sistema impera. Y el hecho de que hallemos una combinación que daría como resultado esta falsa idea de que el islam es una religión que oprime a las mujeres, se enlaza más con la historia del desarrollo del patriarcado a nivel global. Aunado a ello habría que analizar con mucho mayor detalle cómo está conformada esta estructura de dominación que se entrelaza con otros procesos<sup>28</sup> (Cumes 2012).

Los miembros del Centro Islámico del Norte, en especial las mujeres conversas, han crecido en una sociedad patriarcal y eso lo debemos tener muy en cuenta al momento de desmenuzar cuáles de esas pautas adquiridas en sus biografías tienden a encajar con un discurso religioso islámico y que no es precisamente el religioso, el que conlleva a poner a la mujer por una parte como esta gran figura simbólica, dadora de vida y baluarte de la familia y a los hombres como los proveedores absolutos de las necesidades de la misma. Pareciera que el hilo es muy fino y que es difícil hallar una frontera que nos permita delimitar la cultura patriarcal de la religión y viceversa, pero la hay y hay que buscarla para dar cuenta de las realidades culturales que subyacen en todo este entramado.

Resulta en suma complejo explicar cómo y de qué forma el islam se convierte muchas veces en el depositario “único” de un sistema patriarcal opresor. Pero si este primer enunciado lo entendemos en clave decolonial, podemos comprender que esta es una idea que se ha construido desde Occidente y que no necesariamente es así, ni se cumple hasta el cabo en los diferentes espacios en donde el islam logra asentarse como una práctica religiosa. Para el caso de México y de la conversión de mujeres mexicanas al islam, me parece altamente conveniente entender cómo desde la propuesta decolonial podemos desbaratar y rehacer ese discurso hegemónico que pesa sobre el islam para comprender que, el sistema patriarcal es mucho más amplio e incide, así en la cultura mexicana como en la marroquí, para el interés de este estudio. Esta influencia trae como consecuencia que se desarrollen formas de pensar a los hombres y a las mujeres que no necesariamente van de la mano con la propuesta religiosa islámica, por lo que es importante reconocer que los contextos particulares de desarrollo del islam pueden o no cuestionar estos postulados.

**28** Desde hace tiempo hay una discusión en suma interesante que pone sobre la mesa el tema de la decolonialidad, el colonialismo, la raza, el género y la cuestión de clase (Lugones 2008 y Segato 2010, 2013). Este debate sigue abierto y me parece interesante entrar en diálogo con estas propuestas. Si bien es cierto que en este escrito solo hablo de la cuestión del patriarcado habría que enlazar el tema con un proceso mucho más grande, para entender cómo es que esta estructura desigual, entre los sexos, se ha construido históricamente hablando, pero es un debate que dejaré pendiente para otro artículo, en el que pueda darse una discusión mucho más nutrida a este respecto. Por ahora me parece relativamente suficiente apuntalar la cuestión del patriarcado.

La antropología del islam nos brinda, de la misma forma, la oportunidad de subrayar lo importante que es entender al islam y su práctica así universal como situada a partir de un sistema más amplio como podría ser “el patriarcado”, solo así podremos analizar las diferentes caras de la conversión, de la generación de las identidades religiosas y de género. Pero estas no son las palabras finales de la presente exposición. Considero que lo que nos brinda esta perspectiva teórica y epistemológica (la decolonialidad) es la posibilidad de pensar otros campos de análisis y encuentro, para seguir el estudio del islam así como su actual movimiento y su significación y recreación específica en México. **ld**

## Referencias

- Abu-Lughod, Lila (ed.). *Feminismo y modernidad en oriente próximo*. Madrid: Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2002.
- . «Zones of theory in the anthropology of the arab world.» *Annual Review of Anthropology*. 18: 267-309, 1989.
- . *Writing women's worlds: Bedouin stories*. California: University of California Press, 1993.
- Adlbi, Sibai. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/Inter Pares, 2016.
- Asad, Talal. *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Bouteldja, Houria. *Las mujeres y el privilegio de la solidaridad*. Texto de la intervención de Houria Bouteldja, portavoz del Partido de Indígenas de la República, en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Madrid, 21-24 octubre, 2010. <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-IV-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html> (Consultado, septiembre 2, 2017).
- Bramon, Dolors. «La condición de la mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación.» En Ma. A. Goicoechea Gaona y Ma. J. Clavo Sebastián (coords.), *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistani*. Logroño: Universidad de La Rioja; Servicio de Publicaciones, 2012, 25-36.
- Cañas, Sandra. *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK “Gracias a Allah que somos más fuertes”. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas suníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
- Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel, Ramón. «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico.» En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Edi-

- tores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 9-23.
- Castro, Claudia. *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México*. Tesis de maestría en estudios de género. México: El Colegio de México, 2012.
- Castro Carmen y Pazos María. «Permisos de maternidad, paternidad y parentalidad en Europa: algunos elementos para el análisis de la situación actual.» *Papeles de trabajo del Instituto de Estudios Fiscales. Serie economía*, 26: 1-55, 2007.
- Cumes, Aura. «Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio.» *Anuario Hojas de Warmi*, 17: 1-16, 2012. <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201> (Consultado, febrero 28, 2018).
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol, 1975.
- Eickelman, Dale. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- García, Jatziri. *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de maestría en antropología. México: FFYL/IIA-UNAM, 2014.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Giménez, Gilberto. *Identidades sociales*. México: CONACULTA-Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, 2009.
- Grosfoguel, Ramón. «Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales.» En Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2012, 47-60.
- y Castro-Gómez Santiago (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Hernández, Aída. «Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2011, 75- 113.
- Hernández González, Cynthia. *El islam en la ciudad de México: la orden halveti yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Tesis de licenciatura en etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.
- Lugones, María. «Colonialidad y Género.» *Tabula Rasa*, 9: 73-101, 2008.
- Mahmood, Saba. «Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el

- renacimiento islámico en Egipto.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer, 2008, 165-221.
- . *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Mama, Amina. «Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2011, 223-241.
- Marcos, Sylvia. «Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam.» *Revista Académica para el Estudios de las Religiones*, IV: 51-66, 2002 <http://www.revistaacademica.com/tiVonline.asp> (Consultado, mayo 18, 2016).
- Medina, Arely. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. México, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2014.
- Merali, Arzu. «La cooptación del feminismo islámico en el euroislam y la pérdida de la liberación.» En Grosfoguel Ramón (coord.), *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, 107-135.
- Mohanty, Chandra. «Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, 117-163.
- . «De vuelta a “Bajo los ojos de occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas.» En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer, 2011, 407-464.
- Pastor de María y Campo, Camila. «La economía política de la fe: ser musulmán nuevo en México.» *Istor Revista de Historia Internacional*, XII(45): 54-75, verano, 2011.
- . «Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos.» *Foro Internacional*, LIV( 3): 522-551, julio-septiembre, 2014.
- . «Guests of Islam: conversion and the institutionalization of Islam in Mexico.» En María del Mar Logroño Narbona, Paulo G. Pinto y Johm Tofik Karam (eds.), *Crescent over another horizon*. Austin: University of Texas Press, 2015, 144-189.
- Pew Research Religion & Public Life Project*. <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-americas.aspx#1>
- Robles Méndez y Tovar, Nallely. *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el islam*. Tesis de licenciatura en etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Schenerock, Angélica. *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y*

- genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de las Casas*. Tesis de maestría, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.
- Segato, Rita. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.» En Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.), *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.
- . «Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad.» En Segato, Rita, *La crítica de la decolonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, 69-99.
- Spivak, Gayatri. «¿Puede hablar el subalterno?» *Revista colombiana de Antropología*, 39: 297-364, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Ranajit Guha (eds.). *Selected subaltern studies*. Nueva York Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*. Nueva York: Oxford University Press, 1994.
- Rivera, Tarcila. «Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, 331-349.
- Wadud, Amina. *Qur'an and woman: Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- Zapata Pacheco, Juan. «Los musulmanes de Monterrey (México).» Webislam. [http://www.webislam.com/noticias/51680los\\_musulmanes\\_de\\_monterrey\\_mexico.html](http://www.webislam.com/noticias/51680los_musulmanes_de_monterrey_mexico.html) (Consultado, junio 23, 2015).

Erika Herrera Rosales\*

## El espacio, el tiempo y el racismo en las perspectivas decoloniales: apuntes para descolonizar los estudios sobre migración internacional

### Space, time and racism from a decolonial perspective: an outline to decolonize research on international migration

**Abstract** | Given the diversity of conceptualizations on the phenomenon of international migration, some scholars have called for different analytical and interpretative frameworks. If we respond to this invitation, we should take into account the contributions from different disciplines and traditions of thought. In this article we propose the decolonial approach as a new vein to rethink the theoretical debate on migration. We proposed that thinkers such as Linda Tuhiwai Smith and Enrique Dussel may contribute to the migration dialogue from a decolonial perspective by emphasizing the categories of space and time. These two categories will be taken as a starting point to link them with other concepts, such as the *world-system* of Wallerstein and the *zones of being and the zone of non-being* of Fanon, which Ramon Grosfoguel adopts as part of a decolonial epistemology. This will allow us to understand how the elements of decolonial geopolitics can contribute to the theoretical discussion about migration, and in turn, this phenomenon is reconfigured given its colonial history, power relations and racism that structure it.

**Keywords** | migration, decoloniality, space, time, racism.

**Resumen** | Ante la diversidad de conceptualizaciones sobre el fenómeno de la migración internacional, algunos académicos han hecho un llamado para reunir los distintos marcos analíticos e interpretativos. Si atendemos a su invitación, los aportes pueden venir tanto de distintas disciplinas como de tradiciones de pensamiento. En este artículo proponemos al enfoque decolonial como una nueva veta para replantear el debate teórico sobre la

---

Recibido: 17 de octubre de 2017.

Aceptado: 27 de febrero de 2018.

\* Doctorante en sociología por la Universidad de Warwick en el Reino Unido.

**Correos electrónicos:** erika.herrera.rosales@gmail.com

migración. Se propone que pensadores como Linda Tuhiwai Smith y Enrique Dussel pueden contribuir al diálogo de la migración desde la perspectiva decolonial enfatizando las categorías de espacio y tiempo. Se tomarán como punto de partida estas dos categorías para vincularlas con otros conceptos, el de *sistema-mundo* de Wallerstein y la *zona del ser y la zona del no ser* de Fanon, que adopta Ramón Grosfoguel como parte de un marco epistemológico decolonial. Esto nos permitirá entender cómo los elementos de la geopolítica decolonial pueden aportar a la discusión teórica sobre la migración y, a su vez, dicho fenómeno se reconfigura dada la historia colonial, las relaciones de poder y el racismo que lo estructuran.

**Palabras clave** | migración, decolonialidad, espacio, tiempo, racismo.

## Introducción

LA MIGRACIÓN internacional hoy ocupa un lugar central dentro de las políticas públicas, los programas gubernamentales, el derecho internacional y los medios de comunicación. En el ámbito académico, los estudios e investigaciones empíricas sobre este tema se han multiplicado considerablemente, sin embargo, su dimensión teórica aún se encuentra rezagada (Arango 2003, Van Hear 2010). Sobre los procesos migratorios, Douglas Massey y sus colaboradores, escriben: “Su complejidad y su naturaleza multifacética requiere una teoría sofisticada que incorpore varias perspectivas, niveles y supuestos” (Massey *et al.* 2000, 6). Douglas Massey lamenta que no exista una teoría unificada sobre la migración, no obstante, apuesta por derribar las fronteras disciplinarias que desde sus trincheras la estudian para así recoger sus distintas perspectivas. Por su parte, Joaquín Arango (2003) identifica un avance significativo en la comprensión y en las investigaciones empíricas al mismo tiempo que resalta la poca atención que se le ha dado al arsenal teórico. Coincide en el requisito de un enfoque interdisciplinario necesario y el razonamiento teórico para un objeto conceptualmente complejo como es la migración.

Desde América Latina y específicamente desde México, el libro clásico de Roberto Herrera Carassou (2006) *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, también nos señala los intentos desde las ciencias sociales —la geografía, la ciencia política, la sociología, la economía y la demografía— por reunir sus contribuciones y ampliar sus enfoques teóricos. El poco diálogo interdisciplinario ha ocasionado una dispersión en el conocimiento sobre la migración, lo que tiene como consecuencia que las políticas migratorias<sup>1</sup> se encuentren con

**1** En este punto habría que aclarar que las teorías de la migración se diferencian de las políticas migratorias así como de las normas jurídicas pues sus producciones están orientadas por distintos objetivos. Estos objetivos pueden ser la interpretación y entendimiento analítico de dicho fenómeno —teorías—, su gestión —políticas públicas—, o su regulación

severas deficiencias ante los numerosos flujos migratorios: “Una evaluación desordenada del problema, sin la orientación profesional que su magnitud requiere, resulta insuficiente para efectuar los ajustes legales que una política migratoria justa, humanitaria y eficiente demanda. El conocimiento de la perspectiva teórica en el estudio de las migraciones debe contribuir a este fin” (Herrera Carassou 2006, 18). Si bien este autor problematiza la ausencia de teoría sobre la migración en términos de sus consecuencias para las políticas públicas y el ámbito jurídico, sería también válido pensar la falta de un análisis crítico del fenómeno.

Por lo que, si atendemos la necesidad de teorizar y conceptualizar el fenómeno de la migración, no solo habría que reunir las distintas ópticas disciplinarias, pero también tradiciones de pensamiento y claves críticas de estudio. Pensadores como Adrian Favell (2007) han ido más allá de mostrar no solo déficit interdisciplinario en los estudios sobre migración (*migration studies*), al preguntarse por los fundamentos que sostienen los estudios sobre este fenómeno. Uno de ellos es el etnocentrismo que se encuentra en las epistemologías disciplinarias: “Más allá de Europa, por supuesto, hay una pregunta aún más grande sobre el etnocentrismo de gran parte de la teoría de la migración, tanto en Europa como en América del Norte” (Favell 2007, 266).<sup>2</sup> Lamentablemente, son pocas las reflexiones que pretenden subsanar el etnocentrismo que existe en los estudios migratorios.

Ante este problema epistemológico, Ramón Grosfoguel observa de manera perspicaz cómo muchas veces los estudios sobre migración tienden a replicar divisiones disciplinarias coloniales que invisibilizan el racismo, la xenofobia y la discriminación imbricados en la migración. De acuerdo con su revisión sobre los estudios sobre migración, todavía se reproducen analogías inmigrantes etnocéntricas, como la de la experiencia de los migrantes europeos en Estados Unidos. Grosfoguel nos advierte, que algunas corrientes como el *transnacionalismo* —que se opone a analizar la migración de manera unidireccional— corren el riesgo de homogeneizar diversas experiencias migratorias y de esa manera limitar diferentes procesos migratorios en términos de un único modelo de éxito (Grosfoguel 2014, 11). Lo que resuena con el análisis de Favell, quien considera que aun cuando el transnacionalismo contempló el vínculo entre el lugar de origen y de destino, no continuó cuestionando algunos de los conceptos bajo los cuales se erigen las definiciones sobre migración. Por ello, resulta pertinente adoptar otros enfoques conceptuales críticos, como el de la perspectiva decolonial. Lo que nos llevar a plantear las siguientes preguntas: ¿es posible analizar teórica-

---

—normas jurídicas—. Por lo que, la producción de conocimiento sobre migración no se ve necesariamente reflejada, ya sea, en las políticas públicas o en las leyes y reglamentos.

<sup>2</sup> Traducción propia.

mente el fenómeno de la migración desde una perspectiva decolonial?, ¿qué categorías habría que retomar para teorizar sobre la migración desde la decolonialidad?, ¿qué presupuestos geográficos, temporales y políticos pueden nutrir la discusión conceptual?, ¿qué aportes o autores debemos tomar en cuenta desde una perspectiva decolonial? Estos cuestionamientos guiarán el presente artículo para replantear el debate sobre la migración a través de las pistas analíticas que nos ofrece el pensamiento decolonial. Asimismo, sería conveniente enmarcar el alcance de dichos cuestionamientos desde el contexto del continente americano, al enfocarnos en las experiencias migratorias en y desde Estados Unidos, América Latina y el Caribe.

## La pertinencia del tiempo y el espacio para replantear la migración en clave decolonial

Enrique Dussel (2011) comienza su obra *Filosofía de la liberación* con el capítulo de “Historia”, y con el subtema de “Geopolítica y filosofía”. Esto es de suma importancia, pues Dussel le otorga preeminencia al espacio y a la política en su reflexión filosófica sobre el ser. En *Filosofía de la liberación*, Dussel nos habla del origen de la filosofía que nace situada en un espacio, caracterizado como un espacio específico; esto es, un espacio no–abstracto. Con lo anterior quiero apuntar a la concepción del espacio concreto, entendido como un “campo de batalla” (Dussel 2011, 17). Más adelante, Dussel continúa su reflexión señalando que la genealogía del pensamiento filosófico se encuentra en el espacio no–hegemónico, es decir, en la periferia. Más que abundar en el espacio de la periferia, lo que interesa resaltar aquí es la importancia que se le da al lugar de enunciación, la espacialidad y la geopolítica que recubre la cuestión de la ontología. “Se trata entonces de tomar en serio el espacio, el espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York” (Dussel 2001, 18). Lo que nos plantea Dussel, es el dejar de considerar la ontología por encima de la geopolítica, y regresar a la ubicación del espacio y sus jerarquías políticas. En este caso, ilustrado con el ejemplo de Chiapas en el Sur global mientras que Nueva York en el epicentro del Norte global.

Este planteamiento es una de las bases epistemológicas del pensamiento decolonial, ya que permite repensar las coordenadas básicas de los fenómenos sociales: el espacio y el tiempo.<sup>3</sup> A lo que me refiero es a que en la apuesta decolonial se puede vislumbrar cómo la geopolítica toma un papel relevante pues-

**3** Sin lugar a dudas, se podría incluir la variable del cuerpo y género, ya que han sido categorías minimizadas, y su replanteamiento es fundamental en las discusiones epistemológicas, ontológicas y geopolíticas desde la veta decolonial. Sin embargo, esto requeriría una reflexión detenida y profunda que sobrepasa la extensión de este texto.

to que las condiciones geográficas y temporales cobran influencia en los procesos epistemológicos, políticos, económicos, y sociales. De ahí, por ejemplo, que a Walter Mignolo se le celebre el haber ubicado con precisión la geopolítica del conocimiento: “Mignolo insistió en la necesidad de construir categorías no imperiales para desafiar la poderosa alianza entre conocimiento y poder legada por Occidente. Todo ello le ha permitido ubicar la categoría de geopolítica del conocimiento de forma crucial para encarar los debates sobre el conocimiento, como por ejemplo lo hizo en su obra *La idea de América*” (Ortega Reyna 2017, 12). Otra muestra sucinta de ello, es el cuestionamiento que se hace Catherine Walsh acerca del lugar de producción académica: “¿Cuáles son los legados geopolíticos y coloniales en los que se inscribe la producción académica de conocimiento, y cómo han funcionado para negar la producción intelectual latinoamericana, en general, y de los pueblos indígenas y afrodescendientes, en particular?” (Walsh 2005, 41).

Esto resulta sumamente sugerente para los estudios de la migración debido a que las investigaciones giran en torno a los espacios de origen y de destino de los migrantes, así como al tiempo pasado y presente de las trayectorias de los migrantes. En muchas ocasiones, los marcos analíticos en los que el espacio y el tiempo son fijados todavía conservan una impronta cartesiana. Al respecto, Luin Goldring y Patricia Landolt reconocen las limitaciones que esto conlleva para el estudio de la migración: “La investigación en materia de migración se ancla tradicionalmente en una metodología positivista guiada por el concepto cartesiano de tiempo–espacio y se concentra en métodos experimentales o cuasi experimentales [...] Esto restringe los enfoques cuantitativos, institucionales, cualitativos, o combinados que se emplean para el diseño de la investigación y la recolección de datos” (Goldring y Landolt 2009, 123-124). Como resaltan dichas autoras, muchas de las investigaciones sobre la migración tienden a ser de corte positivista al ser herederas de una epistemología cartesiana. Lo que tiene como consecuencia que su metodología también sea severamente limitada.

En este parte me gustaría detenerme en dos propuestas decoloniales que ponen al espacio, al tiempo y a la geopolítica en el centro de la discusión y, en ese sentido, vincularlas con la migración. Por un lado, Linda Tuhiwai Smith nos ofrece un análisis para entender el espacio desde lo decolonial. El espacio concebido más allá de un encuadre matemático y occidental nos permite ubicar a la migración como un fenómeno de fronteras y distancias. Por otro lado, el propio Enrique Dussel nos muestra la importancia del tiempo *simultáneo* en el que se dio tanto el proceso de la modernidad como el de la colonización que llama la *modernidad/colonialidad*, lo que nos invita a salir de los marcos lineales en que la colonialidad solo puede ser entendida después y a consecuencia de la modernidad. Por el contrario, la simultaneidad del tiempo recorre todo hecho históri-

co y todo fenómeno marcado por la geopolítica, incluyendo la migración de los países de la periferia hacia los países del centro.<sup>4</sup>

En su libro *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, Linda Tuhiwai Smith (1999) reconstruye varias categorías de conocimiento —la historia, la sociedad, la teoría, el individuo, entre otras— para desmontar la imprevista imperial y colonial que las ha acompañado.<sup>5</sup> Para Tuhiwai Smith, los conceptos desarrollados en las investigaciones académicas no son abstracciones puras, sino que están codificadas y reguladas por un entorno colonial que debe ser examinado: “La investigación no es un ejercicio académico inocente o distante sino una actividad que tiene algo en juego y que se da en un conjunto de condiciones políticas y sociales” (Tuhiwai Smith 1999, 5).<sup>6</sup> Entre dichas concepciones se encuentran el espacio y el tiempo, las cuales son retomadas por la profesora maorí como dos conceptos occidentales sujetos a ser repensados desde un marco decolonial.<sup>7</sup>

En occidente, el espacio ha sido ideado desde el lenguaje de las matemáticas y la física con el contenido específico de las líneas, ya sean paralelas o elípticas (Tuhiwai Smith 1999, 50). Es decir, la línea dispone y compone qué se entiende por espacio. Con la línea se posibilita la diferenciación entre dos partes y, en consecuencia, se le da sentido al concepto de espacio en occidente. “Hay un vocabulario espacial en específico del colonialismo que puede ser ensamblado alrededor de tres conceptos: 1) la línea; 2) el centro, y, 3) el exterior” (Tuhiwai Smith 1999, 52-53).<sup>8</sup> Si seguimos esta interpretación sobre el espacio, podríamos entonces entender que la línea es trasladada a la idea de frontera, en la que dos lados quedan separados e independientes como resultado de una división realizada en el espacio. Lo que resulta sumamente pertinente, ya que la línea traza las fronteras entre el adentro y el afuera, lo interno y lo externo, el aquí y el allá, el centro y la periferia. Asimismo, las fronteras pasan de ser líneas físicas o territoriales a fronteras ideológicas o mentales, como lo ha afirmado Boaventura de Sousa Santos: “[Europa] ha pasado todo este tiempo definiendo fron-

**4** Las migraciones tienen una diversidad de direcciones que no se reducen al movimiento de las periferias al centro. Sin embargo, por la complejidad del fenómeno, tomaremos únicamente en cuenta esta direccionalidad debido a su alta frecuencia en el continente americano.

**5** Habría que aclarar que para Linda Tuhiwai Smith el concepto de lo colonial o el colonialismo es una expresión específica del imperialismo. En ese sentido, el imperialismo es la sucesión de eventos relacionados con el descubrimiento, la conquista, la explotación, la distribución y la apropiación de territorios.

**6** Traducción propia.

**7** Valdría la pena aclarar que Linda Tuhiwai Smith escribe en términos de la *decolonialidad*, *lo decolonial* y *la decolonización* con el acento de que su perspectiva es desde las comunidades indígenas maorís de Nueva Zelanda.

**8** Traducción propia.

teras físicas, simbólicas, culturales, intelectuales, políticas [...] Las fronteras de alambre son las más visibles, pero también están en nuestras cabezas, las menos visibles” (de Sousa Santos 2016). De esta forma queda plasmado cómo las fronteras no solo tienen una dimensión física, sino que se va sedimentando en dimensiones menos tangibles, es decir, en las mentes de las que nos habla de Sousa Santos, que podríamos interpretar como las cuestiones ontológicas y epistemológicas de los fenómenos sociales.

Ahora bien, otro de los conceptos que utiliza Tuhiwai Smith para profundizar sobre la categoría del espacio, es el concepto de distancia. La distancia entra en juego en el espacio a partir de que relaciona socialmente al espacio y al tiempo. Como se mencionó, el espacio derivó del pensamiento físico–matemático que lo pensó como algo bien definido, fijo y autónomo.<sup>9</sup> En la misma tesitura, el tiempo era una variable independiente de cualquier otro factor, incluido el espacio. “El espacio es visto desde el pensamiento occidental en muchas ocasiones como estático o divorciado del tiempo” (Tuhiwai Smith 1999, 52).<sup>10</sup> Por lo que la distancia es aquello que puede poner en contacto al espacio con el tiempo. Puede existir poca o mucha distancia entre individuos o comunidades en un espacio y tiempo determinado. Por lo que la distancia podríamos pensarla como el grado de proximidad o lejanía que se establece de acuerdo con un espacio y con un tiempo. De ser así, la distancia puede separar y juntar a los sujetos y, sobre todo, la distancia puede ser medible. Si se pueden asentar los grados de distancia, entonces se pueden definir y operar las distinciones espaciales como la de centro/periferia o imperio/colonia. Por ello, Tuhiwai Smith argumenta que la distancia es utilizada como un dispositivo de control por los centros para diferenciarse y separarse de aquellos que están espacial o temporalmente alejados, esto es, los sujetos en las periferias.

A través de los controles sobre el tiempo y el espacio, el individuo también puede operar a una distancia del universo. Tanto el imperio como el dominio colonial eran sistemas de gobierno que se extendían desde el centro hacia fuera, hasta lugares lejanos y distantes. De nuevo, la distancia separaba a los individuos en el poder de los sujetos que eran gobernados. Todo era impersonal, racional y extremadamente eficaz. En la investigación, el concepto de distancia es importante ya que implica una neutralidad y objetividad por parte del investigador. La distancia es conmensurable. (Tuhiwai Smith 1999, 55-56).

**9** Paralelamente, Santiago Castro–Gómez rastrea cómo, en el sistema filosófico, se ha impuesto la *hybris del punto cero*. Esta perspectiva encubre al punto de vista occidental como un punto de vista específico, y más bien, se asume como un punto de vista soberano que permite erigirse como universalismo abstracto y cuya fuerza radica en que no puede ser observado ni representado. Por ello, se convierte en un lugar de enunciación invisible y ubicuo.

**10** Traducción propia.

Habría que tomar en cuenta que el espacio es un sitio sometido y controlado por un centro bien definido. A través de la distancia, el occidente le ha impuesto al espacio una diferencia centro/periferia y ha dibujado fronteras que no debemos perder de vista. Tanto Linda Tuhiwai Smith como Boaventura de Sousa Santos nos proponen identificar la construcción del espacio y, así, entender su constante división y fragmentación en fronteras que sientan las bases para la separación de los individuos que ahí se encuentran.

Al igual que el espacio para occidente, el tiempo ha sido una cuestión lineal. Antes y después, causa y consecuencia, *a priori* y *a posteriori*, son las formas en que se construye una línea del tiempo de tipo secuencial y sucesivo. Sin embargo, la teoría decolonial, precisamente, se opone a pensar al tiempo en dichos términos.

Uno de los replanteamientos del tiempo a los que nos podríamos dirigir es al de Enrique Dussel. Este pensador enfatiza la simultaneidad temporal, en referencia con la modernidad y la colonialidad. El filósofo argentino esclarece que la colonización no fue consecuencia de la modernidad sino un evento histórico que se dio a la par, replanteando la misma noción de tiempo. Uno de los supuestos que Dussel (2017) discute es la idea de un tiempo con una cronología de la modernidad netamente europea y lineal. La modernidad a la que se ha referido el sistema de pensamiento filosófico desde la Ilustración hasta Heidegger, pasando por Hegel, y del cual se derivan la mayoría de las reflexiones filosóficas críticas, realmente correspondería a la tercera modernidad eurocéntrica, de acuerdo con Dussel. Asimismo, se identifican las modernidades que surgieron con anterioridad a la tercera modernidad. La modernidad ibérica que comenzó en el siglo XV y la segunda modernidad que se desarrolló en los Países Bajos y Dinamarca entre el siglo XVI y XVII, hasta la modernidad inglesa y francesa del siglo XVIII. Más aún, Dussel ubica la colonialidad en Latinoamérica como parte fundamental del proceso de la modernidad y no como una etapa posterior: “América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal [...] sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno” (Dussel 2017, 51).<sup>11</sup> América Latina se ha pensado como una etapa anterior a Europa y, por tanto, feudal, en contraste con el capitalismo desarrollado al otro lado del océano.

**11** Siguiendo esta misma línea argumentativa, mucho se ha debatido dentro del marxismo, si el sistema en la colonia se podía temporalizar siguiendo las etapas europeas de los modos de producción de la esclavitud, del feudalismo, el capitalismo y el socialismo. No obstante, para Dussel tratar de aplicar esas divisiones del tiempo histórico en América Latina no solo probó ser un error de interpretación sino del encubrimiento del tiempo real en el que se desarrollaba el capitalismo del norte de Europa junto al colonialismo en otras partes del mundo.

Desde la clave decolonial Dussel sostiene que América Latina fue moderna desde su inicio.

Retomando la idea de un tiempo simultáneo, esto es, un tiempo en que varias etapas históricas conviven como nos describe Dussel, es una temática que recupera a la par Linda Tuhiwai Smith. Ella lo identifica dentro del imaginario y narrativa coloniales, en la que la decolonialidad es capaz de conjuntar un tiempo antes de la colonización y un tiempo después de la misma (Tuhiwai Smith 1999). Es decir, se adopta la postura de que no existe una temporalidad fragmentada y excluyente que haga referencia a un tiempo previo y posterior, que es precisamente el planteamiento del tiempo eurocentrista. Del mismo modo, Ramón Grosfoguel recupera implícitamente esta línea de análisis decolonial en tanto que argumenta que la colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda, o del mismo tiempo, en este caso.

La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No es derivada de, o antecede a la modernidad. La colonialidad y la modernidad constituyen dos caras de una sola moneda. De la misma manera que la revolución industrial europea se logró en los hombros de las formas de trabajo coaccionadas en la periferia, las nuevas identidades, derechos, leyes e instituciones de la modernidad como los Estados-nación, la ciudadanía y la democracia se formaron en un proceso de la interacción colonial y la dominación/explotación de los pueblos no occidentales (Grosfoguel 2011a, 14).<sup>12</sup>

La concepción del tiempo o, mejor dicho, de las temporalidades en Grosfoguel es abrevada del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, que desarrolla la idea de la *ecología de las temporalidades* cuestionando la idea de un tiempo evolutivo. En su lugar explica que, si bien el tiempo lineal tiene cabida, también existen otras temporalidades (Grosfoguel 2011b, 105). En consecuencia, Grosfoguel nos sugiere descolonizar el concepto del tiempo lineal y la monocultura del tiempo que se desprende de la modernidad, la empresa colonial y que impide las experiencias de otras temporalidades.

Las consecuencias de replantear el espacio y el tiempo de esta manera es que se recupera la geopolítica del fenómeno, entendiendo que la movilidad humana no se da en el vacío sino en un espacio marcado por líneas, distancias, fronteras, y centros/periferias, así como en temporalidades simultáneas en el que conviven los proyectos de la modernidad y la *colonialidad*. Sin embargo, queda pendiente definir la relación de poder de la colonialidad marcada por el racismo a la que se suscriben el espacio y el tiempo, y que clasifica a las subjetividades de los migrantes.

## Las contribuciones decoloniales de Ramón Grosfoguel al estudio sobre la migración

La apuesta decolonial no es un único proyecto teórico. Al contrario, su composición es múltiple, en ocasiones con encuentros conceptuales posibles y otra más con desencuentros de posiciones políticas innegables. Para ubicar la conformación de la perspectiva decolonial nos podemos referir a lo narrado por Santiago Castro-Gómez y Enrique Mendieta (1998) en la introducción del libro *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, que describe cómo comenzó a gestarse una crítica a los estudios poscoloniales de raigambre latinoamericanista.

No obstante, también los latinoamericanistas han venido mostrando bastante interés por el tema, teniendo en cuenta que fue en América Latina donde, por primera vez, se empezó a articular una crítica sistemática del colonialismo. De ahí la irritación de muchos estudiosos de la cultura latinoamericana frente a declaraciones como la de Spivak, para quien Latinoamérica no habría participado hasta el presente en el proceso de descolonización, o frente a la exclusión sistemática de la experiencia colonial iberoamericana por parte de Said, Bhabha y otros teóricos poscoloniales. (Castro-Gómez y Mendieta 1998, 14).

Sin embargo, los alcances de la misma crítica Latinoamérica se han diversificado, conformando varias alternativas de conocimiento como la del grupo de estudios subalternos latinoamericano (*latin american subaltern studies group*) y la que proponía una lectura crítica a la epistemología eurocéntrica, que llegó a identificarse como la perspectiva, pensamiento o giro decolonial asociada con figuras como Walter Dignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel (Grosfoguel 2011a, 4; Gandarilla 2016, 300). Es en este último grupo,<sup>13</sup> que también ha sido vinculado con la red modernidad/colonialidad/descolonialidad y que ha desarrollado conceptualizaciones propias, es al que nos referimos aquí para situar el fenómeno de la migración internacional.

Dentro del marco del pensamiento decolonial, Ramón Grosfoguel es uno de los autores que ha abordado de manera directa la cuestión de la migración. En un principio, la preocupación principal de este sociólogo puertorriqueño era acercarse a los inmigrantes en Estados Unidos, provenientes de los países caribeños. Su argumentación se distanciaba de otros enfoques teóricos como el transnacionalismo debido a que este último, al tomar en cuenta las experiencias de los migrantes haitianos y dominicanos —tanto en el país de origen como en

**13** A lo que se podrían sumar otros académicos, activistas y pensadores como: Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Sylvia Winter, María Lugones y Edgardo Lander.

el país de destino— no las relacionaban con los legados coloniales de esos países. Es decir, la lectura decolonial de los textos de Grosfoguel nos pone de manifiesto que los migrantes son sujetos que salen de lugares de origen marcados por historias coloniales para establecerse en espacios de destino, también marcados por la estructura de la *colonialidad*.

Cabe señalar que el término *colonialismo* es distinto al de la *colonialidad*, como se ha propuesto desde el giro decolonial. El colonialismo se refiere a la administración de las colonias desde el siglo XV al siglo XIX, mientras la colonialidad “nos permite entender la continuidad de las formas coloniales dominantes después del fin de la administración colonial” (Grosfoguel 2008, 15). Por ello, la colonialidad contiene una historia y una jerarquía política que permanece y es constantemente actualizada por el sistema–mundo y la cultura racializada que impera en nuestras sociedades. “Los procesos múltiples y heterogéneos del sistema-mundo, junto con el predominio de las culturas eurocéntricas (Said 1979, Wallerstein 1991b, 1995; Lander 1998; Quijano 1998; Mignolo 2000) constituyen una ‘colonialidad global’ entre los pueblos europeos/euro–americanos y los pueblos no europeos” (Grosfoguel 2011a, 17).

Por lo antes expuesto, podemos afirmar que Grosfoguel entreteje el fenómeno de la migración internacional con el marco explicativo de la decolonialidad a partir de la adopción del concepto de colonialidad que, a su vez, se fundamenta en dos conceptos clave: el *sistema–mundo* de Immanuel Wallerstein y la *zona de ser y la zona de no ser* de Frantz Fanon. El primero de estos conceptos nos ayuda a entender cómo la migración no es un fenómeno localizable en un solo Estado nación y en un solo tiempo, sino que tiene una perspectiva global que compromete a más de un espacio geopolítico y a varias temporalidades, haciendo énfasis en su situación de desigualdad y dominación económica y política. Por otro lado, la *zona de ser y la zona de no ser*, considera las prácticas de racismo y discriminación como un mecanismo que impone una diferenciación superior/inferior de los sujetos, en este caso, de los migrantes por su posición en la jerarquía étnica y racial. A continuación, examinaré dichos andamiajes conceptuales más a fondo para entender la propuesta de Grosfoguel.

Una de las piedras angulares del planteamiento decolonial de la migración es la teoría del sistema-mundo o el *world–system theory* de Immanuel Wallerstein. Heredera de la teoría de la dependencia, pero con una visión a nivel mundial, esta impronta crítica observa cómo en el sistema mundial existe la dominación de un espacio sobre otro, es decir, los Estados de los centros o metrópolis sobre los Estados periféricos y, como se ha mencionado, también de sus temporalidades. Debido al sistema interestatal es que los Estados de la periferia son menos independientes económica y políticamente de lo que aparentemente se considera. Es decir, los Estados en la periferia y semiperiferia, a causa de las asimetrías

del mercado y el pasado colonial, se encuentran sometidos a los países del centro aun cuando todos son Estados soberanos. En consecuencia, las periferias y semiperiferias proveen de mano de obra barata a las metrópolis. En una espiral viciosa, la migración contribuye a profundizar las desigualdades económicas ya existentes en el orden internacional:

Se genera así un proletariado desarraigado, proclive a marcharse al extranjero que es, a su vez, succionado hacia los países del centro a través de los canales abiertos por la propia penetración económica [...] En los países centrales, tales migrantes encuentran empleo en sectores que precisan de una mano de obra barata para poder mantener una tasa de beneficios elevada. Las migraciones funcionan, pues, como un sistema de oferta de mano de obra a nivel mundial (Arango 2003, 17).

La teoría del sistema-mundo retoma el pasado imperial de los países del centro, esto es, la historia de los mecanismos coloniales, esclavistas y militaristas, y lo relaciona con el papel que cumplen como países receptores de migrantes provenientes de sus excolonias. “Sirve [la teoría del sistema mundo] también para vestir la observación empírica, de simple sentido común, de que algunos flujos migratorios conectan a antiguas colonias con la ex metrópolis a causa de los numerosos vestigios que frecuentemente subsisten entre ellas” (Arango 2003, 18). Paralelamente, los países de la periferia no solo son expulsores de personas desarraigadas, sino también son víctimas de un legado colonial que continúa en nuestro tiempo y se ve actualizado en el fenómeno de la migración. Bajo esta luz teórica, la movilidad humana adquiere una nueva temporalidad al incorporar el pasado colonial de los países de la periferia en la temporalidad de los países del centro.

El potencial teórico del sistema-mundo es reconocido por Ramón Grosfoguel, quien a la vez complejiza la argumentación. Él añade una dimensión a la relación entre los centros y las periferias; propone que, dentro del centro o las metrópolis, existen periferias.<sup>14</sup> En el caso de los migrantes del llamado *tercer mundo* o del Sur global, se inserta a los países del centro como minorías *problemáticas*, a diferencia de los inmigrantes de otros países metrópolis que pueden llegar a considerarse como migrantes modelos.<sup>15</sup>

**14** Habría que mencionar que lo inverso también es cierto, es decir, la existencia de centros en las periferias. De ahí que el colonialismo interno ocupe un lugar importante de reflexión dentro de la perspectiva decolonial.

**15** Por ejemplo, los latinos y latinas en Estados Unidos hacen visible las distinciones que se realizan entre inmigrantes ya que son considerados un problema para la sociedad estadounidense No por nada, Samuel P. Huntington (2005) en su libro, *¿Who are we? The challenges to America's National Identity*, resalta cómo las últimas olas de migrantes provenientes de Latinoamérica representan una verdadera amenaza a la cultura anglosajona —cristiana, in-

Asimismo, Grosfoguel abre el abanico de las experiencias periféricas de los migrantes en los países del centro. Esto para mostrar cómo los países del centro han ido estructurando relaciones de poder coloniales a las que se insertan los migrantes cuando arriban. Dentro de la clasificación de los sujetos de acuerdo con Grosfoguel, encontramos a *los sujetos coloniales raciales del imperio*, es decir, aquellos que han sido incorporados involuntariamente por el poder imperial de las potencias como son los afroamericanos, chicanos, indígenas, y los habitantes de las islas del Pacífico. Para ilustrar este concepto, la chicana y pensadora feminista Gloria Anzaldúa escribe sobre la experiencia chicana ante la invasión estadounidense y la pérdida de territorio al norte de México: “*Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados* – we were jerked out by the roots, truncated, disemboweled, dispossessed, and separated from our identity and our history” (Anzaldúa 2007, 30).

Por su parte, los *inmigrantes coloniales* son los migrantes que también provienen de las periferias, pero a diferencia de los *sujetos coloniales raciales del imperio*, no sufrieron directamente los embates del colonialismo. No obstante, al llegar a los espacios de la metrópolis se enfrentan a contextos de exclusión, racialización y marginación, pues son confundidos con los sujetos coloniales. A estos grupos se les proyecta la imagen de los *sujetos coloniales raciales del imperio* aun cuando no lo son, lo que hace visible la continuidad de las jerarquías coloniales históricas y su estructura racial y étnica en los países de la metrópolis. Al respecto, se retoma el caso de los migrantes de República Dominicana, los migrantes salvadoreños y guatemaltecos, entre otros, en la sociedad contemporánea de Estados Unidos.

Lo que deja entrever esta óptica decolonial es que no todos los migrantes en los países de la metrópolis son iguales. Prueba de ello son los migrantes cubanos en Florida en el que su origen se blanquea al adoptar una identidad hispana distinta a la latina.<sup>16</sup> Por ello, se puede añadir otro tipo de migrantes, *los inmigrantes*, que son racializados como blancos y entre los cuales podemos incluir a los migrantes de origen europeo. El blanqueamiento de estos inmigrantes tiene como consecuencia que experimentan movilidad social en generaciones pos-

---

dividualista, hablante del idioma inglés, circunscrita a la ley— así como un reto a los valores protestantes y liberales de los “americanos” (sic).

**16** El término *hispanos* fue promovido por el gobierno estadounidense a través de los censos oficiales en la década de los años setenta y ochenta para identificar a los ciudadanos estadounidenses con ascendencia de países en donde se hablaba castellano. El objetivo era homogeneizar dicha población, así como distinguir a aquellos que no estaban naturalizados y conservaban un estatus de indocumentado. En contraste, si bien el término *latinos* comenzó a ser utilizado por los medios de comunicación para captar a dicha población y sumarla a su audiencia, este fue también apropiado por residentes en Estados Unidos que habían inmigrado de los países latinoamericanos para autoidentificarse.

teriores (Grosfoguel 2007, 120). Los italianos, irlandeses, polacos, entrarían dentro de esta categoría, aunque su proceso histórico de incorporación continúa en disputa.<sup>17</sup>

La tipología que construye Grosfoguel nos invita a detenernos en cada uno de los distintos flujos migratorios y conectarlos con sus países de origen y sus legados coloniales para entender sus posiciones en la clasificación de migrantes. Además, conceptualmente Grosfoguel va más allá de los de la propuesta del sistema-mundo al centrarse en el racismo como principio que estructura las relaciones de poder del centro-periferia.

Como lo explica el propio Grosfoguel, no es que la teoría de Wallerstein no haya tomado en cuenta al racismo, sino que lo enmarcó bajo el supuesto de la superestructura, retomado de ciertas corrientes del marxismo occidental. En este orden de idea, se explica que la superestructura cambiaría una vez que las condiciones económicas lo hicieran. Al cuestionar la teoría del sistema-mundo sobre su producción localizada en el espacio del Norte global y adoptar el concepto de *patrón de poder colonial* del pensador peruano Aníbal Quijano, Grosfoguel (2011) es capaz de articular las múltiples y heterogéneas jerarquías globales de poder sexual, político, epistémico, económico, espiritual y lingüístico con las formas raciales de dominación y explotación basadas en la división entre europeos/no-europeos que son transversales a dichas heterarquías<sup>18</sup> y las reconfiguran. Habría que precisar que, por un lado, el género, la espiritualidad, la epistemología y la sexualidad no son elementos que simplemente aderezan las estructuras económicas y políticas del sistema-mundo capitalista. Por el contrario, son parte constitutiva del sistema-mundo —una de las críticas fuertes a Wallerstein— que ejercen relaciones de poder, muchas veces invisibilizadas pero que conforman una matriz o patrón de poder colonial. Por otro lado, Grosfoguel distingue la diferenciación entre europeo/no europeo, o blanco/no blanco, como el eje rector que organiza a la sociedad y orienta el patrón de poder. Esta clasificación racial etnocentrista continúa dividiendo a los sujetos entre superiores e inferiores y provee de las coordenadas para guiar las percepciones de los sujetos y moldear el conjunto de las relaciones de poder.

Para el fenómeno de la migración, el eje transversal del racismo es fundamental, pues provee de una respuesta a la constante alusión de este fenómeno como un *problema* para la sociedad y el gobierno en los Estados nación. El pro-

**17** Por lo tanto, Grosfoguel reconoce la racialización que dichos grupos han sufrido por parte del eurocentrismo del norte y occidente de Europa así como en otras latitudes del Norte global.

**18** “Una “heterarquía” (Kontopoulos 1993), esto es, una articulación intrincada por múltiples jerarquías, en las que la subjetividad y el imaginario social no son derivados sino constitutivos de las estructuras del sistema-mundo” (Grosfoguel 2011a, 13).

blema de la migración se ha formulado como una invasión, es decir, imaginarios de auténticas avalanchas de migrantes que amenazan con corromper las sociedades civilizadas. Cuando la realidad es que el desplazamiento migratorio a escala mundial es mínimo, apenas el 3.2% de la población es población migrante (OCDE, 2013). Sin embargo, el problema de la migración se convierte en tal, en términos de la presencia de poblaciones no blancas —sujetos coloniales raciales del imperio y de inmigrantes coloniales— en el seno de sociedades metropolitanas:

Nosotros consideramos que el «problema» de [la] migración es solo la forma contemporánea más visible de un problema mayor que está en el corazón de Estados Unidos, un problema que todavía permanece irresuelto en su historia, un problema que fue concebido por el eminente sociólogo afroamericano W.E.B. Du Bois, como el problema de «la línea de color» (Grosfoguel y Maldonado–Torres 2008, 120).

La línea de color, que divide a los blancos de los no blancos, no solo capta la discriminación por motivos de color de piel. “Mientras que la jerarquía étnica/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de la piel en muchas regiones del mundo, en otras está construida por marcadores étnicos, lingüísticos, religiosos o culturales. La racialización ocurre a través del marcado de los cuerpos. Algunos cuerpos son racializados como superiores, otros como inferiores” (Grosfoguel *et al.* 2014, 3).<sup>19</sup> Como bien lo ha señalado Grosfoguel, la racialización de los sujetos también puede dirigirse hacia otros factores más allá del fenotipo, como la etnicidad, la cultura o la religión, todos ellos estableciendo jerarquías de superioridad e inferioridad.

En ese sentido, la línea de color sirve para explorar una dimensión social y política mucho más amplia que serían la *zona del ser* y la *zona del no ser*. Parafraseando a Grosfoguel, la zona del ser y la del no ser son posiciones que ocupan los sujetos dentro de los centros y las periferias y que se manifiestan tanto a nivel nacional como local. La zona del ser y la zona del no ser refieren tanto a la percepción que se tiene de la humanidad de los sujetos, como lo ha analizado Nelson Maldonado–Torres, así como el contexto de significado político y social que enmarca la experiencia de los sujetos y que explora a detalle Boaventura de Sousa Santos.

Prestando del análisis de Frantz Fanon, Nelson Maldonado–Torres (2007) explica que la colonialidad también impacta la manera en que entendemos el ser, es decir, la manera en que el ser europeo o blanco ha comprendido las experiencias y las vivencias de los otros no europeos o no blancos. Por eso, la línea de color separa las zonas ontológicas de lo que significa ser humano y cuestiona la humanidad del otro lado de la línea, condenando a los que se encuentran ahí a

lo subhumano o no humano. Quienes habitan esta última zona, son caracterizados por la negatividad de su ser, por lo tanto, son percibidos como colonizados, invisibles e innecesarios. Maldonado–Torres afirma que el ser cartesiano es precedido por el ser conquistador dusseliano, lo que implica que al sujeto no blanco se le atribuya la falta de ser, o de ser un ser dispensable, ubicado en la zona del no ser: “Pienso (otros no piensan, o no piensan adecuadamente), luego existo (los otros no existen, carecen de existencia, no deben existir o son dispensables)” (Maldonado–Torres 2007, 252).<sup>20</sup>

Al referirse a estas zonas, Grosfoguel también hace alusión a las consecuencias políticas, sociales y jurídicas que afectan a los sujetos coloniales que se encuentran en la zona del no ser. Por una parte, ahí se les niega el reconocimiento de sus subjetividades, identidades, espiritualidades y epistemologías (Maldonado–Torres 2007, 2). Por otra parte, Boaventura de Sousa Santos ha detallado la violencia que encauzan los conflictos en espacios coloniales. A diferencia de las sociedades metropolitanas, en estos contextos el acceso a la regulación de la violencia a través de los derechos y la búsqueda de la emancipación se ven severamente limitados: “La dicotomía regulación/emancipación solo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea” (De Sousa Santos 2009, 161).

Llegados a este punto habría que aclarar que, si bien De Sousa Santos identifica una frontera, una línea divisoria o, en su propia conceptualización *una línea abismal* en la modernidad que separa la metrópolis de los territorios coloniales, esta línea abismal —como tal— no se refiere a la zona de ser y no ser de Fanon. Es Ramón Grosfoguel quien entabla este diálogo teórico entre estas dos ideas para explicar las formas en que impacta el ser percibido en la zona del no ser, es decir, como un sujeto racializado como no blanco:

Para De Sousa Santos (2010) en la modernidad existe una línea abismal entre los habitantes por encima de esta línea y los habitantes por debajo de esta. Si traducimos esta línea como la línea de lo humano y llamamos zona del ser a los que habitan encima de la línea abismal y zona del no–ser a los que habitan por debajo de esta línea, podemos enriquecer nuestro entendimiento de la modernidad y su sistema–mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial que habitamos”. (Grosfoguel 2011b, 100).

La zona de no ser y los sujetos coloniales se manifiestan de manera particular en el fenómeno de la migración. Gracias al análisis que hace Grosfoguel de

**20** Traducción propia.

las dinámicas migratorias laborales en las metrópolis, es que podemos ubicar dichas posiciones y sus consecuencias sociales. Grosfoguel muestra cómo los mecanismos de reproducción y exclusión racial operan en las poblaciones migrantes caribeñas, consideradas como no blancas, en lo que se refiere al ámbito laboral estadounidense.

Podemos observar que el racismo funciona en dos direcciones: para justificar la reproducción de una mano de obra barata y para excluir poblaciones del mercado de trabajo. Históricamente, los caribeños fueron incorporados al mercado de trabajo metropolitano por una expansión sistémica del capitalismo durante la posguerra, pero sin recibir los mismos ingresos, empleos o estatus que las poblaciones dominantes europeas o euroamericanas. (Grosfoguel 2007, 43).

Lo que él articula como la zona del ser y la zona del no ser y, por tanto, la adscripción de una persona a uno u otro, condiciona los mercados laborales a los que puede o no ser incorporada. Los mercados de trabajo pueden tener formas de trabajo libre, con salarios y empleos dignos mientras que las otras formas de trabajo coercitivas, serían el trabajo precarizado que pone en riesgo la integridad de una persona. Por lo tanto, los mecanismos de exclusión o incorporación a uno u otro mercado estarían marcados por el lado de la línea de color en la que se le ubique. De igual manera, la oportunidad de acceder a los derechos laborales, económicos, sociales, educativos, entre otros, de un miembro en una zona de no ser —un sujeto colonial racial del imperio o un inmigrante colonial— no es el mismo que aquellos de la zona del ser —un europeo, un blanco, un inmigrante o un sujeto racializado como blanco.

A lo que hemos apuntado en esta segunda parte es a la contribución que hace Grosfoguel a la perspectiva del estudio de la migración en el contexto de Estados Unidos, América Latina y el Caribe. Por una parte, Grosfoguel establece una clasificación de los migrantes —sujetos coloniales raciales del imperio, inmigrantes coloniales e inmigrantes— conformada por el sistema-mundo y la colonialidad que divide a los países en centro y periferia y permite dicha tipología. Por otra parte, Grosfoguel nos pone en primer plano la construcción de una jerarquía racial como eje transversal para la conformación de subjetividades, incluida la subjetividad de los migrantes. La zona del ser y la zona del no ser, construyen los contextos en que los migrantes son posicionados y que condicionan tanto sus identidades, espiritualidades y epistemologías, así como el acceso, marginación o exclusión de los mercados laborales y a los derechos laborales, económicos, sociales, educativos y la no-violencia.

## Conclusiones

Los aportes de la teoría decolonial para el estudio de la migración tienen dos grandes aciertos: por un lado, permiten replantear la cuestión del espacio y tiempo de los sujetos migrantes —la geopolítica y las temporalidades simultáneas—, así como retomar el racismo de los migrantes que provienen de excolonias o de los países de la periferia. Aunque no referimos a una teoría unificada, ni a un análisis conceptual exhaustivo, podríamos establecer que las conceptualizaciones decoloniales comparten ciertas premisas básicas que permiten articular sus reflexiones en torno a la migración: la primacía del lugar de enunciación, la diferencia entre colonialidad y colonialismo, y la preocupación por la problemática de la zona del no ser o de los sujetos colonizados; lo que también nos posibilita señalar los puntos ciegos de las teorías migratorias más socorridas como el transnacionalismo.

Por ello, en este ensayo se ha propuesto a Tuhiwai Smith, Dussel y Grosfoquel como autores con un potencial teórico que logra desarmar algunos presupuestos de los estudios de la migración y reinterpretarlos. Uno de ellos, como se vio en este texto, es la construcción de la migración como problema social, cuando, en realidad, la problemática se ha planteado desde la dimensión colonial y racial de los migrantes de los países periféricos o que fueron excolonias que buscan insertarse en sociedades metropolitanas.

Mi objetivo principal en este ensayo fue mostrar cómo los ejes más básicos para la experiencia migrante, es decir, el espacio y el tiempo, son repensados en los estudios migratorios a la vez que se complejizan por la reflexión sobre sus relaciones políticas y sociales. A lo largo de este artículo se desarrolló la idea de que tanto la geopolítica como las temporalidades pueden influenciar de manera importante los procesos migratorios y cómo también estos se ven afectados por la colonialidad de poder, el sistema-mundo y la zona de ser y la zona de no ser que dan forma al racismo imperante contra los migrantes de la periferia. Esto se ve reflejado en la conformación de una clasificación de los sujetos, en la percepción de su subjetividad, su identidad, el acceso a los mercados laborales, a la exclusión de los mismos, a los derechos de los migrantes y a la violencia que se pueden suscitar en sus entornos. ■

## Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal, 2016.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book, 2007.
- Arango, Joaquín. «La explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra.» *Mi-*

- gración y Desarrollo*, 1: 1-10. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo, 2003.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- y Mendieta, Eduardo. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- De Sousa Santos, Boaventura. «Las fronteras más visibles son las de alambre pero también están en nuestras cabezas.» ATTAC España Justicia Económica Global, 23 de marzo de 2016: <http://www.attac.es/2016/03/23/boaventura-de-sousa-santos-las-fronteras-mas-visibles-son-las-de-alambre-pero-tambien-estan-en-nuestras-cabezas/> (Consultado, agosto 10, 2017).
- . *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Estado de México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Siglo XXI Editores, 2009.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, México: Akal, 2017.
- Favell, Adrian. «Rebooting migration theory interdisciplinarity, globality, and postdisciplinarity in migration studies.» En Caroline Brettell y James Frank Hollifield (eds.), *Migration theory: Talking across disciplines*. Nueva York: Routledge, 2007.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Teoría poscolonial y encare decolonial. Hurgando en sus genealogías.» En Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO-IDAES, 2016.
- Goldring, Luin y Landolt, Patricia. «Reformulación de las unidades, identidades, temporalidad, cultural y contextos: reflexiones sobre la investigación de los movimientos migratorios.» En Liliana Rivera Sanchez y Fernando Lozano Ascencio (coords.), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos La práctica de la investigación sobre migraciones y moviidades*. México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2009.
- Grosfoguel Ramón y Maldonado-Torres, Nelson. «Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI.» *Tabula Rasa*, 9. Bogotá, Colombia, 2008.
- . «'Racism', intersectionality and migration studies: framing some theoretical reflections» *Identities: Global Studies in Culture and Power*. Londres: Liliana Rivera Sanchez y Fernando Lozano Ascencio Taylor and Francis, 2014.
- . «Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality.» *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*.

- California, School of Social Sciences, Humanities, and Arts, UC Merced, 2011a.
- . «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos.» *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, 2011b.
- . *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido*, Barcelona: Documento CIDOB Migraciones, n. 13, 2007.
- Herrera Carassou, Roberto. *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- Maldonado-Torres, Nelson. «On the coloniality of being.» *Cultural Studies*, 21: 2, 2007.
- Massey, Douglas, Joaquín Arango, Hugo Graeme, Ali Kowaouci, Adela Pellegrino y J. E. Taylor. «Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación.» *Trabajo [Migraciones y mercados de trabajo]*, año 2, núm. 3, enero-junio, 2000.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. *La migración mundial en cifras*, OCDE-UNDESA, 2013.
- Ortega Reyna, Jaime. «La raíz diversa del 'giro descolonial': genealogías, prácticas y discursos.» en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, II(5), 2017.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing methodologies research and indigenous people*. Malaysia: Zed books, University of Otaga Press, 1999.
- Van Hear, Nicholas. «Theories of migration and social change.» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36: 10, 2010.
- Walsh, Catherine. «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad.» *Signo y pensamiento*, 46(24), enero-junio, 2005.

Matías Pérez Volonterio\*

## El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos

### Critical intercultural dialogue as a way to decolonize the hegemonic rationality of human rights

**Abstract** | Human rights have been linked, since their historic foundation, to the rationality characteristic of the world system's centers of power, thus reproducing in its core the typical exclusions and inequalities of the world system. Taking this into account, the objective of this article is to explore the possibilities that an intercultural, decolonial dialogue could contribute to break the dominant presence of eurocentered rationality as the only one legitimate to inform human rights. The argument is that an intercultural, decolonial dialogue could help legitimate other cosmovisions and religious perspectives as valid within the human rights debate.

**Keywords** | human rights, decoloniality, interculturality, interreligious dialogue, critical legal studies.

**Resumen** | El presente artículo parte del hecho de que los derechos humanos han estado atados, en su constitución y fundamentación histórica, a la racionalidad propia de los centros de poder del sistema-mundo, reproduciendo así en su núcleo exclusiones y desigualdades características del mencionado sistema. El objetivo de este artículo es analizar las posibilidades que abre el diálogo intercultural decolonial para destrabar esta lógica de poder que presenta a la racionalidad eurocentrada como la única posible para legitimar los derechos humanos. El diálogo intercultural decolonial posibilitaría la participación ac-

---

Recibido: 26 de octubre de 2017.

Aceptado: 5 de junio de de 2018.

\* Licenciado en trabajo social por la Universidad de la República, Uruguay y maestro en estudios políticos y sociales por la UNAM. Actualmente es investigador y consultor independiente en temas de derechos humanos.

Correo electrónico: matipvolonterio@gmail.com

tiva de cosmovisiones y racionalidades fundadas en otras lógicas y sistemas de creencias en el debate sobre los derechos humanos.

**Palabras clave** | derechos humanos, decolonialidad, interculturalidad, diálogo interreligioso, estudios críticos del derecho.

## Introducción

POSICIONADOS EN una mirada crítica de los derechos humanos, pero reconociendo a su vez el potencial liberador que tienen para los pueblos subalternizados, el objetivo de este ensayo es aportar al cúmulo de reflexiones en torno a la construcción contemporánea de los derechos humanos y las búsquedas por potenciarlos. En este sentido, el artículo apuesta por una discusión teórica en un tema poco discutido respecto a los derechos humanos. Me refiero a los límites de la razón secular moderna eurocentrada que atraviesa los derechos humanos y la potencialidad que el diálogo intercultural decolonial acarrea para romper con dichos límites y expandir las posibilidades de los derechos humanos en su deber de garantizar, proteger y respetar la dignidad de las vidas humanas.

Parto de asumir al sistema patriarcal colonial/moderno/capitalista como uno que se impuso alrededor del globo a causa de la operación de mecanismos de violencia simbólica y material, mediados estos por la estratificación jerárquica del mundo por el sistema patriarcal y racial. Entre los mecanismos simbólicos, la supremacía mundial de las formas de producir conocimiento nacidas en Europa y la legitimidad para desde allí construir conocimientos y representaciones sobre otros pueblos, confluye en la colonialidad del saber, uno de cuyos elementos centrales es asumir la racionalidad científica, secular e instrumental como la única universalmente válida y verdadera.

Nacidos en el contexto de la modernidad colonial, los derechos humanos quedaron subsumidos, en buena medida, a este y otros rasgos de la colonialidad/patriarcal global que se inaugura como contracara de la modernidad ilustrada. Frente a esto, estimo necesario, en aras de ampliar la potencialidad de los derechos humanos, buscar caminos que paulatinamente decanten la hegemonía de la racionalidad eurocentrada y secular de los mismos. Considero que uno de estos, el que aquí exploraré, es la apertura a la convivencia de expresiones no seculares, que podrían estar relacionadas con formas religiosas y espirituales como fundamento y contenido de los derechos humanos.

Para lo anterior, ahondaré en el diálogo intercultural e interreligioso desde el paradigma de la decolonialidad como una construcción con posibilidades de erigir nuevas formas de relaciones, subjetividades y estructuras políticas y sociales. Ubicado en esta perspectiva, podría ser posible erosionar la hegemonía de la racionalidad eurocentrada presente en los derechos humanos, mediante la

construcción de fisuras por donde otras formas de vida puedan estar realmente representadas en el *corpus* jurídico de estos derechos y no por medio de espejismos que no conciben estas formas de vida en toda su extensión.

## Racionalidad moderna y derechos humanos

El proceso de conquista europea en América Latina y el violento encuentro de culturas inauguró un proceso peculiar de dominación de Europa sobre los pueblos conquistados; gracias al uso de medios físicos y no físicos. Como destaca Enrique Dussel, lo último se logró por medio de la construcción de un mito que posicionó a Europa como la civilización más avanzada y eje del mundo. Consecuentemente, la forma de vida del sujeto europeo fue la base sobre la que se asentó la única ontología legítima y digna de ser vivida, barriendo así otras formas de subjetividad (Dussel 1994).

En torno a mecanismos de este tipo, se erige lo que Aníbal Quijano llama la colonialidad del poder (Quijano 1992), la cual defino, retomando sus aportes y los aportes críticos del feminismo decolonial, como el patrón de poder desigual mundial, basado en la clasificación racial del mundo y la engenderización de las sociedades a la forma del dimorfismo sexual culturalmente construido en Europa, el cual construye mecanismos de dominación sobre los pueblos conquistados que operan en todos los ámbitos de la existencia humana, incluso terminado el colonialismo administrativo (Lugones 2008; Quijano 2000).

Es decir, la colonialidad del poder surge estructurada en torno a la idea de superioridad racial y el patriarcado heteronormado nacido en Europa. Lo cual serían los ejes que constituyen el sistema mundo moderno y las relaciones de poder desiguales que componen al mismo. Este es depositario de otras formas de colonialidad patriarcal que refuerzan la posición hegemónica de los centros del mundo, la colonialidad del saber y del ser. Me centraré en desarrollar la primera, por ser clave para ubicar nuestro problema de estudio.

Según Santiago Castro Gómez, el pensamiento humanista ilustrado tuvo como una de sus notas más marcadas la confianza en la capacidad del pensamiento del ser humano como medio para entender completa y objetivamente la realidad circundante (Castro-Gómez 2005). En este proceso fue esencial la radical separación entre observador y objeto observado, con el supuesto fin de garantizar la objetividad del conocimiento alcanzado y sentar las bases a partir de donde el observador imparcial podrá generar leyes verdaderas y universales sobre la naturaleza y la sociedad. La posición habitada por el sujeto que investiga, lo dota de poder para diferenciar los conocimientos válidos de los inválidos. Cualquier conocimiento que no responda al método analítico experimental quedará en la segunda categoría. En consecuencia, el deshecho de cualquier cosmo-

visión o forma de entender la realidad que respondiera a otras formas de concebir el mundo se impuso, por no portar legitimidad suficiente para ser tenida en cuenta (Castro–Gómez 2005).

Otro rasgo del pensamiento moderno ilustrado es el desprendimiento de las formas cognitivas de relatos míticos o religiosos y, por lo tanto, el abandono de estos de la arena pública. En este sentido, la ciencia moderna occidental abrió paso al proceso de secularización de las sociedades actuales (Braidotti 2015).

Durante este periodo, desde las academias de Europa se fundamentó la idea del conocimiento científico como algo universal, abstracto, atado a un avance temporal lineal y que no respondía a una situación específica de quien enunciara dicho conocimiento. Era posible, en consecuencia, que cualquier sujeto avanzara en el camino de dicho conocimiento, pero dado que muchos pueblos no lo habían hecho, se instaló la idea de que solo algunos realmente podían ejercer este tipo de racionalidad (Walsh 2005). Se sientan así las bases para la construcción de un discurso sobre el hombre y la naturaleza humana, donde Europa se posiciona en un nivel superior que las otras poblaciones conocidas y conquistadas y, por lo tanto, legitimada para fundamentar la dominación geopolítica de unos pueblos sobre otros (Castro–Gómez 2005).

Quienes habían quedado por detrás, simplemente habían permanecido estancados en estadios previos de una supuesta evolución lineal de la historia, y, otros, por su mayor capacidad, habían podido progresar en ese mismo camino. Desde la concepción dominante, se difundió la idea de que las diferentes formas de conocer se ordenan hacia un nivel más alto que es el marcado por la ilustración, en un proceso que niega y deslegitima la coexistencia espacial de diferentes saberes, pues a pesar de que los diferentes conocimientos compartían el territorio global, no compartían una misma temporalidad (Castro–Gómez 2005).

En su obra *Orientalismo*, Edward Said demuestra cómo todavía en el siglo XX y en los comienzos del XXI seguía presente esta idea, a la vez que operaba para generar representaciones sobre los pueblos que viven de manera distinta que tienden a denigrarlos (Said 1997). A estos mecanismos de poder entroncados en la diferencia entre las formas de conocimiento se les llama la colonialidad del saber. Esta es definida como la legitimación de la racionalidad europea como la única válida para alcanzar conocimientos relevantes, universales y verdaderos, cuya otra cara implica el rechazo de otras epistemologías. Estas últimas carecerían de potencial para acceder al conocimiento y fundamentar saberes (Restrepo y Rojas 2010).

La cimentación de la racionalidad secular ilustrada, posibilitada gracias al proceso de la modernidad colonial, se expandió junto con la extensión de los límites geográficos de Europa, permitida por la llegada a las tierras de lo que hoy conocemos como América. En una primera etapa, la evangelización jugó un

rol central para la eliminación y exclusión de la otredad. El inicio de la Ilustración y del pensamiento moderno, que van de la mano, significó también el inicio de un segundo momento histórico cuyo elemento central era el imperio de la razón secular. En dicho momento, la exclusión de la otredad fue dada principalmente por su encubrimiento por la lógica propia de la modernidad secular, que arrasó con las posibilidades de existir de ciertas poblaciones. Para Enrique Dussel, se trata de una primera y segunda modernidad, sustancialmente distintas, marcadas, una, por el pensamiento católico; y, la segunda, por la racionalidad secular. Sin embargo, ambas forman un *continuum* en su lógica de exclusión y poder (Dussel 1994).

En este contexto de nacimiento de la modernidad y del sistema global patriarcal colonial es que se consolidaron los derechos humanos. Al igual que Europa, también ellos transitaron tanto el camino de ampliación de sus fronteras como la aceptación de la subjetividad y racionalidad hegemónica como constitutivas.

## La racionalidad en el discurso de los derechos humanos

Al contrario de lo que la ciencia (que se autoproclama y se supone neutral) ha intentado imponer alrededor del mundo, no existe conocimiento que no esté situado y condicionado por contextos específicos. Los derechos humanos no escapan a este fenómeno. Como cualquier institución social, como Joaquín Herrera Flores remarca, los derechos humanos son hijos de su tiempo y de su geografía; es decir, son instituciones situadas y condicionadas por el contexto en el que les tocó nacer. Por lo mismo, reflejan las preocupaciones y formas de relacionamiento propio de dicho contexto (Herrera Flores 2005).

Para los derechos humanos, el contexto previo más emblemático es el de las revoluciones burguesas, donde se estamparon las primeras aspiraciones respecto a la protección de los derechos de las personas, principalmente en la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia y la Carta de Derechos de los Estados Unidos. Su impronta, claramente liberal, estaba marcada a fuego por el pensamiento que dominaba la intelectualidad del momento y que hizo eco, por sus postulados, en los impulsores de dichas revoluciones (Clapham 2007). Estas, a su vez, seguían la estela del derecho natural, inaugurado como crítica a los gobiernos monárquicos y que había puesto como central la protección del individuo frente a los posibles abusos de las instituciones de gobierno (Clapham 2007).

El pensamiento que sostuvo a las revoluciones burguesas y dio cabida a las declaraciones de derechos ya citadas se perpetuaría posteriormente en las luchas independentistas de América Latina (Estévez 2015) y en la declaración universal de los derechos humanos. Como señala Josef Estermann:

Nos han dicho que la civilización, la democracia, la justicia, la autonomía individual, la libertad, el desarrollo, la universalidad de los Derechos Humanos liberales, los valores occidentales, el dominio sobre la naturaleza, la razón instrumental, el perdón incondicional, son los únicos modelos posibles y viables para la humanidad. Es claro, que “Los Derechos Humanos (en la Declaración Universal de 1948) de las Naciones Unidas”, tienen una ‘partida de nacimiento’ occidental (Revolución francesa; valores cristianos; Ilustración) y reflejan presupuestos culturales no universalizables: El valor de la individualidad y autonomía; la propiedad privada, la libertad personal; etc. La predominancia de los derechos individuales sobre los sociales refleja este hecho monocultural. (Josef Estermann, citado en Oviedo 2010, 299).

Como fruto de su nacimiento y de las estructuras jerárquicas globales de poder que margina a los sujetos/as subalternizados, se conforma una superioridad occidental en el discurso de los derechos humanos, los cuales forman parte del discurso hegemónico occidental más amplio y, además, facilitan la expansión de visiones sobre el mundo localizadas en los centros de poder global y universalizadas por medio de procesos históricos (Nader 1999).

Esto sucede así porque la idea de humanidad se ancla en una visión particularizada de lo que es ser humano, relacionada con la experiencia vital europea. Desde esta lógica de la colonialidad del poder, solo es considerado humano —y por lo tanto portador de los derechos inherentes a esta condición— quien se identifique y pertenezca al cuerpo y a la forma de ser que ha sido definida como tal, es decir: el varón, blanco, burgués, racional, heterosexual (Maldonado-Torres 2007).

En palabras de Frantz Fanon, se trata de quienes se ubican en la zona del ser. Quienes no son identificados con estos rasgos, quedarán relegados a lo que el autor llama la zona del no ser. Esta zona es un espacio en el cual las vidas son desplazadas a una categoría inferior de humanidad, lo que legitima la posibilidad de exclusión y el ejercicio de la violencia sobre las poblaciones que habitan en ella (Fanon 2009; Maldonado-Torres 2007).

A esto apunta Fernanda Frizzo Bragato, jurista brasileña, cuando afirma que los derechos humanos, a pesar de pregonar una universalidad incluyente, en su contenido y modelo de vida silenciosamente predomina el de la modernidad europea, en clara contradicción con dicha universalidad postulada. Esto va de la mano con la denigración de otras formas de existencia como parte de su contenido, por ser asumidas como irracionales. Frizzo Bragato concluye que la historia ha demostrado que los atributos definidos por los europeos para pertenecer a la humanidad siempre han sido negados a los no europeos (Frizzo Bragato 2015).

Como resalta Diego Diehl, siguiendo el pensamiento del filósofo Enrique Dussel, en la etapa histórica que corre desde la llegada de Europa a América La-

tina hasta el siglo XVII se estableció una evolución cultural y filosófica que, en su centro, tuvo a la razón moderna de la mano del desarrollo económico, asumida como superior frente a otras formas de racionalidad (Diehl 2015). Esta racionalidad se encuentra estrechamente vinculada con la única forma imaginada como viable de ser humano que describía párrafos arriba.

Los derechos humanos han estado sometidos a esta racionalidad que niega las diferencias y, por lo tanto, niega la posibilidad de que otras cosmovisiones y racionalidades tengan un espacio en el contenido hegemónico del discurso de los derechos humanos. Desde mi punto de vista, dos fenómenos contribuyen a esta exclusión. Por un lado, como remanente del poder que jugó la religión cristiana en la primera modernidad, se efectivizan un sistema jerárquico entre religiones donde la cristiana tiene mayor legitimidad y poder en relación con otras formas de expresión de la fe (Grosfoguel 2008). Pero a la vez, con el advenimiento de la secularidad moderna, se articula la preponderancia de la racionalidad secular sobre cualquier espiritualidad.

Una mirada crítica que apunte a desarticular dicha hegemonía interna de los derechos humanos implicaría un doble juego en el que, por un lado, los discursos que han sido hegemónicos pierdan su lugar privilegiado en el *corpus* de los derechos humanos y, por el otro, que otras racionalidades–saberes puedan habitar en su seno, ya no en una condición secundaria de obligada relación al “poder central”, sino con igual legitimidad y valor y sin ningún tipo de ataduras.

Durante su historia, en el seno de los derechos humanos (tanto a nivel institucional, como discursivo, legal, etc.) ha operado una lógica de exclusión e inclusión que, por un lado, resiste la aparición de nuevos contenidos y, por otro, fuerza paulatinamente a la introducción de contenidos innovadores que amplían su rango de protección (Baxi 2006). La racionalidad atada a la secularidad ha jugado principalmente el rol de limitar la intromisión de nuevas miradas en el derecho, enraizadas en subjetividades otras.

Considero que, al haberse planteado así, los derechos humanos forman parte de los monólogos que borran la diversidad, de los que Sirin Adlbi Sibai da cuenta en su estudio para el caso concreto del islam. Según la autora, el proceso de colonialidad patriarcal ha conllevado ejercicios de traducciones de las cosmovisiones de ciertas poblaciones (incluidas experiencias religiosas y espirituales) que se encuentran al margen de la modernidad, desde los parámetros de las religiones imperantes y/o la racionalidad secular (Adlbi Sibai 2016).

Un panorama de este tipo se torna problemático para pensar en una expansión realmente emancipatoria y más incluyente de los derechos humanos, que integre cosmovisiones de grupos, poblaciones y actores sociales que no se encuentren enraizadas en esta racionalidad eurocentrada.

Peter Fitzpatrick considera que, para pensar el derecho críticamente desde una mirada decolonial, es necesario, en primer lugar, pensar un derecho que parta de la pluralidad, convirtiendo a Europa en una provincia más, para que en un espacio común puedan concretarse diálogos en igualdad de condiciones. Esto conllevaría a allanar el camino para que el intercambio de experiencias se base en otra racionalidad sostenida en dichos diálogos, lo cual es, para Fitzpatrick, lo único que realmente es posible tomar como universal (Fitzpatrick 2015).

Teniendo en cuenta esto, exploraré a continuación los aportes que podrían deslindarse de pensar críticamente desde el paradigma de la descolonialidad en torno a la racionalidad secular implícita en los derechos humanos. El diálogo intercultural decolonial (reflejado fuertemente en la propuesta de Catherine Walsh) será el eje central desde donde articularé la reflexión, pues considero que la otredad–exterioridad a la modernidad conjugada por la propia modernidad, solo podría ser sobrepasada por medio de mecanismos que permitan a esa nombrada exterioridad subvertir el orden dado, invadir las zonas privilegiadas del ser y transformar radicalmente las jerarquías dadas.

## Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad

Como veíamos en los apartados anteriores, fruto de su genealogía, las concepciones respecto al ser humano y la naturaleza que permean los derechos humanos han estado influenciadas por las vertientes que la modernidad tomó históricamente. Tanto por el pensamiento teológico ordenador de la primera modernidad y por la racionalidad secular ilustrada y eurocentrada, correspondiente a la segunda modernidad.

En este contexto, infinidad de epistemologías han sido dejadas de lado por la racionalidad hegemónica, como enfatiza Catherine Walsh (2005). Al hablar de racionalidades no eurocentradas me refiero a las que se relacionan la mayoría de las veces con formas de acceder al conocimiento surgidas en la periferia del mundo, o en palabras de Frantz Fanon vinculadas a las zonas del no ser (Fanon 2009). Muchas de las veces, las racionalidades no eurocentradas se encuentran atadas a formas de expresiones religiosas, cosmovisiones y/o espiritualidades no tenidas en cuenta y denigradas debido a las jerarquías del sistema mundo.

Estas otras formas de racionalidad vinculadas a cosmovisiones, religiones y espiritualidades no hegemónicas expresan visiones radicalmente distintas de entender el mundo, las relaciones humanas, la naturaleza y la producción de conocimiento y el poder en general. Esto devela la razón del porqué no han sido tenidas en cuenta como fuentes válidas para informar a los contenidos del derecho, frente a la cerrazón que impone la epistemología dominante del sistema-mundo. Por ejemplo, estas miradas priorizan la colectividad antes que la indivi-

dualidad; las obligaciones o deberes de los seres humanos hacia sus pares y otros seres vivos antes que el derecho como forma de disfrutar ciertos bienes; y concepciones radicalmente distintas de la naturaleza en donde esta no es vista como un objeto explotable sino como un ser con vida propia con el que se convive y por lo tanto debe ser respetado (Chuji 2010).

Por lo mismo, considero que la puesta en marcha de diálogos interculturales/interreligiosos desde la lógica del paradigma de la interculturalidad crítica decolonial propuesta por pensadores y pensadoras latinoamericanas y pensadoras y pensadores situados en otros espacios de enunciación también subalternizados, puede ser una bisagra para abrir el discurso en torno a los derechos humanos a la inserción de contenidos fundados en estas otras racionalidades desde posiciones simétricas entre las diferentes cosmovisiones. Asimismo, serviría para situar el origen de los derechos humanos como discurso e institución y, desde ahí, elaborar una crítica que deslocalice este centro. Se trata de una empresa urgente, ya que implicaría incluir estas perspectivas alternativas como interlocutoras válidas a la hora de construir contenidos del derecho.

Estas propuestas de interculturalidad reconocen la necesidad del diálogo entre actores con diferentes antecedentes culturales, sociales y políticos. No obstante, el reconocimiento de la necesidad del diálogo —a diferencia de propuestas como la de la multiculturalidad y ciertas vertientes de la misma interculturalidad— está mediado por otro reconocimiento: el de las diferencias de poder entre distintos actores sociales a raíz de diversos contextos históricos (Walsh 2010).

La interculturalidad crítica, como Catherine Walsh lo sugiere, más que partir de la existencia de diferencias, parte del problema de que estas diferencias sean construidas y sostenidas en el marco de una estructura global colonial, racial y patriarcal que las jerarquiza. Partir desde este lugar compromete a la interculturalidad como una propuesta teórica pero también como una herramienta y proceso que se construye desde quienes han sido excluidos y excluidas del sistema mundo colonial, con el objetivo de transformar las estructuras, instituciones y relaciones para alcanzar nuevas condiciones de estar, ser, pensar, sentir, conocer, aprender y vivir (Walsh 2010).

Construir esas otras condiciones de convivencia desde la perspectiva intercultural conllevaría a resquebrajar las estructuras instituidas gracias a la aparición de la otredad en el panorama social y político en condición de igualdad y sin resignar su ser para poder estar y vivir. Proceso que además implicaría construir otros parámetros de relacionamiento, basados en nuevas estructuras de poder, producción de saber y existir, donde se efectivizarían innovadores y equitativos marcos sociales y modos de existencia (Walsh 2010).

Por su talante, el compromiso surgido de un proyecto de este tipo no ata solamente a quienes han sido históricamente orillados al margen del sistema,

sino que se amplía a todos los actores sociales, en tanto apela a una transformación radical de las estructuras sociales. El diálogo simétrico en este proceso de transformación se convierte en un elemento clave, tanto como guía de la transformación al ser un valor que se aspira a implantar en la sociedad a construir, así como al instituir los parámetros para la igualdad en los diálogos de todas las personas y sus saberes rompiendo con las jerarquías establecidas en el sistema–mundo (Walsh 2005). En consecuencia, así pensada la interculturalidad, no implica simplemente reconocer e incluir con tolerancia a los “otros” dentro de las estructuras ya establecidas. Más allá, implica transformarlas radicalmente desde esas otras formas de ser, estar y relacionarse en el mundo (Walsh 2010).

Desde mi punto de vista, el diálogo intercultural decolonial crearía una lógica que pondría a la racionalidad secular en igualdad de condiciones con otras formas de racionalidad basadas en cosmovisiones y religiones alternativas, así como a las religiones en simetría entre ellas. Dos vías se abren en este sentido. Por un lado, una que implicaría romper con las jerarquías históricamente existentes entre las religiones, desplazando de su lugar privilegiado de poder al cristianismo.<sup>1</sup> Otra vía implicaría la posibilidad de construir un diálogo entre las religiones y otras experiencias no religiosas que pueda contribuir a encontrar contenidos que rompan con la hegemonía interna de los derechos humanos.

Un diálogo realizado desde la propuesta intercultural decolonial que se base en una simetría entre los diferentes interlocutores/as sería clave para informar a los derechos humanos pues, partiendo de este presupuesto, las diversas expresiones que participen de dicho diálogo se encontrarían en igualdad de condiciones, podrían buscar los puntos en común, pero sin verse obligadas a dejar de lado elementos esenciales de su cosmovisión. En primer lugar, una propuesta de este tipo estaría destinada a romper con la racionalidad hegemónica que impera en los derechos humanos, fruto de su historia local y particular. Dicha historia posiciona y presupone únicamente como válido al pensamiento que desarrollan quienes en el proceso de la modernidad han sido considerados como humanos: el varón, blanco, burgués y heterosexual. En pocas palabras, rompería con la idea de humanidad que se ha impuesto con el despliegue del sistema mundo patriarcal/colonial/moderno/racial. Además, permitiría garanti-

**1** Vale resaltar que a pesar de su rol privilegiado de poder, existen diversas corrientes dentro del cristianismo que consciente y críticamente se desplazan de dicho lugar, para tomar una opción clara por las poblaciones excluidas. Tal es el caso de la teología de la liberación (por nombrar solo un ejemplo) que, explícitamente, optó en la teoría y en la práctica por comprometerse profundamente con las causas populares, criticando así al sistema dominante que oprimía a estas poblaciones y buscando construir teologías y praxis liberadoras (Gutiérrez 1975; Ellacuría y Sobrino 1990).

zar la protección de ciertos bienes jurídicos surgidos de dicho diálogo que tradicionalmente no son tenidos en cuenta por los derechos humanos o incluso modificar la forma y las razones que dan sentido a la protección de algunos bienes desde otras lógicas, visiones y cosmovisiones, lo cual expandiría el alcance de los derechos humanos como institución.

Con esto, se busca descolonizar el discurso de los derechos humanos, por medio de evitar con ello su pretendida secularidad hegemónica y evidenciando la lógica de poder que los ha constituido históricamente. Esto abriría el escenario a lugares de enunciación y de comprensión del mundo distintos al pretendido por el conocimiento hegemónico global, impulsado en el marco de la colonialidad del saber. Por otro lado, contribuiría a expandir los alcances en las responsabilidades en torno a los derechos humanos. Por ejemplo, así lo plantea Mónica Chuji para el caso del Sumak Kawsay:

El Sumak Kawsay y los derechos humanos universalmente reconocidos, en el contexto moderno, se relacionan porque parten del respeto estricto a todos los derechos humanos. Derecho a la vida, derechos económicos, sociales y culturales, derechos civiles y políticos y derechos colectivos. Para tener un Buen Vivir se requiere que todos estos derechos sean ejercidos de manera colectiva e individual y que los Estados se encaminen a trabajar en función de los derechos y no en función de los mercados. (Chuji 2010, 235).

Como argumenta Joaquín Herrera Flores en el marco de la colonialidad del poder y del saber, los derechos humanos han obligado traducciones a la racionalidad dominante de esas otras formas de pensamiento que no son admitidas como legítimas por el poder imperante. En consonancia con el paradigma de la interculturalidad crítica, para el autor la traducción conoce sus límites cuando ya no puede forzarse más para dar a entender lo que ya no es posible por las diferencias radicales del lenguaje. Alcanzado este ámbito en el que no es posible traducir, habremos llegado al punto en el que nos encontramos en espacios de verdadero intercambio intercultural, que evite los remanentes de la herida colonial. Esto implicaría aceptar como racional lo que se escapa de los esquemas de definición de lo racional por la colonialidad del saber (Herrera Flores 2005).

Teniendo en cuenta esta perspectiva, consideramos que el diálogo interreligioso e intercultural en los derechos humanos es el camino más viable por transitar para que las diferentes formas de entender el mundo convivan y den contenido y sentido a los derechos humanos. A su vez, esto implicaría desafiar una de las facetas fundadoras de la colonialidad: la del saber, en un ámbito histórico de disputa como lo son los derechos humanos, los cuales siempre han existido

marcados por una indeleble tensión que oscila entre su potencial liberador y sus impulsos hacia el conservadurismo.

La Junta de Valladolid, donde Fray Bartolomé de las Casas y Juan de Sepúlveda debatieron en torno a si quienes habitaban las tierras descubiertas por Europa en aquel momento tenían alma o no; o lo que es lo mismo, su condición de humanidad es ejemplo de esta tensión. Lo que se pretendía dirimir en la Junta era el tipo de trato que podría aplicarse sobre los pueblos conquistados por los españoles (Beuchot 2004).

A pesar de los matices en las posturas, el centro y marco de la disputa fue siempre dado por el acceso a la revelación divina de las diferentes poblaciones. Ser capaz de acceder y conocer a Dios en la forma que ha sido revelado y lo entiende el cristianismo, era elemento distintivo de ser una población civilizada. Por tanto, quienes no habían sido testigos de esta revelación no podían ser considerados como humanos, sino como seres de inferior estatus. La consecuencia fundamental de esta diferenciación racial, colonial y patriarcal es la posibilidad de decidir sobre las vidas de quienes son considerados inferiores y, lógicamente, dominarlas (Grosfoguel 2013; Lepe–Carrión 2012).

Según Enrique Dussel, las argumentaciones esgrimidas por Sepúlveda y por las Casas son dos polos opuestos. Sepúlveda representa la razón imperial–colonial que, desde la supuesta superioridad europea, pugna a favor de la eliminación de la otredad, para la inclusión de las poblaciones “encontradas” dentro de la modernidad. En cambio, siguiendo con la postura de Enrique Dussel, Las Casas parte, en su argumentación, de un respeto básico del otro y sus capacidades y, desde allí, apela a una inclusión que tiene en cuenta a la otredad, propio de un pensamiento que sobrepasa, aunque todavía con ciertos límites propios de su situación, el encuadre impuesto por la modernidad patriarcal/colonial (Dussel 1994).

Lo cierto es que cualquiera de ambas posiciones confluye, desde diferentes presupuestos teóricos y axiológicos, en las posibilidades de colonizar y dominar al otro/a en razón de la diferencia colonial, enmascarada en fines esgrimidos como de mayor relevancia: la evangelización y salvación de almas (Lepe–Carrión 2012). A los que se contraponen la irracionalidad de los cuerpos dominados. Como Grosfoguel destaca:

Tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas.

El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó

en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII, y de la Revolución francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como «gente sin alma» mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de «gente sin biología humana» y más tarde a «gente sin genes» (sin la genética humana). Lo mismo sucedió con el discurso de Bartolomé de Las Casas. El discurso teológico de De Las Casas de «bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI, se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar». (Grosfoguel 2013 47).

Por tanto, a través de la aplicación del poder y de discursos provenientes de las jerarquías globales religiosas, representadas en el cristianismo, articulado con la jerarquías raciales eurocentradas representadas en el poder de las poblaciones blancas, se asentó una forma de inferioridad de ciertas poblaciones que practican formas de racionalidad no modernas encastradas en espiritualidades no cristianas. Es decir, el discurso religioso fue útil, en su conjugación con el discurso racial, para asentar la discriminación de ciertas poblaciones étnicas que eran identificadas con algunas religiones no cristianas y otras lógicas de pensamiento (Grosfoguel 2013).

Un punto importante que se deslinda del debate en torno a la humanidad de los pueblos conquistados que también era necesario dirimir, es sobre su condición de derechohabientes. El debate significó un punto de inflexión en este sentido, en tanto se consolidaron las pretensiones universalistas del derecho moderno para la expansión sobre las poblaciones conquistadas. Como las Casas alcanzó a argumentar: si los pueblos conquistados eran también humanos, aunque diferentes, eran también dignos de portar derechos humanos (Beuchot 2004).

Esto implicó, como contraparte, las posibilidades de expansión de estos derechos, como parte de la maquinaria colonialista desde la perspectiva de la diferencia colonial. Creo que dicha expansión y talante liberador, se articula con lo que Upendra Baxi define como autoría difusa de los derechos humanos, coadyuvando en ampliar sus contenidos. Este concepto esclarece que no es posible encontrar autorías sólidas de los contenidos de los derechos humanos en la actualidad. Lo cual posibilita, una vez impuestos como discurso hegemónico a las poblaciones subalternizadas, el resquebrajamiento de estas genealogías eurocentradas y hegemónicas y el impulso de contenidos surgidos desde lugares de enunciación otros (Baxi 2006).

Romper con la hegemonía de la racionalidad moderna eurocentrada y así con la colonialidad del ser y el saber impuesta a los derechos humanos se hace posible gracias a lo arriba aludido. Alcanzar tal meta podría coadyuvar no solo a hacer más humanos/as los derechos inherentes a la humanidad, sino fortale-

cer una herramienta efectiva con miras a la liberación de los subalternizados y subalternizadas por el sistema colonial moderno y patriarcal. Asimismo, pondría en entredicho la legitimidad única y absoluta de la secularidad como principio de relacionamiento en el espacio público.

Estos diálogos podrían contribuir, sin duda, a la creación de derechos humanos “desde abajo”, desde quienes han sido siempre considerados como desechos del sistema mundo, acercándonos, tal vez, a aportar una construcción transmoderna de los derechos humanos. Para Enrique Dussel, la transmodernidad surge del encuentro creativo entre el proyecto de la modernidad y otras culturas, lo cual posibilita un escenario en donde las culturas avasalladas por la modernidad toman lo positivo de esta y lo articulan con la interpelación innovadora a la modernidad al reconocerse en exterioridad a la misma (con esto busca señalar que dichas culturas han vivido en paralelo al proyecto de la modernidad y nunca subsumidas totalmente por este), lo que concluiría en un proyecto transmoderno (Dussel 2004).

Por ello, la transmodernidad es imaginada, por Enrique Dussel, como suscitada por el potencial creativo de las culturas que la modernidad en estruendosa expansión deja de lado, como multicultural en su afirmación positiva de las diferentes culturas, decolonial al superar las jerarquías impuestas por la matriz colonial del poder, radicalmente democrática trascendiendo los parámetros heredados de la democracia moderna liberal y no encapsulada en el Estado–nación (Dussel 2004).

Una lógica de este tipo significaría, para los derechos humanos, llenarlos de un nuevo contenido donde la voz de los y las oprimidas esté presente y donde sus reivindicaciones, demandas y anhelos sean escuchados. Como el propio Dussel señala, será, por tanto, un derecho que nazca desde abajo, desde la conciencia política de las propias víctimas y sus luchas por la liberación y construido por tanto desde la misma praxis (Dussel 2001).

Nuevos contenidos surgirán así en los derechos humanos, fruto de la construcción dialógica de las diferentes culturas desde un paradigma de horizontalidad, posibilitado por la disputa eterna por la autoría de estos (Baxi 2006). El hecho de quebrar esta racionalidad secular reinante en los derechos humanos solo podrá ser fruto de cuerpos y subjetividades que han sido empujadas a la zona del no ser, debido a sus formas de vida. Este proceso, mediado a la vez por la lógica de la interculturalidad decolonial que ayudaría a evitar la aparición de lógicas jerárquicas surgidas en el seno de algunas religiones, desembocaría en reparar en la necesidad de afirmar las expresiones críticas que han surgido en el seno de muchas religiones, además de en las religiones históricamente subalternizadas.

Lo antes expuesto permitirá, a su vez, que los derechos humanos sean apropiados y reconstruidos por los grupos subalternizados, como argumenta Boa-

ventura de Sousa Santos. Según el sociólogo portugués, el uso de los derechos humanos por los movimientos sociales ha conducido a que discursos localizados de grupos subalternos ganen notoriedad y se constituyan como globales frente al discurso hegemónico (De Souza Santos 2010). Asumir de esta manera la construcción de los derechos humanos conllevaría a aceptar y asumir la exigencia de concebir Europa como un lugar más de enunciación en el panorama global, sin visos de superioridad, para que a su vez pueda dialogar y ser transformado por pensamientos que surgen de los márgenes (Frizo Bragato 2015).

El diálogo intercultural decolonial, que incluye al variopinto rango de racionalidades enraizadas en cosmovisiones, espiritualidades y formas de vida subalternizadas, que comportan por tanto otros cuerpos semánticos, se muestra como una estrategia factible para dinamitar críticamente la racionalidad que hegemoniza el contenido de los derechos humanos. Una empresa de este tipo es necesaria, como un aspecto, uno más entre otros, para descolonizar una de las dimensiones que estos derechos heredan del sistema colonial/patriarcal/moderno/capitalista.

## Conclusiones

En un mundo eurocentrado, en el que cada vez gana más terreno la idea de su constitución post secular,<sup>2</sup> no puede pensarse en que los derechos humanos sigan la lógica de la racionalidad–secular eurocentrada. Pero tampoco la lógica de las jerarquías impuestas por las religiones hegemónicas sobre otras religiones, espiritualidades y sobre los cuerpos en general. Menos aún si, como muchos autores y personalidades políticas han pregonado, nos encontramos en la Era de los Derechos Humanos.

En un contexto de estas características, no es posible considerar como aceptable que la aparición de la religión en el espacio público esté mediada por un proceso de traducción racional, como lo propone Jürgen Habermas (Habermas y

**2** La idea de post secularidad proviene principalmente de sociólogos, filósofos y teóricos políticos críticos europeos contemporáneos. Jürgen Habermas ha sido, entre otros tantos, uno de los mayores exponentes de esta postura–diagnóstico de la sociedad. Para el filósofo alemán, la idea de la modernidad se pensaba como un fenómeno y periodo secular donde no habría cabida para la religión en el espacio público gracias al avance de diferentes hechos (por ejemplo, la predominancia del conocimiento científico y la pérdida de control sobre los diferentes ámbitos de la vida —como el político y legal— de la religión) y, al mismo tiempo, una época en la que los vínculos de las personas con las diferentes religiones se debilitarían. No obstante, esta idea ha sucumbido a costa del mantenimiento y/o reaparición con fuerza de la religión en el ámbito público. En específico y para el caso de Europa, según Habermas, son tres rasgos los que dan cuenta de lo anterior: la reaparición de expresiones religiosas fundamentalistas; el avance de empresas misioneras; y, la utilización con fines políticos de actos violentados sustentados en ciertas lecturas de preceptos de las principales religiones mundiales (Habermas 2008).

Ratzinger 2008). Una propuesta de este tipo desplazaría los elementos centrales, las racionalidades y los valores propios de muchas de las expresiones religiosas contemporáneas. Se trata de una situación que ha dominado el accionar para la reflexión y el contenido de la construcción contemporánea de los derechos humanos, por medio de traducciones hacia la lógica imperante, a la que ya refería haciendo eco de la postura de Joaquín Herrera Flores.

Esto ha llevado a que los derechos humanos se posicionen como uno de los tantos procesos en el que cuerpos privilegiados toman la voz para hablar por quienes han sido históricamente subalternizados, creando representaciones que normalmente son exotizantes, paternalistas y compasivas. Esto, en lugar de que dichos grupos “subalternos” realmente tomen la palabra para expresar sus saberes, preocupaciones, sentires y necesidades, como sugerentemente propone Gayatri Spivak (2003).

Estoy convencido de que encarar una construcción de los derechos humanos desde el diálogo interreligioso e intercultural desde el paradigma de la interculturalidad decolonial (que se concrete y se acompañe, a su vez, de nuevas estructuras políticas y sociales, también fruto de la interculturalidad decolonial y otros procesos de transformación política radical), como aquí lo he propuesto, podría conjugar un paradigma “otro” de los derechos humanos que contribuya a saltarse los problemas reseñados en este artículo.

En este paradigma “otro” se precisaría otro tipo de traducción como medio para el diálogo y la contemplación de los diferentes sujetos de los derechos humanos. Se hace necesaria así, una traducción que no beneficie a quienes se encuentran en los centros de poder y que no funcione como un instrumento más del epistemicidio de quienes han estado siempre al margen, por medio de procesos que responden a las lógicas de los cuerpos privilegiados. A continuación, esbozo algunos de los rasgos que imagino para esta traducción-otra central en el diálogo intercultural decolonial.

En primer lugar, debería partir de un principio real de igual valor de los diferentes lugares de enunciación. Sin embargo, esto debe ir acompañado, al mismo tiempo, de una postura clara respecto a los procesos históricos que han derivado en la subalternización de ciertas poblaciones, para reparar esta deuda histórica. En paralelo, estaríamos obligados a romper con el lugar de privilegio que ostentan ciertos actores sociales por condiciones forjadas histórica y geopolíticamente. Lo anterior iría de la mano con la posibilidad sería de plantear estos diálogos desde una lógica de horizontalidad real, que propicie encuentros fructíferos entre diferentes actores sociales y que confluya en la representación democrática de las diferentes ontologías sociales.

En paralelo, lo descrito anteriormente debería tener lugar en un contexto de transformación mayor de las situaciones sociales, políticas, económicas y cultu-

rales de América Latina. Solamente desde nuevas y mejores condiciones estructurales que redefinan las relaciones entre los seres humanos/as y los pueblos, se podrá contar con un terreno fértil para el desarrollo de diálogos interculturales decoloniales que transformen la idea de humanidad y de los contenidos protegidos por los derechos humanos.

Concuerdo con la aseveración de Peter Fitzpatrick (2015) de que solo una construcción de este tipo podría dotar de verdadera legitimidad a los derechos humanos, a la vez de ser la base para construir una universalidad válida para diferentes perspectivas, como consecuencia de sus distintas formas de acercarse al mundo y de relacionamiento. En otras palabras, para apelar en pos de un pluriversalismo (como Ramón Grosfoguel (2008) sugiere) que sea verdaderamente universal para todas las personas anidadas bajo su manto.

Considero que repensar así los derechos humanos podría romper con la lógica imperante que se ha dado en estos, en la que funcionan como una herramienta para la apropiación y representación desde lugares de enunciación de poder de los grupos que son considerados como otredad. Más bien, debe plantearse como un discurso donde quepan diferentes formas de existencia y su dignidad sea protegida, más allá de diferencias contextuales.

Tal vez una propuesta de este tipo, enraizada en una lógica de pluralidades que compartan el espacio público en igualdad de condiciones, sea una de las salidas legítimas para dar un paso hacia la humanización progresiva de los derechos humanos y convertirlos en herramientas al servicio de la liberación de los hombres y mujeres que tradicionalmente han estado subalternizadas en el sistema mundo. ■

## Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ciudad de México: Akal, 2016.
- Baxi, Upendra. «Politics of reading human rights. Inclusion and exclusion within the production of human rights.» En Saladin Meckled-García y Basak Cali (eds.), *The legalization of human rights. Multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law*. Londres, Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, 181-200.
- Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2004.
- Braidotti, Rosi. *Lo poshumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Chuji, Mónica. «Sumak Kawsay versus desarrollo.» En Antonio Luis Hidalgo

- Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kaw-say Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak*. Huelva, Cuenca: Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca, 2010, 229-236.
- Clapham, Andrew. *Human rights. A very short introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- De Souza Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- Diehl, Diego Augusto. *A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais*, tesis doctoral en derecho. Facultad de Derecho, Universidad de Brasilia, 2015.
- Dussel, Enrique. «Sistema-mundo y transmodernidad.» En Ishita Banarjee, Sa-rabdh Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2004, 201-226.
- . 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores, Centro de Información para el Desarrollo, 1994.
- . *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium liberations. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990.
- Estévez, Ariadna. «Derechos Humanos.» En Fernando Castañeda, Imelda Iglesias y Laura Baca (coords.), *Léxico de la vida social*. Ciudad de México: SITESA-UNAM, 2015, 203-207.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Fitzpatrick, Peter. «The revolutionary past: Decolonizing law and human rights.» En André Leonardo Copetti Santos, Fernanda Frizzo Bragato y Lucas Cesar Doglas (eds.), *Pós-colonialismo, pensamento decolonial e direitos humanos na América Latina*. Santo Angelo: Furi, 2015, 13-36.
- Frizzo Bragato, Fernanda. «Aportes do pensamento decolonial para pensar críticamente os direitos humanos» En André Leonardo Copetti Santos, Fernanda Frizzo Bragato y Lucas Cesar Doglas, (eds.), *Pós-colonialismo, pensamento decolonial e direitos humanos na América Latina*, Santo Angelo: Furi, 2015, 159-171.
- Grosfoguel, Ramón. «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI» *Tabula Rasa*, 19: 31-58, 2013.
- . «Transmodernity, border thinking, and global coloniality. Decolonizing political economy and postcolonial studies.» 2008. <http://www.eurozine.com/transmodernity-border-thinking-and-global-coloniality/>

- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Habermas, Jürgen «A “post-secular” society – what does that mean?» 2008. <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>
- y Joseph Ratzinger. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los libros de la catarata, 2005.
- Lepe-Carrión, Patricio. «Civilización y barbarie. La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”.» *Andamios*, 20): 63-88, 2012.
- Lugones, María «Colonialidad y género.» *Tabular Rasa*, 9: 73-101, 2008.
- Maldonado-Torres, Nelson. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar, Siglo del Hombre Editores, 2007, 127-167.
- Nader, Laura. «Num espelho de mulher: cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas.» *Horizontes Antropológicos*, 10: 61-88, 1999.
- Oviedo, Atawallpa. «Capitalismo–socialismo y armonicidad» En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak*. Huelva, Cuenca: Universidad de Huelva, Universidad de Cuenca, 2010, 229-236.
- Quijano, Anibal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, 201-246.
- . «Colonialidad y modernidad/racionalidad.» *Perú Indígena*, 29: 11-20, 1992.
- Restrepo, Eduardo y Alex Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca; Instituto de Estudios Sociales, 2010.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 1997.
- Spivak, Gayatri. «¿Puede hablar el subalterno?» *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364, 2003.
- Stavenhagen, Rodolfo. «Derecho consuetudinario en América Latina» En Diego Iturralde y Rodolfo Stavenhagen (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2006, 27-46.

Walsh, Catherine. «Interculturalidad crítica y educación intercultural.» En Catherine Walsh, Jorge Viaña y Luis Tapia (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: III-CAB, 2010, 75-96.

———. «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad.» *Signo y Pensamiento*, 46: 39-50, 2005.

Erick Serna Luna\*

## ***Mandinga é fundamento. La sociogénesis intercultural e interreligiosa de la Capoeira***

### ***Mandinga é fundamento. Capoeira's intercultural and interreligious sociogenesis***

**Abstract** | This essay is a first approach toward a decolonial reflection about the afro-brazilian art of *Capoeira*. I propose to recover *mandinga*, a corporal and moral behavior characteristic of *Capoeira's* play (*jogo*), to show that *Capoeira* is the result of a transcultural process rooted in the sociogenesis of the experience of the African diaspora which was enslaved and transported to Brasil. This diaspora, which is constituted by populations of various kingdoms and was forced to settle in Brazilian territory, created diverse knowledges through intercultural and interreligious processes to resist and preserve their original forms of knowledge—an example of which is the *Capoeira*. In this sense, *mandinga*, or the corporal and moral representation of “trick art”, is a foundation which helps us to understand forms of knowledge and techniques which enslaved people had to create to resist and survive against the forced uprooting provoked by the slave trade. Despite continuous and constant transcultural processes which characterize *Capoeira*, this body-politics continues to be represented in each and every *roda* and play (*jogo*), thus remembering—in every movement—the epistemological foundation of an embodied politics which shows the experience of blackness (*negritud*) in Brazil.

**Keywords** | *Capoeira*, sociogenesis, interculturality, interreligiosity.

**Resumen** | El presente ensayo es una primera aproximación para constituir una reflexión decolonial sobre el arte afrobrasileño conocido como *Capoeira*. Propongo recuperar la *mandinga*, conducta moral y corporal característica del *jogo* de *Capoeira*, para mostrar que la *Capoeira* es resultado de un proceso transcultural que se enraiza en la *sociogénesis* de la experiencia de la diáspora africana que fue esclavizada y trasladada a Brasil. Esta diáspora, compuesta por las poblaciones de distintos reinos, y asentada en los territorios brasileños,

---

Recibido: 16 de octubre de 2017.

Aceptado: 26 de abril de 2018.

\* Candidato a doctor en estudios urbanos por El Colegio de México. Es licenciado en sociología por la FCPyS-UNAM y maestro en estudios urbanos por El Colmex.

**Correo electrónico:** [eserna@colmex.mx](mailto:eserna@colmex.mx)

creó diversos conocimientos a través de procesos interculturales e interreligiosos para resistir y preservar sus conocimientos originarios. Un ejemplo de ello es la *Capoeira*. En este sentido, la *mandinga*, representación corporal y moral del “arte del engaño”, es un fundamento que nos permite entender los saberes y técnicas que tuvieron que crear las poblaciones esclavizadas para sobrevivir ante el desarraigo forzado que supuso la esclavitud. Esta política corporal, a pesar de los continuos y constantes procesos de transculturación que caracterizan a la *Capoeira*, sigue representándose en cada *roda* y *jogo* de *Capoeira*, rememorando en cada movimiento el fundamento de una epistemología política incorporada que muestra la experiencia de la negritud en Brasil.

**Palabras clave** | *Capoeira*, sociogénesis, interculturalidad, interreligiosidad.

## La *Capoeira* como una epistemología política incorporada

DEBIDO A las múltiples perspectivas de los grupos que practican la *Capoeira* en Brasil y alrededor del mundo, no existe una definición exacta sobre el significado de la *Capoeira*, ni de su origen. No obstante, tal vez sí existe un acuerdo en entender la *Capoeira* como: “Un arte afrobrasileño creado por las personas esclavizadas africanas que fueron traídas a América. Arte que comprende: música, historia, filosofía, marcialidad, deporte y danza”. Esta noción ha sido funcional y operativa para para los grupos de *Capoeira* y para el público interesado en conocerlo, sin embargo, para fines académicos, resulta insuficiente. Al respecto, quiero abonar a la claridad del proceso de creación de la *Capoeira* problematizando la propuesta interpretativa de Rector (2008, 185), para quien la *Capoeira* “Puede ser vista como una lucha, un juego, deporte o una danza, dependiendo de la perspectiva del receptor y del momento histórico de la percepción”.<sup>1</sup> Pero, ¿cómo puede ser la *Capoeira*, incluso al mismo tiempo, una lucha, un juego, un deporte y una danza?

Partir de una problematización sociohistórica como la que plantea Rector, me permite introducir la noción de los procesos transculturales, similar a los que Ortiz (2002, 254-255) identificó para el caso cubano, como elementos constitutivos de la creación de lo que hoy conocemos como *Capoeira*. Se trata de procesos constituidos a partir de intercambios, continuos y constantes, entre poblaciones con distintos agregados culturales, religiosos e incluso, nacionales. No obstante, quiero resaltar algunas cuestiones en torno a esta transculturalidad.

En primera instancia, la transculturalidad —en el caso de la constitución de la *Capoeira*— es producto de una serie de intercambios culturales que no se dieron a partir de una dinámica consensuada entre las distintas culturas. Por el

**1** Más adelante, la autora concluye que la *Capoeira*: En la actualidad es solo un espectáculo; en el pasado fue un disfraz, una forma del esclavo negro para construir su fuerza. Signo múltiple, la *Capoeira* es apariencia —lucha, arte marcial, deporte (ejercicio físico; espectáculo físico); espectáculo. Rector (2008, 193).

contrario, son fruto de un contexto violento de esclavitud, en el que las transculturalidades fueron producto de la imposición cultural en un contexto de dominación de las poblaciones colonizadoras portuguesas; contexto en el que, como parte de una respuesta adaptativa de las poblaciones africanas esclavizadas, la transculturalidad sería un recurso de sobrevivencia de la esclavitud.<sup>2</sup>

Por esta razón, resulta útil la categoría de interculturalidad crítica para pensar los procesos transculturales que permitieron el nacimiento y la evolución de la *Capoeira*. La “interculturalidad crítica” permite reconocer desigualdades estructurales que subyacen a los intercambios interculturales, es decir, la interculturalidad no necesariamente se da de manera consensuada, sino que los intercambios culturales también pueden ser producto de dinámicas sociales de dominación, como los que atraviesan el proceso de esclavitud que forzó el intercambio cultural entre las poblaciones europeas, africanas y americanas. En este proceso se observa que entre las poblaciones “...la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores” (Walsh 2009, 78).

Desde esta perspectiva, se puede entender que la *Capoeira*, como otras expresiones afrodescendientes, nacen de un proceso intercultural de negociación inserto en dinámicas de violencia. Por ello, convengo con Rector cuando menciona que la *Capoeira* es “...un signo de sobrevivencia de una porción de la realidad africana, que significa libertad, aunque temporal. (...) es memoria subyacente de un pasado no glorioso, es símbolo de fuerza, de sobrevivencia; pero sobre todo de identidad, factor de cohesión de la comunidad. Y aún más, según Raul Lody, es “una religión y una resistencia cultural”<sup>3</sup> (Rector 2008, 193).

La *Capoeira*, como símbolo de resistencia y libertad (como lo describen Rector y Lody) me permite proponer, como punto de partida, el carácter sociogéne-

**2** No hacer explícito el contexto forzado que dio pie a la transculturalidad de las poblaciones africanas con otras poblaciones y culturas, nos haría caer en una perspectiva despolitizada como la que describe Walsh (2009, 78) al hablar de una interculturalidad relacional: “La primera perspectiva es la que referimos como relacional, la que hace referencia de forma más básica y general al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, se asume que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, y la sociedad blanco-mestiza criolla, evidencia de lo cual se puede observar en el mismo mestizaje, los sincretismos y las transculturaciones que forman parte central de la historia y “naturaleza latinoamericana caribeña” Walsh (2009, 78).

**3** A pie juntillas, la autora añade un último factor: “Pero, al lado del aspecto serio y responsable, la *Capoeira* es un juego y, como tal, no podemos dejar de mencionar el lado lúdico, que aporta ligereza, risas, y que invierte el orden de la prohibición”. Rector (2008, 193).

tico de los procesos transculturales de la *Capoeira*. Cuando me refiero a “socio-génético”, estoy aludiendo al concepto creado por Franz Fanon (1968) para comprender las relaciones raciales entre las personas blancas y las afrodescendientes en el Caribe colonizado por Francia. La noción de sociogénesis es central para comprender la transculturación crítica que dio nacimiento a la *Capoeira*, pues esta nos rebela la experiencia vital que tenían las poblaciones esclavizadas traídas a Brasil por los portugueses. Aquí se trata de una diáspora africana que, para sobrevivir a la dominación y al violento desarraigo que supuso la esclavitud trasatlántica, tuvo que crear saberes y técnicas de resistencia y negociación para sobrevivir. El origen de estos saberes es producto de los intercambios interculturales e interreligiosos con otras poblaciones africanas, de los que la *Capoeira* es uno de los ejemplos más notables.

En este sentido, se tiene que entender la *Capoeira* como una expresión que nos permite identificar una porción importante de la experiencia de la negritud de las personas africanas esclavizadas y trasladadas de manera forzada a la colonia de Brasil, pues fue una experiencia que fundó su sobrevivencia en la resistencia y el engaño, el enmascaramiento de sus prácticas culturales y religiosas tras las máscaras de la religión católica y musulmana, como de la cultura europea. Se trata de una raíz que data de los tiempos de la colonia y la esclavitud portuguesa, pero que, a su vez, se ha mantenido como una característica adaptativa particular de la *Capoeira* permitiéndole sobrevivir a los múltiples intentos por erradicarla, regularla y expropiarla.

Primero, la *Capoeira* fue criminalizada y perseguida a lo largo del periodo colonial, además de cruentamente combatida y casi extinguida de la ciudad de Rio de Janeiro durante la época del exilio de la Corona Portuguesa en Brasil (Assunção 2005). Se trata de una persecución que se repetirá en tiempos de la República brasileña y hasta mediados del siglo XX (Rego, 1968). También, en el siglo XX, se darán los primeros intentos por incorporarla a los saberes de la milicia brasileña (Fonseca 2008; Assunção 2005) y posteriormente, ya en los inicios de la dictadura de Getulio Vargas, por integrarla dentro de los saberes que componían la cultura brasileña (Vieira 2012). Hoy en día, los debates sobre su regulación gubernamental y la expropiación de sus riquezas culturales e históricas sigue siendo un debate acalorado tanto en las propuestas de Ley de la Cámara de Diputados de Brasil,<sup>4</sup> como al interior de los grupos de *Capoeira* que luchan por defender la autonomía de su saber (Luiz 2008).

A grandes zancadas, estas coyunturas dentro del constante y continuo proceso transcultural, nos permiten comprender el sentido sociohistórico que le imprimió Rector (2008) cuando argumenta que la *Capoeira* puede ser una danza, un

<sup>4</sup> Véase el de la Ley número 2.858, promovido por el diputado y economista Carlos Zarattini.

deporte, un arte marcial, una cultura y una religión, dependiendo del momento sociohistórico que se observe. Incluso, como practicante de esta arte, se podría decir que estas múltiples características que Rector ubica en la perspectiva sociohistórica son, también situacionales. En una misma *roda de Capoeira*, se puede apreciar, a través de los encuentros e interacciones de las y los participantes, cómo la interacción puede ser lúdica, pero de un instante a otro puede ser violenta, o recordar las antiguas espiritualidades africanas a través de la música.

Este orden contingente en que se ha desenvuelto la *Capoeira* a lo largo de su historia es el reflejo de uno de sus fundamentos. En *Capoeira* todo es adaptación y movimiento, se trata de una resistencia plástica, de una lucha enmascarada de juego, de un saber astuto que identifica las debilidades del oponente, de un “arte de engaño”. Así es como la *Capoeira* ha sobrevivido los múltiples y constantes procesos transculturales, moviéndose con ellos, adaptándose a ellos, negociando con los poderes, resistiendo de manera abierta cuando no hay otra opción de sobrevivencia.

Con base en esta perspectiva conceptual, quiero proponer un agregado más para pensar a la *Capoeira* como un conocimiento político incorporado (Mignolo 2009, 175) que tiene como fundamento la sociogénesis de la resistencia, el engaño y la negociación con la que se relacionó con el mundo blanco portugués en la colonia de Brasil. Esta reflexión también se apoya en la discusión que entabló Jackson<sup>5</sup> (1989) en contra de la tradición antropológica del signo, pues, para Jackson (1989, 120) el cuerpo debe ser revalorado al ser la conexión y sinergia que une a las comunidades, que las identifica y diferencia. De tal modo, en concordancia con Rector (2008), la *Capoeira* puede ser entendida como un conjunto de actividades que demandan una *praxis* corporal, que alude y se interconecta con otros significados lúdico-políticos, religiosos y espirituales. Estos significados rememoran la resistencia y adaptación a las condiciones que supusieron la esclavitud y la diáspora forzada hacia tierras americanas.

En el plano de la práctica y aprendizaje de la *Capoeira*, esta supone el aprendizaje de una forma de ser y estar en el mundo, pues las conductas y comportamientos que le son propios se incorporan a través de la imitación de los movimientos y de la celebración de los rituales propios de la comunidad.<sup>6</sup> Así, el

<sup>5</sup> En su discusión, Jackson destaca tres problemas en los que ha incurrido la antropología intelectualista: 1) suponer la *praxis* corporal como secundaria y dependiente de la *praxis* verbal; 2) enfatizar que el cuerpo debe ser reducido solo a un conducto de símbolos o significados intelectualmente decodificados; 3) pensar al cuerpo como un objeto inerte. Jackson (1989, 21-24).

<sup>6</sup> En este sentido, considero que el ejemplo de Jackson, con su trabajo con la cultura *Kuranko*, es por demás emblemático; puesto que es en el ejercicio cotidiano de la imitación de las formas de llevar el cuerpo y la consolidación de los rituales, lo que va formando las disposiciones para constituirse, dentro de la comunidad, como un hombre o una mujer. Jackson (1989, 33-34).

cuerpo se convierte en el testigo vivo de la cultura que le antecede; como también es el punto de inicio para la reproducción y la muestra final de la realización de la cultura. Es un saber incorporado que tiene como origen la sociogénesis de la experiencia de la negritud, repleta de resistencia y negociación, con la que las personas afrodescendientes se relacionaban entre sí y con la población colonizadora.

De tal modo, esta propuesta observa críticamente los intercambios culturales y religiosos a lo largo de los procesos de transculturación de la *Capoeira*, para ofrecer una visión de la *Capoeira* como un conjunto de saberes políticos incorporados, en la medida que sirve como contrapunto de las técnicas de dominación que integraron la “biopolítica” del gobierno de las poblaciones africanas (Mignolo 2008, 169) durante la colonia y después de ella. Esta es una perspectiva que, considero, podría enriquecer los debates historiográficos y antropológicos realizados en torno a la *Capoeira*.

La polémica sobre el origen y desarrollo de la *Capoeira* se dirime entre tres “narrativas maestras”: la primera, es aquella “tradicionalista y esencialista” que apunta hacia las raíces netamente africanas de la *Capoeira*; la segunda narrativa, originada con el proceso de modernización y nacionalización de la *Capoeira*, pregona que esta es una creación cien por ciento brasileña, con la intención gubernamental de inicios del siglo XX por dotar a las milicias brasileñas de una identidad militar; la tercera perspectiva, es la que aboga por la mezcla de ambas culturas como fuente de nacimiento de la *Capoeira*, una suerte de criollización (Assunção 2005, 11-13).

Por otro lado, los académicos y los grupos de *Capoeira* han creado diversos mitos sobre el origen y desarrollo de la *Capoeira*. Por ejemplo, el origen de la *Capoeira* en las senzalas y Quilombos; la supuesta quema de los archivos históricos a manos de Rui Barbosa, el mito del origen de la *Capoeira* en las tierras de Angola; o del origen unitario de la *Capoeira*, entre otros. El problema radica en que, estos mitos, que no parten de un estudio crítico de los procesos históricos, al ser constantemente repetidos, cobran la solidez de verdades incuestionables pese a carecer de evidencia histórica que los sustente (Assunção y Viera 1998, 81-85).

En torno a esta polémica, si bien no busco definir el origen y significado de la *Capoeira*, mi objetivo es mostrar que la *Capoeira*<sup>7</sup> es, como otras expresiones afroamericanas, producto de un proceso transcultural de intercambios cultura-

<sup>7</sup> Sin definir una fecha precisa, el surgimiento de la *Capoeira* se sitúa entre los siglos XV y el XVI. Véanse: Merrell (2005, 5) y Talmon-Chvaicer (2008, 19). Sin embargo, Assunção entendería estas aseveraciones como mitos, pues no parten de una evidencia histórica, la cual obra en los registros judiciales de Río de Janeiro a mediados del siglo XIX, como primer referente de existencia de la *Capoeira*. Assunção (2005, 116).

les y religiosos entre las distintas poblaciones que surgió ante la necesidad de crear saberes que le permitieran a las formas esenciales de las poblaciones africanas, resistir el desarraigo y la violencia que supuso la esclavitud. Entonces, dentro de este continuo y constante proceso de transculturación, sería complicado plantear el origen exacto y el sentido original de la *Capoeira*; pero, de todas formas, lo que no se debe perder de vista es que es producto de la necesidad de construir saberes que permitieran conservar y resistir los saberes religiosos y culturales propios de las distintas poblaciones que integraron la diáspora africana a Brasil.<sup>8</sup>

Otro objetivo, quizá el más importante, sería insistir en la reflexión sociogénica que nos permite observar el análisis del proceso transcultural de creación de la *Capoeira* para entender que la *Capoeira*, como otras expresiones culturales afro, es la representación de la experiencia de vida de las poblaciones africanas al ser sometidas y desarraigadas de sus lugares de origen. La *Capoeira* es, entonces, una matriz epistemológica de saberes políticos incorporados que buscan, a través del engaño y el ocultamiento, la resistencia y sobrevivencia de las poblaciones que fueron esclavizadas. Se trata de un razonamiento que supera la mera descripción historiográfica de la *Capoeira*, como, también, va más allá del curioso análisis del *antrophos*<sup>9</sup> negro colonizado; y, finalmente, no puede ser reducido a una interpretación de “criollización” que anule los orígenes históricos, encarnados, de las técnicas y saberes que crearon los pueblos esclavizados para sobrevivir.

La propuesta analítica que ofrezco en este ensayo permite reconocer que los movimientos acrobáticos, marciales, dancísticos, así como las canciones e instrumentos y las *rodas*,<sup>10</sup> rituales sociales en los que se representan las espiritua-

**8** Se trata de un proceso que tuvo una primera fase, violenta y negociada, en los intercambios culturales y religiosos de las poblaciones africanas, subsumidas al dominio musulmán y europeo-cristiano. La segunda fase de los intercambios culturales y religiosos vendría con el desarrollo del comercio esclavista, que obligó el traslado violento de millones de personas africanas a tierras americanas. La tercera fase iniciaría con la adaptación, sobrevivencia y resistencia que las poblaciones africanas desarrollaron para intentar rescatar su legado cultural y religioso contra los múltiples intentos de los imperios coloniales por erradicarlo.

**9** “Hoy, la categoría de *anthropos* (‘el otro’) vulnera las vidas de hombres y mujeres de color, gays y lesbianas, gentes y lenguas del mundo no-europeo y no-estadounidense desde China hasta Oriente Medio y desde Bolivia hasta Ghana. Las personas de Bolivia, Ghana, Oriente Medio o China no son ontológicamente inferiores, puesto que no hay una manera de determinar empíricamente tal clasificación. Existe una epistemología territorial e imperial que inventó y estableció tales categorías y clasificaciones”. Mignolo, (2011, 2-3).

**10** Rector narra de manera clara y resumida el momento de inicio del *jogo*: “Los capoeiristas hacen una reverencia al instrumento antes de iniciar el juego. Manos en el suelo, levantan las piernas, mostrando el dominio sobre el cuerpo. Luego, el cuerpo retorna a la posición inicial. Los rivales se enfrentan, y se inicia el diálogo silencioso de los movimientos. El ritmo

lidades de la cultura de la *Capoeira*, son resultado de un proceso histórico, constante e incesante de interculturalidad e interreligiosidad. Este proceso inició en las costas de África y se consolidó en América y puede ser visto desde un ángulo decolonial como una epistemología política incorporada que se podría ubicar como un saber fronterizo de desprendimiento del mundo colonizado (Mignolo 2013, 7-9). Para ilustrar esta propuesta analítica, propongo retomar el proceso de creación intercultural e interreligiosa de la conducta corporal conocida en el mundo de la *Capoeira* como: *mandinga*.

*Mandinga* trata de una conducta que no solo sirve para ejemplificar la representación de la transculturación y los intercambios religiosos, sino que también sirve para discutir y reflexionar en torno a la experiencia afrodescendiente en Brasil. La *mandinga* es un elemento central, a través del cual se puede observar el proceso de sociogénesis, es decir, la consciencia de la negritud de las distintas poblaciones esclavizadas, poblaciones que, para sobrevivir, tuvieron que aprender a ocultar, negociar y enmascarar sus prácticas religiosas y culturales, para que estas perduraran allende de las acciones que buscaban erradicarlas en nombre de la “civilización y evangelización” portuguesa.

## De África a América: la interculturalidad e interreligiosidad dentro de la transculturación de las poblaciones afrodescendientes

En ocasiones, se ignora que África es un continente que ha sido integrado por diversas culturas y que, mucho antes de la intervención de los imperios europeos, ya había sido objeto de diferentes procesos migratorios, de conflictos, de dominaciones y segregaciones. Así lo muestra el comercio transahariano que vinculó las diferentes culturas de África desde el siglo V, hasta el dominio árabe del siglo XV. Esto explica por qué diversos historiadores (Pinhedo 2011, 17-18; Assunção 2003, 161-162; Klein y Vinson III 2013, 25-26) han identificado que las poblaciones africanas, antes de ser transportadas a América, ya habían mezclado su cultura y espiritualidad con las culturas y religiones occidentales. Prueba de ello son las conversiones de algunos territorios al islam y al catolicismo, lo que muestra que la interreligiosidad entre las poblaciones africanas y europeas-cristianas e islámicas comenzó en África mucho antes de que iniciara la esclavitud trasatlántica (Assunção 2003, 162).<sup>11</sup>

---

del juego es determinado por el *berimbau*. Otros instrumentos también complementan el ritmo: *adufe*, *pandereta*, *reco-reco* o *ganzá*, *caxixi* y *agogô*". Rector (2008, 193).

**11** Mezclas que, si bien, fueron resultado de una imposición, también tenían como fin la negociación con el imperio portugués, como fue el caso de *Nzinga*, reina de la región de Angola y Matamba. Pero, también, podían ser una estrategia de resistencia y conservación de las propias raíces de las religiones africanas. Assunção (2003, 162).

La transculturación de las poblaciones africanas se suscitó entre las diferentes matrices culturales y religiosas de los diversos reinos que gobernaban el territorio africano. Los reinos más importantes de la época eran: el reino Mongo de la zona del Lago Maindombe; los reinos Buganda, Ruanda y Burundi de la zona de Grandes Lagos; los reinos de Luba y Luanda del Alto Zaire, y, por último, los reinos del Congo, Bungu, Loango, Ngoyo, Kongo, y Angola (Velázquez e Iturralde 2012, 51). Cada uno de estos reinos poseía una matriz cultural y religiosa distinta.<sup>12</sup>

Este fue el escenario en donde se desarrolló el proceso de esclavitud de millones de personas que fueron trasladadas a América. La irrupción de las tropas portuguesas, a inicios del siglo XV (Velázquez 2012, 43-46), sentó las bases del comercio transatlántico de las personas esclavizadas, así como la explotación de sus saberes técnicos y culturales (Pinho 2011, 25). Fue un proceso que, formalmente, en el caso del Imperio portugués y la colonización de Brasil, aconteció durante el reinado de Juan III “El conquistador”, a mediados del siglo XVI, hasta 1889, con la firma de la “Ley Aurea” por la Princesa Isabel. A su vez, este proceso tuvo cuatro etapas: 1) la etapa de Guinea, 1550-1559; 2) la etapa de Costa de la Mina, en la primera mitad del siglo XVII; 3) paralelamente, se desarrolló, la etapa de Angola y el Congo, durante el siglo XVII y parte del XVIII, y, finalmente, 4) la etapa de la Bahía de Benín, que fue 1770 a 1850<sup>13</sup> (Rector 1998, 185-186).

Para concentrar y trasladar a las poblaciones esclavizadas a América, se construyeron varios puertos en las costas del continente africano. Los puertos más importantes para el comercio portugués fueron: Luanda, Cabo Verde y Benguela. Los cuales fueron los espacios sociales en los que se dio una primera mezcla cultural y religiosa entre las poblaciones esclavizadas. Allí convivían poblaciones provenientes de las culturas: yoruba de la nación Keto-Nago, la cultura jexá o ijexá, la jégê (fon), la bantú de Angola, la bantú del Congo y la *mandinka* (Rector 2008, 186; Pinho 2011, 17-18).

Los puertos fueron importantes para la reconfiguración de las identidades de las poblaciones africanas después de ser forzadas a abandonar sus territorios de origen. Incluso, el puerto del que zarpaban las poblaciones esclavizadas

**12** Por ejemplo, “Imperios como el de Mali tuvieron una importante influencia musulmana sin perder sus creencias religiosas y formas tradicionales de organización. Por su parte, el Imperio de Kabú, formado por pueblos mandingas, se resistió a la influencia musulmana, mientras que otros reinos, como el Congo, se mantuvieron relativamente aislados de la influencia islámica y cristiana hasta que los europeos llegaron en el siglo XV, lo que permitió a esos reinos desarrollar formas particulares de organización social, religiosa y cultural”. Velázquez e Iturralde (2012, 51).

**13** Durante esta etapa “El mayor número llegó entre 1800 y 1851 de la bahía de Benín para Bahía. Los esclavos eran buenos trabajadores y fueron usados en el plantío de tabaco, azúcar y café”. Rector (2008, 186).

fue un primer rasgo de identidad de las y los esclavos cuando arribaban a América. Algo similar sucedió con las regiones de donde provenían las personas esclavizadas. El caso más relevante fue el de la región de Angola, región de la que se esclavizó al mayor número de personas que, al ser trasladadas a América, se les nombró como “angoleños”, ignorando el hecho de que las personas esclavizadas provenían de diferentes reinos,<sup>14</sup> y poseían distintos agregados religiosos y culturales (Klein y Vinson III 2013, 157).

Del mismo modo, los puertos fueron importantes como espacios transculturales entre poblaciones que, debido a las enemistades que sostenían, no podrían haber convivido de otro modo. Fue a partir de la convivencia cotidiana entre ellas que nació una nueva cultura africana, en sustitución de la que les fue arrebatada cuando se les obligó a abandonar sus territorios. Esta sería la cultura africana que llegaría a América (Pinho 2011, 116; Klein y Vinson 2013, 171). Pinho (2011) destaca que el puerto de Benguela,<sup>15</sup> sin ignorar la importancia del puerto de Luanda, que fue en donde nació una cultura de resistencia, creada con la unión de los fragmentos culturales de cada una de las poblaciones esclavizadas:

Esta nueva cultura se originó a partir del proceso de esclavización y se manifestó en África mucho antes de la travesía por el Atlántico [...] Inevitablemente la concentración en las caravanas y, después, en los barracones, generó oportunidades para la interacción con otros cautivos que hablaban de sus experiencias pasadas e intentaban idear estrategias para escapar. (Pinhedo 2011, 18).

Un elemento clave para observar la mezcla cultural entre las poblaciones africanas es el intercambio religioso, que fue el producto de la convivencia de la que nacieron diversas espiritualidades que mezclaron las creencias africanas con la imposición de las creencias cristianas. De esta mezcla resultó el culto a los *orixas* de los distintos tipos de *candombles*: *nagoes*, *geges* o *yorubas* (Klein y Vinson 2013, 205; Assunção 2003, 2005 y 2010). A través de estas mezclas, las personas de origen africano mantenían vivas sus espiritualidades, aparentando venerar a los santos y vírgenes del catolicismo<sup>16</sup> (Rector 2008, 187; Klein y Vinson 2013, 182-183). Este engaño les permitió traer consigo una porción de aque-

**14** Lo mismo sucedió con el Puerto de Luanda, que fue el principal punto de embarcación de personas esclavizadas para las tierras americanas (Assunção 2015, 111-114).

**15** Benguela fue, después de Luanda, y junto con Cabo Verde, uno de los puertos esclavistas más importantes en el desarrollo del comercio transatlántico entre 1780 y 1850. Al menos 499,000 personas fueron embarcadas de Benguela con destino a América. Pinho Candido (2011, 22).

**16** Para una descripción detallada sobre los equivalentes del *candomblé* y el catolicismo, Véase: Segato (1993, 133-164).

lla realidad creada en África que les fue arrebatada, realidad que logró sobrevivir ante el deshonor y la degradación que supuso la imposición cultural y el destierro de África<sup>17</sup> (Pinho 2011, 116).

Estas tácticas se mezclaron con otros agregados culturales que se representaban en los *Terreiros de candomblé*:<sup>18</sup> espacio físico, simbólico, político y religioso, en el que, a través de ritos y danzas, se revivía la espiritualidad que había quedado en los añorados territorios de África (Rector 2008, 186). Las danzas representaban la posesión que los *orixás* hacían de los danzantes, era su forma de hacerse presentes en el mundo, de encarnarse. Un ejemplo es el *Barravento*, un ritmo de percusiones que, siguiendo el frenético ritmo de los *atabaques*, se realiza para invocar a los espíritus del viento y del mar (Assunção 2010, 190-191). Se trata de un ritual que conjunta la religiosidad, la música y el cuerpo, y que, como otros tantos rituales, sería representado por las poblaciones africanas en tierras americanas.

## La historia de la Capoeira como proceso interreligioso e intercultural

A la llegada de las poblaciones africanas a América, se crearon otros espacios de sociabilidad, en donde se representaron los rituales que conjuntan la música, el cuerpo y la espiritualidad. Por ejemplo, los *batuques*, término genérico que le dieron los portugueses a las reuniones en las que las personas esclavizadas bailaban y cantaban. Los *batuques* eran formaciones circulares en las que las personas cantaban, aplaudían, en ocasiones en armonía con tambores o marimbas, mientras improvisaban canciones y bailaban danzas de ombligo (*umbigadas*) o *danzas de roda* (Assunção 2003, 166-167). Dentro de estos círculos, se creaba un ambiente lúdico, social y religioso, en donde se representaban las formas de combate y juego de las personas esclavizadas, de estos, la *Capoeira* fue *solo* una expresión.

Amaral (2010, 21-24), apoyándose en la notable investigación de Assunção (2005), resume distintas expresiones de combate que se asemejan a lo que hoy conocemos como *Capoeira*. Entre ellas, refiere al llamado *ómudinho*, de los *qui-*

**17** Es necesario decir que esta sobrevivencia religiosa fue posible, en parte, porque la política de colonización de los portugueses, frente a las costumbres, radicó en que “Los cultos formales de los negros fueron, pues, combatidos implacablemente. En cambio, a las manifestaciones menores de hechicería, consideradas poco peligrosas, se les toleró. Estos sistemas religiosos afroamericanos lograron con todo sobrevivir ocultos bajo diversas modalidades populares del catolicismo desarrolladas con la esclavitud”. Véase: Klein y Vinson III (2013, 203).

**18** En su investigación, Rector encuentra que *candomblé* podría derivar de “...*kandombe*, así llamada debido a los tambores usados para la ejecución del ritmo durante el performance (Megenny, 1978). La otra etimología posible es *kandombile*, culto y oración (Lody, 1987.” Rector (2008, 186).

*lengues* de Benguela a inicios del siglo XX (Amaral 2010, 21). La *cufinha* descrita por Ramos, en 1935, como una danza de combatientes disfrazados de las personas asentadas en Luanda. (Amaral 2010, 22). El *morengy* o *moringue* de Madagascar, practicada a lo largo de los años 50 y redescubierta en 1989, la cual, se dice, tenía gran semejanza con la *Capoeira*.<sup>19</sup> Otra gran similitud es la que presenta la *ladja* o *lagya* de Martinica, la cual, comparte ciertas patadas y cabezadas, incluso, según el relato de Duham de 1930, hasta tiene movimientos parecidos a la *Ginga* de la *Capoeira*; los combates se armonizan en compenetración con los músicos, quienes marcan el ritmo y velocidad de los golpes, como sucede con los distintos ritmos de los toques de *Capoeira*<sup>20</sup> (Amaral 2010, 23-24).

No obstante, por cuestiones que no son claras, la *Capoeira* fue la expresión lúdico marcial que logró sobrevivir hasta nuestros días. Quizá una de las razones que expliquen su sobrevivencia haya sido su sociogénesis, esa capacidad de adaptación y mutabilidad en contra de los intentos de las autoridades coloniales y, después del gobierno brasileño, que buscaron erradicarla. Otra cuestión que debe ser tomada en cuenta es que la *Capoeira*, a diferencia de las expresiones afrodescendientes que se le asemejan, fue producto de la convergencia de distintas culturas africanas y no solo parte de una cultura africana específica. Es decir, la *Capoeira* es el resultado de un incesante proceso transcultural que no se remitió a los intercambios culturales de las poblaciones africanas, sino que, asimismo, en el proceso de resistencia y adaptación, integró elementos religiosos y culturales de las poblaciones europeocristianas, de las poblaciones islámicas y de las poblaciones americanas.

Esta transculturación se puede identificar en la misma polémica sobre el significado y origen de la palabra *Capoeira*. La *Capoeira* se menciona por vez primera en el *Vocabulário Português e Latino*, escrito en 1712, por el Cura lexicógrafo Rafael Bluteau. En este documento, su significado no tenía ninguna connotación de lucha o combate, sino que se intentó definirla, etimológicamente, a partir de las lenguas de las poblaciones *Tupí* de Brasil. Siguiendo esa línea de discusión, José Alentar apuntó que la raíz era *caa-apamera*, entendiéndola como “isla de selva”. Después, Soares, en 1880, dijo que la palabra provenía del *tupí*, en donde *caa* significa tierra y *puera* la conjugación del pasado, dando a entender “la tierra que fue”. En 1889, el vizconde de Beaurepaire Rohan presentó la *Capoeira* como un “juego atlético introducido por los africanos, donde se

**19** Un caso similar acontece con otra danza afrobrasileña, conocida como *Maculele*, la cual, resume Amaral, es parecida a la batalla con bastones descrita por John Stedman en Surinam y Venezuela. Amaral (2010, 22).

**20** Similar al Maní de Cuba a finales del siglo XIX y principios del XX. Un encuentro similar al box, en donde podían participar hasta 20 competidores a la vez, que era dirigido en intensidad y velocidad por los instrumentos musicales. Amaral (2010, 23).

usan los pies, las manos y la cabeza”, y que podría relacionarse con el término portugués *Capão*, o “cesto” en donde se colocaban las gallinas, pues entendía que dicho juego atlético se asemejaba a una pelea de gallos. Finalmente, el filólogo Antenor Nascentes diría que la palabra alude al ave *Odonthophorus capueira*, *Spix*, destacando que los machos de esta especie luchan entre sí para defender su territorio; así, la *Capoeira* sería la representación de esta lucha entre aves (Rector 2008, 187).

Una segunda vertiente de discusión sobre el origen y significado de la *Capoeira* retoma las raíces culturales africanas. Fu-Kiau argumentó que la palabra *Capoeira* derivaba de la lengua Ki-Congo, en donde *kupura* significa jugar, y *pula* o *pura* significa ondular; así, *Capoeira* significaría volar de un lugar a otro. Otra derivación sería la palabra *kipura*, que, se presume, sería la raíz de la palabra *Capoeira* en la lengua de las tribus del Congo, la cual significa “pelea de gallos” y refiere al ritual en el que las personas imitaban las peleas de los gallos para crear técnicas de fortalecimiento corporal en beneficio de la salud y la estabilidad espiritual (Talmon-Chvaicer 2008, 29-30). La interpretación más fuerte de esta vertiente es la que destaca el ritual angoleño conocido como *N’golo*, danza de cebras, ritual que servía para marcar el paso de la pubertad a la adultez; en este ritual, los jóvenes varones peleaban entre sí, simulando las patadas de las cebras para vencer al adversario y, así, ganar el derecho de desposar a la joven de su elección (Assunção y Mestre Cobra Mansa 2008, 17).<sup>21</sup>

Pese a las discusiones, la convención actual es definir la palabra *Capoeira* a partir del *tupi-guaraní*, en donde significa: “mato ralo o recién cortado” (Rego 1968, 21; Merrell 2005, 6). Asimismo, se ha acordado que el ritual de la *Capoeira* se realice al interior de una *roda*, círculo conformado por los músicos y *jogadores* de *Capoeira*, más el público que observa y aplaude en el límite de ese espacio físico, simbólico y mágico en donde se produce y reproduce, a través de la interacción de música y el cuerpo, el universo de la *Capoeira*.

No obstante, más allá de las pugnas etimológicas e historiográficas sobre el significado y origen de la *Capoeira*, lo que me interesa destacar es que, por un lado, estas nomenclaturas se dieron a partir de un proceso transcultural caracterizado por una interculturalidad crítica, en la que los nombres y etimologías sobre la *Capoeira* eran imposiciones lingüísticas de los grupos dominantes; y, por otro lado, destacar la esencia sociogénica de la *Capoeira*, que lleva en su

**21** En su ensayo, los autores se encargan de desmitificar la supuesta originalidad de la *Capoeira* como herencia de la cultura de la región de Angola, suceso que obedeció a las influencias intelectuales del antropólogo Neves de Souza y a los intereses políticos de los practicantes de *Capoeira tradicional*, encabezados por Mestre Pastinha, en Salvador Bahia de los años sesenta, quienes buscaban contrarrestar el empuje de la propuesta de *Capoeira Regional bahiana de Mestre Bimba*. Véase Assunção y Mestre Cobra (2008, 17-19).

sustrato la continua memoria de la resistencia y el engaño. Aquí se pueden apreciar todas las tácticas de sobrevivencia que tuvieron que diseñar las poblaciones afrodescendientes para mantener, al menos, un sustrato de sus prácticas culturales y creencias religiosas que profesaban en sus tierras de origen.

Es así como en la *Capoeira*, para la mirada entrenada, inmersa en ese universo, cada movimiento del cuerpo, cada letra, cada nota de los instrumentos, cada palmada, cada gesto, tiene un significado especial que solo puede ser entendido por quienes son parte de ese mundo.<sup>22</sup> Una muestra de este universo es la conducta corporal conocida como: *mandinga*, que es un conocimiento político incorporado en el que se puede apreciar la sociogénesis del engaño y la resistencia que permanece como esencia de la *Capoeira* a través de los incesantes momentos de transculturación. Se trata de una transculturación que debe entenderse desde una perspectiva de interculturalidad crítica, pues los intercambios culturales y religiosos se dieron en un contexto de resistencia y sobrevivencia a la esclavitud y no como un intercambio consensuado.

## **A *Capoeira*: conocimiento político incorporado**

En este contexto cultural, religioso, social y político, comienza a surgir la *Capoeira* como una práctica corporal que, para resistir y sobrevivir, tiene que desarrollar un “arte del engaño”. Esta es la sociogénesis de la *Capoeira*. Dentro de las muchas tácticas que crearon las poblaciones afrodescendientes para mantener sus creencias, rituales y danzas, existe una práctica que muestra la fusión de las raíces interculturales e interreligiosas, así como la manera en la que estos intercambios se concretan en el cuerpo: la *mandinga*. Hoy día, después de la secularización de la *Capoeira* (Röhring y Mestre Cobra Mansa, 2015), la *mandinga* es entendida como la capacidad o habilidad que desarrollan los *jogadores de Capoeira* para aprovechar el momento oportuno para atacar o hacer el movimiento adecuado en el jogo de *Capoeira* (Assunção 2010, 192; Dias 2009, 54). Sin embargo, su proceso histórico nos permite observar la esencia sociogénética de la práctica que, para sobrevivir, tuvo que desarrollar un arte de engaño para enmascarar sus prácticas

Los *mandinkas*, provenientes de la región del antiguo Reino de Malí, era una de tantas poblaciones que habitaban África al inicio del comercio de personas

**22** “Candomblé y *Capoeira* no son lo mismo. Algunos capoeiristas son Oloyê de un terreiro de candomblé. Puede haber una “madre” (Iyalorixá) o un “padre de santo” (Babalorixá), que son los líderes del terreiro. Por ejemplo, Arnol (Arnol Conceição) es el hijo del babalorixá Enick (Enock Cardoso dos Santos). Desde la infancia, el capoeirista se protege contra el mal de innumerables formas, especialmente haciendo ebó, una especie de magia negra contra su rival (Rego, 1968)”. Rector (2008, 187).

esclavizadas.<sup>23</sup> La mayoría de la población practicaba el islam. Al llegar a Brasil, seguían con sus costumbres, entre ellas, cargar un pequeño trozo de cuero con inscripciones del sagrado libro del Corán. A este amuleto otras poblaciones africanas, católicas y practicantes de la religión africana *umbanda* le llamaban *patua*. El *Patua* era un amuleto del tiempo de las cruzadas, que, supuestamente, era una esquirla de la “Cruz de Jesucristo”. Las autoridades eclesiásticas, intentando convertir al catolicismo a las poblaciones africanas, sustituyeron los versos del Corán en los *patuas* de los *mandinkas* por versos, imágenes y signos católicos (Días 2009, 54).<sup>24</sup>

Por su parte, debido a sus conocimientos y destrezas técnicas, al llegar a Brasil los *mandinkas* tenían una mejor posición dentro de la jerarquía de la sociedad colonial brasileña (Velásquez e Iturralde 2012: 39).<sup>25</sup> Eran encargados de labores de vigilancia de las personas esclavizadas, o bien, eran capataces de las haciendas, se les empleaba en la administración de los bienes y recursos. Esta condición social era codiciada por las demás personas esclavizadas,<sup>26</sup> entre ellas, las personas que profesaban las religiones *umbanda* y recreaban los *candombles* en sus espacios sociales. En sus rituales, con el propósito de pasar por *mandinkas*, copiaron sus *patuas*, solo que, a sus amuletos, agregaban las devociones a sus *orixas*, a los *santos católicos* o los conjuros que realizaban en los *Terreiros*. Se creía que estos *patuas* tenían la propiedad de proteger el cuerpo y el alma de su portador, protegiéndolo contra todo ataque espiritual o físico (Assunção 2010, 196).

A la postre, esta práctica, por el contexto de la esclavitud que sufrían las poblaciones africanas, cobraría una relevancia moral, pues el engaño se convirtió en una valiosa herramienta de resistencia y sobrevivencia de las poblaciones

**23** Los mandingas eran un grupo étnico que hablaba el mandé que heredó el Imperio mali el cual se extendía sobre la región sahel Sudán de África occidental desde mal y hasta el Océano Atlántico. Es difícil determinar si la descripción de mandinga del nuevo mundo se refería al grupo étnico mandinga o a los personajes que capturaron y vendieron a comerciantes europeos un esclavo mandinga. Por ende puede referirse a cualquiera de muchos grupos que se ubicaron alrededor de la región comercial de los mandingas. Véase: Klein (2013, 179).

**24** Muy similares a los contemporáneos escapularios empleados por la religión popular católica en México.

**25** Por ejemplo, estudios históricos señalan que una “...fuente de prestigio dentro de la comunidad esclava, era leer y escribir la lengua europea local o, incluso, el árabe —útil para conocer el Corán o entender cómo funcionaban la clase del amo, y las realidades socioeconómicas del mundo libre que concedían estatus” Klein (2013, 185).

**26** Incluso, esta competencia interna entre las poblaciones africanas podría abrir una línea de reflexión en torno a la sociogénesis alrededor de las distintas poblaciones afrodescendientes, en las que se tendría que reflexionar sobre la múltiple experiencia vital al interior de la propia negritud. Para el caso que me ocupa, por ejemplo, no era lo mismo ser *mandinka* que angoleño, la experiencia de “ser negro” era socialmente diferenciada, tanto respecto a los portugeuses como respecto a las demás poblaciones afrodescendientes.

afrodescendientes. Fue así como, en la ciudad de Salvador Bahía, a finales del siglo XIX, *mandinga* se convirtió en la representación de la destreza que tenían las personas para engañar a sus adversarios, especialmente a los policías (Dias 2009, 54). De igual modo, la *mandinga* se convirtió en un elemento fundamental dentro de las *rodas de Capoeira*, en las que los *capoeiristas* trasladaban esta conducta de engaño a la *ginga*, a las fintas y a otros movimientos que buscan confundir al oponente dentro del *jogo de Capoeira* (Dias 2009, 55-56). Mientras que, fuera del mundo místico que se desarrolla al interior de la *roda*, la *mandinga* servía como una forma de sobrevivencia y de resistencia, un agregado cultural de los grupos oprimidos de Brasil. Aquellos a quienes el propio pueblo reconocía como *mandingueiros*, se convertían en figuras heroicas que demostraban su valor y habilidad dentro del *jogo* y fuera de él, cuando lograban burlar a las autoridades (Merrell 2005, 7; Dias 2009, 60-61).

## La Capoeira, un saber rumbo a la decolonialidad

Las expresiones culturales y religiosas que crearon las personas esclavizadas en América son un ejemplo de la reconfiguración del mundo que les fue arrancado al ser forzadas a dejar su lugar en el mundo, a abandonar su territorio, a sus raíces, a su familia, a su “ser” en el mundo. Esto provocó una transculturación forzada, un proceso de intercambio cultural y religioso, forzado, en gran medida, como recurso de sobrevivencia. La reconfiguración supone una adaptación de la cosmovisión propia<sup>27</sup> en conjunción con los agregados culturales y religiosos que se vieron forzados a adoptar.

La *mandinga*, como una conducta incorporada de la *Capoeira*, es una expresión que permite entender la manera en la que la cosmovisión africana ha logrado sobrevivir conforme las constantes y continuas transculturaciones y en contra de los intentos por desaparecerla al integrarla a la cultura hegemónica del consumo y la cultura, vaciándola así de toda su esencia histórica y cultural de lucha y resistencia.

En la *Capoeira* podemos encontrar una epistemología política incorporada que refleja toda la historia de sus transculturaciones, de su interreligiosidad e interculturalidad. En palabras de Rector:

En la *Capoeira*, el cuerpo se vuelve un valor cultural. Los hombres blancos contuvieron el habla, pero fueron incapaces de reprimir el cuerpo. Los movimientos corpora-

<sup>27</sup> Por citar un ejemplo entre muchos, el mito de “Aruanda”, que para la religión Umbanda significa un plano espiritual a donde son enviados los espíritus, lejos de las penurias sufridas en la cotidianidad de la esclavitud. Véase: Pinhero (2015).

les, asumidos como un espectáculo, eran apreciados social y estéticamente por los señores [...] En este sentido, el cuerpo es una construcción cultural; es un proceso constante, dinámico, en vez de un producto aceptado como tal. (Rector 2008, 189).

Así, la *Capoeira*, como otras expresiones culturales afrodescendientes, ha sido el resultado del concurso, no siempre armónico ni voluntario, de diferentes agregados culturales, tanto africanos, como europeos y americanos. Una interculturalidad que, del mismo modo, es evidente en los instrumentos y ritmos que se emplean para ambientar la *roda de Capoeira*, ritual que comenzó de manera esporádica en las tabernas, los puertos, detrás de las tiendas y otros espacios de esparcimiento que tenían las personas afrodescendientes que trabajaban en la ciudad de Salvador Bahía a finales del siglo XIX.<sup>28</sup>

Es así que, la *Capoeira*, que sobrevivió a los embates de la prohibición y la criminalización que buscaron erradicarla,<sup>29</sup> hoy día se encuentra inmersa en una nueva coyuntura de transculturación e intento de apropiación por parte de una hegemonía capitalista que busca mercantilizar los saberes a través del “Patrimonio Inmaterial de la Humanidad”.<sup>30</sup> Se trata de un contexto político que es realmente importante, pues, por un lado, si bien puede ser una ruta a través de la cual la *Capoeira*, como el contexto afrodescendiente detrás de ella, cobre una importancia dentro del campo de saberes políticos y culturales a nivel global, por otro lado, también se presenta como una trampa para mercantilizar su riqueza cultural e histórica, vaciándola de su contenido político y reduciéndola a un insumo turístico de consumo. Es así que entramos en la paradoja que cita Fanon (1968, 8-9), sobre el “reto de la libertad de la negritud”.

**28** En esos lugares, se reunían comerciantes, cargadores, pescadores vendedores y otras personas de origen afrodescendiente para hacer la *vadição*, antigua forma de la *Capoeira*, al compás de la música formada por las palmas, la convergencia de las guitarras portuguesas, los panderos de origen musulmán; después, los comerciantes rurales, *tabareus*, incorporarían el Berimbau a la orquesta, un arco musical parecido a otros instrumentos africanos como el urucungo, el hungu o el m'bulumbu. Todo este conjunto musical daría vida a los primeros encuentros de *Capoeira*. Finalmente, en la década de los años sesenta, se incorporaría el atabaque, instrumento que había sido relegado solo a los terreiros de candomblé (Assunção 2010, 189). Así, quedaría conformada la batería actual de las *rodas de Capoeira*, reflejo de la interculturalidad que la integra.

**29** Prueba de ello, es su penalización en la Carta de la “Comissão Militar do Rio de Janeiro”, con sus decretos de penas y castigos del 31 de octubre y el 5 de noviembre de 1821; posteriormente, el gobierno aprobó múltiples sanciones que tuvieron una nueva promulgación oficial en el Código Criminal del Imperio de Brasil de 1873. Criminalización ratificada en el Decreto nº 847 del 11 de octubre de 1890 del *Código Penal da República*, en su capítulo XIII, artículos 402-404, teniendo como pena el destierro de los *capoeiristas* a la cárcel de la Fernando de Noronha y para la correccional de *Dois Rios* de la *Ilha Grande*.

**30** El nombramiento fue otorgado por la UNESCO el 26 de noviembre del 2014.

Es en este contexto en el que se vuelve a poner a prueba su capacidad de adaptación y sobrevivencia para mantener su esencia cultural y espiritual, pese a la vorágine de la industria global del consumo cultural que busca convertirla en una mercancía cultural más. Preservar la esencia de libertad, resistencia y justicia que subyace en el origen de esta cultura afrodescendiente, es el reto que tenemos las y los practicantes de este arte intercultural; como, también, el de convertirse en un saber decolonial que promueva la consciencia de todas las poblaciones que intentan resistir ante la imposición del proyecto de la modernidad. La propuesta política de la *Capoeira* hacia la decolonialidad, radica en el hecho de que cumple con la característica de ser un saber fronterizo que enfatiza y rememora la consciencia inmigrante de ser un “otro” indeseado (Mignolo 2013) que, a través de un saber incorporado, logró sobrevivir ante la opresión de la imposición del proyecto moderno de la colonialidad. ■

## Referencias

- Amaral, Andrade Bruno. *O Jogo da Capoeira Angola na Roda da Cultura Brasileira. Um estudo pós-colonial das implicações de efetivar os direitos culturais na sociedade brasileira*. Brasil: Tesis de maestría en sociología. Facultad de Economía de Coimbra, 2010.
- Assunção, Matthias. «From slave to popular culture: The formation of Afro-Brazilian art forms in nineteenth-century Bahia and Rio de Janeiro.» *Iberoamericana*, III(12): 159-176, 2003.
- . *Capoeira The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Londres: Routledge, 2005.
- . «*Capoeira: The Brazilian Martial Art*.» En Robin Cohen y Paola Toninato, *The Creolization Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 2010, 185-201.
- . «Angola in Brazil. The Formation of Angoleiro Identity in Bahia.» En Ana Lucia Araujo (ed.), *African heritage and memory of slavery in Brazil and the South Atlantic world*. Amherst, Nueva York: Cambria Press, 2015, 109-14.
- y Viera, Luiz Renato. «Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da *Capoeira*.» *Estudos afro-asiáticos*, (34): 81-121., 1998.
- y Mestre Cobra Mansa. «A dança da zebra.» *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 30 (marzo), Río de Janeiro, 2008, 14-21.
- Câmara dos deputados. 2007 “Projeto de Lei no. 2,858”, Brasil.
- Carretero Rangel, Reyna. *Atlas Místico de la hospitalidad-trashumancia*. Madrid. Sequitur, 2013.
- Dias, Albert, Adriana. «A mandinga e a cultura, malandra dos *Capoeiras*. (Salvador, 1910-1925).» *Revista de Historia*, 1(2): 53-68. Universidade Federal de Bahia, 2009.

- Fanon, Frantz. *Black skin, white masks*. Estados Unidos: Grove Press, 1968.
- Fonseca, Vivian. «A *Capoeira* contemporânea: Antigas questões, novos desafios.» *Revista de História do Esporte*, 1(1): 1-29, junio, 2008.
- Jackson, Michael. *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1989.
- Klein, Herbert S. y Vinson III, Ben. *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y en el Caribe*. México: El Colegio de México, 2013.
- Merrell, Floyd. *Capoeira and Candomblé: Conformity and resistance in Brazil*. EUA: Vervuet-Iberoamericana, 2005.
- Mignolo, Walter. «Epistemic disobedience, independent thought and De-Colonial freedom.» *Theory, Culture & Society*, 26(7–8): 1-23. SAGE, Los Angeles, Londres, Nueva Delhi y Singapore, 2009.
- . «Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica.» *Revista de filosofía*, 74(2): 7-23. Venezuela: Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad del Zulia, 2013.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Pinhero, Robson. *Tambores de Angola*. Brasil: Casa Dos Espíritos, 2015.
- Pinho, Candido, Mariana. *Fronteras de esclavización. Esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780-1850*. México: El Colegio de México, 2011.
- Rector, Mónica. «*Capoeira*: el silencioso lenguaje de los gestos.» *Signo y Pensamiento*, XXVII(52), enero-junio, 2008
- Rego, Waldeloir. *Ensaio sócio-etnográfico*. Salvador-Bahia: Editora Itapoan, 1968.
- Segato, Rita Laura. «La religiosidad candomblé en la tradición Afro-Brasileña.» *Perfiles Latinoamericanos*, 2: 133-164, junio. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993.
- Talmon-Chvaicer, Maya. *The Hidden history of Capoeira: A collision of cultures in the Brazilian battle dance*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2008.
- Vieira, Luiz Renato. «Legitimacao e reconhecimento de uma manifestacao cultural de origem popular.» En Alanson M. T. Goncales, *Capoeira em perspectivas*. Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2012, 133-155.
- Velázquez, María Elisa e Iturralde Nieto Gabriela. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Conaculta-Conapred, 2012.
- Walsh, Caterine. «Interculturalidad crítica y educación intercultural.» En Viaña, Jorge; Tapia, Luis; Walsh, Caterine (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2009, 75-96.



ENTREVISTA

Andrea Meza Torres\*

## Cultura, religión y diálogo – un encuentro con Sheija Amina Teslima al Jerrahi

### Culture, religion and dialogue – a rendez vous with Sheija Amina Teslima al Jerrahi



A CONTINUACIÓN, presento una parte de la extensa entrevista que realicé con Sheija Amina Teslima al Jerrahi el viernes 3 de noviembre de 2017, en la Ciudad de México.

Amina Teslima es ministra de culto y dirige la Orden Nur Ashki al Jerrahi de México. De origen puertorriqueño, conoció el islam en la ciudad de Nueva York. Posteriormente, llegó a México ejerciendo como periodista y, a la muerte de su maestro, asumió el cargo de Sheija en la comunidad Al Jerrahi de México. Amina Teslima es miembro fundador del Consejo Interreligioso de México y del grupo interreligioso Tradiciones en Armonía (TEA). Anualmente, participa en el curso *Decolonial Muslim Critical Studies* en Granada, España.

227

#### Andrea Meza Torres:

Amina, muchas gracias por concederme el tiempo para esta entrevista. Quisiera comenzar por preguntarte acerca de un aspecto que me parece muy importante para el proyecto que estoy llevando a cabo. Se trata de la separación que hay entre los ámbitos “religión” y “cultura” en las ciencias sociales. Quisiera saber, desde tu perspectiva, tu opinión acerca de la separación de ambos fenómenos. Porque, por otro lado, también hay tendencias, en las mismas ciencias sociales y la antropología, a explicar la religión como una práctica cultural o cotidiana, y, al mismo tiempo, a explicar la cultura en términos de rituales y espiritualidad. Entonces: ¿cómo ves tú la separación, o fusión, de estos ámbitos?

---

\* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del CEIICH, asesorada por la doctora Guadalupe Valencia García.

Correo electrónico: [andrums2012@gmail.com](mailto:andrums2012@gmail.com)

### Sheija Amina Teslima al Jerrahi:

Es una pregunta muy importante. Yo no tengo en realidad una opinión formada. La verdad es que es una pregunta, desde mi punto de vista, muy especializada y habría que verdaderamente saber muy bien lo que es cultura y tener ideas muy claras al respecto de los límites y de las extensiones de las culturas y las religiones. Por lo tanto, no me siento capaz de contestar esa pregunta desde el lenguaje académico, pero sí me siento capaz de abordar el tema, porque el tema es un gran tema, sobre todo para las personas que practicamos tradiciones sagradas (que es el término que yo utilizo, en lugar de “religiones”) que no son mayoritarias en el país en donde estamos. ¿Por qué? Por ejemplo, en el islam, se acostumbra llamar a las personas que no nacieron dentro de una familia ya islámica, y ya musulmana, “conversos”. Entonces, para ellos, nosotros —este grupo numeroso de personas que conformamos nuestra Orden Sufí aquí, en la Ciudad de México, para hablar específicamente de un grupo— somos conversos. ¿Por qué? Porque nadie acá nació en una así llamada cultura islámica ni en una familia islámica de generaciones. Sin embargo, yo no estoy de acuerdo, no acepto que sea una conversa. Porque, para mí, conversión es un giro del corazón. ¿Sí? Es como Pablo de Tarso, cuando se convierte al cristianismo, es decir, reconoce que Cristo es lo que los creyentes creen que es. ¿Sí me explico? Y Pablo de Tarso no era creyente. Sin embargo, tiene una experiencia que, en un segundo, cambia por completo su mirada... y a eso es a lo que se refiere la conversión: que gira. Su corazón, su conciencia (para no confundirnos) tuvo un giro en ese momento. Y, de estar mirando hacia allá, ahora mira hacia acá... que es el “sí” que reconoce a la Fuente. Ahora él dice sí a Dios, en su forma particular de entendimiento que él era capaz de tener en ese momento. Pero, cinco minutos antes, había dicho todo el tiempo “no, eso no existe, eso no es real, Dios no existe”. Entonces, para mí, converso es eso; y es un fenómeno que ocurre en cualquier cultura y en cualquier continente del planeta. Es decir, cualquier persona, de momento, recibe una luz que lo despierta a algo más allá, a Lo Trascendente, que lo lleva a afirmar algo más grande que sí mismo, a una realidad mayor... debido a un giro del corazón, un giro de la conciencia.

Entonces, interesantemente, para mí, esto es un *ongoing issue*. Es un tema que sigue vivo, porque yo soy eso, es decir, yo soy, para muchos musulmanes, pues, una conversa. Hace dos semanas recibimos aquí la visita de una cantante muy conocida del mundo árabe que se llama Amina Alaoui, y que es marroquí, musulmana de nacimiento, es decir, nace en una familia musulmana, en Fez, que es una ciudad súper religiosa, con una gran historia de la presencia islámica en ella. Entonces yo lo dije a ella delante de toda la congregación —de todas las personas que nos congregamos esa noche de jueves— porque ya le había oído a ella en algún momento referirse a los conversos que viven en la Ciudad de Granada, en España, y que no

son árabes. Entonces aquí es muy importante empezar a dividir los campos. Una cosa es ser árabe, otra cosa es ser musulmán y otra cosa es ser converso. Nosotros, por ejemplo, los latinoamericanos, generalmente somos personas que hemos sido criados, hemos nacido en familias que aman a Jesús tácitamente y no voy a denominar... pues puede ser que tus padres sean católicos, puede ser que eran protestantes, puede ser que eran trinitarios, qué se yo... hay 154 iglesias registradas en la Asamblea Mundial de Iglesias. Pero todas esas iglesias tienen a Jesús como su maestro espiritual —para algunos su salvador, su redentor, etc. Entonces, en América Latina, debido a la colonización, porque sería bueno recordar, en este momento, que cuando llegaron los colonizadores— porque no se puede decir que todos eran españoles —aunque todos estaban regidos por la reina (por la monarquía española) en primera instancia no reconocieron a los indígenas como seres humanos con almas. Y, sin embargo, cuando se dio inicio al proceso de evangelización, el Papa hizo un decreto formal aduciendo a la humanidad de los indígenas, porque de lo contrario no era justificada la evangelización. Porque tú no vas a evangelizar gente que no tiene alma. Porque el punto es que el alma se salve. Entonces todo eso cambió porque al principio no reconocían el estatus existencial del indígena como igual al de los colonizadores precisamente por eso, porque se supone que no tenían alma, pero luego esto cambió y se pasó a la franca evangelización del continente. Entonces, todos nosotros, vivido ese precedente, tanto en el Caribe como en América Latina, hemos nacido en una atmósfera completamente conducente a la creencia de que Jesús es un enviado de Dios. Varían los acercamientos teológicos, pero básicamente, desde pequeños, todos hemos estado expuestos a la enseñanza de Jesús, de los Evangelios de Jesús, de su madre María, de cómo fue el nacimiento virginal. Todo ello es coránico, todo lo que acabo de decir se constata o se confirma como verdadero en el sagrado Corán, que son las escrituras del islam reveladas al profeta Mohámmad, y que es lo que abre el universo que ahora vamos a conocer como islámico. El islam es el Corán y su profeta. Entonces: ¿por qué yo voy a pensar que yo soy una conversa si yo desde pequeña ya creo en y amo a Jesús, que la paz sea con él? El propio Corán afirma que tú no puedes, desde el punto de vista coránico, amar a un profeta si no amas a todos los demás. Porque el Corán enseña que son consustanciales, que son una misma luz de la profecía, desde Adán y Eva, que no se consideran coránicamente como pecadores, ¿sí me explico? sino que son los primeros seres humanos y que ya tienen la luz de la profecía, como se dice tradicionalmente, en sus frentes. Y de ahí empieza la profusión de seres humanos que vienen, como ellos y como posteriores, como Salomón, como Jeremías, como Ezequiel, como tantos otros, los doce profetas de Israel a partir de Abraham —que la paz sea con él— todos vienen con la misma luz. Esto es lo que dice el Corán. Y vienen con el mismo mensaje a la humanidad, de que hay solamente una realidad divina, de que hay un solo Dios, de que esta realidad no es una multiplicidad, en rea-

lidad. Que la multiplicidad es lo que está evidente, es lo que parece, pero que detrás de esa multiplicidad, ocultamente, lo que hay es una sola realidad. Una sola existencia que sustenta toda otra existencia.

Como el vitral, que es el clásico ejemplo que usamos. Un vitral tiene muchos pedazos de vidrio, de muchísimos colores, y la luz es única e incolora. Y si retiras la luz del vitral (no el vitral), hay cero, es negro, oscuro, no hay nada. Pero, si pones la luz al vitral, entonces aparece toda la diversidad de colores y de formas. Entonces, desde este punto de vista qué estamos diciendo, Dios sería esa luz incolora que no se tiñe de ningún color de las miles de posibles manifestaciones de vidrios y de colores y de tonos y de formas que tiene el vitral, pero que al mismo tiempo las sostiene a todas.

Entonces, cuando conozco el islam, lo que tengo que entender, lo que es coherente para mí entender de acuerdo a donde provengo, es que yo conozco lo que ocurrió 600 años después de Jesús, lo cual no había conocido, de lo cual no me había enterado. Y ahora he asumido la libertad de incluirlo en mi conciencia. Es por eso que no puedo menos que decir: LailajaílaLlâh Mohámmed arRasulallâh. Es decir, en congruencia con lo que antecedió a Jesús, paz para él, y lo que le sucedió, afirmo el islam: afirmo la entrega a la Realidad Divina de la cual proviene la luz de la profecía que han irradiado todos los Profetas entre los cuales están Jesús y Mohámmed, paz para ellos. Entonces: ¿por qué voy a aceptar el término de “conversa”? Una cosa es cambiar radicalmente de convicción y otra es darle continuidad a lo que ya se ha abrazado con lo que vino después. Todo esto tiene que ver justamente con lo que tú estás trayendo, porque quien no es culturalmente islámico, entonces es visto por quienes se asumen como musulmanes por haber nacido en una familia musulmana dentro de un país predominantemente islámico, como converso y por tanto, como muslim o musulma de segunda categoría. Lo que se supone que es en verdad el significado de conversión, a nivel espiritual, es un movimiento, a veces súbito, que va de la oscuridad a la luz. Nosotros, practicantes de tradiciones sagradas, así lo vemos. Entonces, para mí sería falso por completo, sería una mentira que yo me convertí cuando conocí a mi maestro Sufí y comencé a incorporar a mi vida las prácticas espirituales de la Revelación coránica. Entonces queda claro: “Discúlpeme Usted, Señor, no soy árabe, no nací en una familia nominalmente musulmana ni árabe, pero en ningún sentido ello limita mi pertenencia al islam. Como sabes, solo el 15% de los 2,000 millones de musulmanes/as del planeta son árabes y el árabe es su lengua.

Entonces, definir cultura como práctica... la gente, por lo general, conoce muy poco de la religión que ha adoptado su familia, y sus prácticas se vuelven convenciones. Entonces, haz de cuenta que... como si comer cordero fuera algo musulmán o islámico porque en ciertos países islámicos, se consume. O sea, cuestiones culturales. Entonces, la gente ignora sus propias tradiciones sagradas

tremendamente y eso lleva también a unir expresiones culturales como si fueran parte de la tradición sagrada. Entonces, esa pregunta es todavía más importante cuando consideras la multirreligiosidad, es decir, la multiplicidad de opciones, de prácticas religiosas que ahora hay *versus* el pasado, y el pasado no es de más de 50 años, es un pasado muy corto.

Por ejemplo, aquí yo recuerdo a un discípulo, un miembro de la orden, que cuando tomó la iniciación, me dijo: ¿cuáles son ahora mis obligaciones para con Dios, siendo guadalupano? (ríe) Eso es maravilloso, eso sí te dice todo, porque él se reconoce a sí mismo como guadalupano, y ahora ha abrazado el islam, o quizá el islam lo abrazó a él, que es mi teoría (porque siempre dicen “abrazó el islam”. Pero yo digo: a mí me abrazó el islam, yo no abracé al islam, él islam me abrazó a mí, por la concatenación de eventos que te llevan a eso). Entonces ¡él es guadalupano! No tiene que dejar de ser guadalupano para ser islámico musulmán, para abrazar el islam, o para ser abrazado por el islam, si el propio Corán tiene el capítulo, o el Sura 19 llamado María: Mariam. Entonces en la tradición, hay cabida para musulmanes que tienen una empatía espiritual mayor con el profeta Jesús, llamados Issawi, que significa “de Jesús”, y también Musawi: que el profeta de su corazón es Musa o Moisés. En el islam se dice que hay 124,000 profetas que han venido, otros dicen 224,000 profetas, eso quiere decir, por supuesto, que Dios ha enviado a la humanidad a un sinnúmero de profetas a las diferentes regiones, a las diferentes culturas, para que reciban el mismo mensaje esencial, de parte de uno como ellos. Como decían de Mohámmed: ¿pero quién es este hombre que va a los mercados? ¿Por qué va a ser él un profeta? Y entonces, en la revelación responde Alláh: si hubiéramos querido, hubiéramos mandado ángeles con el mensaje (los cuales se consideran de distinta naturaleza, pero no superiores a los seres humanos). Pero decidimos hacerlo con uno como ustedes, que les hablara en su propia lengua y diera cuenta del valor de la humanidad.

Entonces, Dios hace posible que los profetas se acerquen a la gente con el mensaje de guía esencial, pero eso no quiere decir que una cultura puede abarcar la Realidad Divina y al mensaje, porque ese mensaje no es solamente para este mundo, y una cultura se limita a este mundo. Entonces la cultura puede estar inspirada en ese mensaje, de manera que yo el Día de Muertos hago ofrenda como se hace en México por los difuntos. Y eso está inspirado divinamente en tradiciones sagradas de estas tierras, que vinculan este mundo con otro, y vinculan la vida con la muerte. Es una práctica cultural que está divinamente inspirada... pero no podemos decir que eso el ámbito cultural puede abarcarla por entero.

### **Andrea Meza Torres:**

Mi siguiente pregunta tiene que ver con el hecho de que, a través de asistir a ceremonias interreligiosas, he aprendido que no se trata de diferentes tradiciones

sagradas, digamos, lo que es el judaísmo, el catolicismo, el cristianismo y el islam, sino que hay una continuidad. Se trata de tradiciones sagradas que tal vez pensamos como “separadas”, pero que son parte de una continuidad. Sin embargo, hay ceremonias en donde hay un diálogo con representantes de otras tradiciones sagradas como lo son el budismo (entre otras) y te quería preguntar: además de la importancia del diálogo entre las tradiciones sagradas que son la misma (aunque parecen otras) ¿cuál es la importancia del diálogo con otras tradiciones sagradas, y también con las espiritualidades indígenas, que tienen una tradición que ha sido oprimida y silenciada en sus propias tierras? ¿Cuál sería la importancia de estos diálogos: es decir, el “interno” y el “externo”?

### **Sheija Amina Teslima al Jerrahi:**

Para mí, la verdadera diferencia entre los practicantes de toda esta diversidad de mundos de las tradiciones sagradas, hasta donde yo he llegado a poder comprender, reside en el nivel de conciencia del practicante. Es decir, que como bien explican las tradiciones sagradas, el alma es multidimensional. ¿En qué dimensión de tu alma tú estás residiendo? ¿Cuál es tu morada, tu residencia? Siempre nos movemos por las diferentes dimensiones del alma. Pero por más movimiento que experimentes, tienes una residencia. En el sufismo, nosotros pensamos que, por ejemplo, según tú progrese espiritualmente, esa morada va cambiando. Entonces vas del segundo piso al tercero, del tercero al cuarto, del cuarto al quinto; y, cuando tienes a una persona muy avanzada, como Nelson Mandela, como el Dalai Lama, estamos hablando de las dimensiones más altas, que son la quinta, la sexta. Quizá el Dalai Lama vive en la cuarta, pero se pasea también por la quinta y la sexta dimensión, o tiene como su base la sexta, pero se pasea también por la tercera y la cuarta. En realidad eso es lo más profundo que te puedo responder. Porque lo demás, ¡no importa tanto! El humanismo viene del tercer nivel de conciencia, el arte, los museos, el amor por el arte, la promoción del arte, la sensibilidad de conmoverte con el arte, todo eso pertenece al tercer nivel de la conciencia, trabajar por el ser humano, los derechos humanos. Si yo estoy ahí y soy puertorriqueña, latinoamericana y me conecto con un árabe que está ahí también, nos vamos a llevar muy bien y no va a haber prácticamente ninguna pared entre el universo del cual él viene y el universo del cual yo vengo, porque hay una comunión entre esas dos almas sobre la base de la resonancia que las une a nivel anímico. Ahora, si un árabe se encuentra con un chino y los dos participan del segundo nivel de conciencia, probablemente ahí haya choques tremendos. Y si están los dos en el primer nivel de conciencia, entonces no se soportan. Porque, mientras más bajo vas, más se dibuja el mapa de lo que soy yo y lo que eres tú, de acuerdo con el yo: a estar auto-centrado. Entonces, en el primer nivel de conciencia (que es el más obtuso y el más retrógrado, en el sentido de que es como un lente de una cámara cerrado, en don-

de prácticamente no entra nada de luz, y yo estoy en el mundo de mi yo, y no me veo más que a mí misma), no me interesa nada más que mi “yo limitado”, soy su sirviente; estoy consumiendo para mí misma y eso, desde el punto de vista espiritual, es más bajo que los animales. Para un ser humano, estar en ese primer nivel es más bajo que una bestia. Un animal tiene una naturaleza fija, no puede ir “más bajo que” o “más alto que”. Quiero decir que, sin juicios de valor, estamos hablando de que los animales, toda la forma de conciencia, plantas, tienen naturalezas fijas, se reproducen dentro de un mismo patrón, no van más a la derecha o más a la izquierda de lo predeterminado como su naturaleza. Sin embargo, el ser humano tiene la facultad de poder ser más bajo que un animal, que una bestia, y más alto que un ángel. Entonces, ese espectro es impresionantemente amplio y solo el ser humano tiene esa capacidad, esa posibilidad.

Todo esto lo podríamos llevar a ese territorio, porque, en realidad, yo, con toda franqueza, no veo que sean otras las condiciones que en realidad alejen a un ser humano de otro o lo acerquen a otro, sino la cuestión de: ¿en dónde reside dentro de su propia conciencia? Eso es lo que va a determinar si yo te voy a respetar en tu dogma, en tu universo, en tu creencia, o no. Y eso es lo que va a determinar el nivel del diálogo de los “diferentes” cuando se sienten en una mesa. Por lo tanto, cuando tú reúnes a los líderes religiosos, a las cabezas de las organizaciones religiosas, tú tienes muy pocos resultados. Aunque a nivel cupular se pueden tomar decisiones y acciones muy importantes, cada uno representa a su institución y no a Lo Mayor. Las agendas se limitan a lo que es conveniente para la institución que representan y no para la agenda común. En cambio, para los místicos, es muy diferente. Los místicos se van a reunir en una mesa. Los místicos del taoísmo, los místicos del budismo, los místicos del cristianismo, los místicos del islam, y no operan movidos por una lealtad institucional. Todos los místicos, vengan de donde vengan, saben que la misma agua corre por debajo de todas esas estructuras y, para el místico, es un deleite interactuar con las demás tradiciones sagradas en ese espíritu de unidad que se da espontáneamente. No se necesita ningún esfuerzo. Porque ningún místico alucina a otro místico. Simplemente nos vamos a disolver aquí de identidades temporales, precisamente de eso es que se trata el misticismo. Entonces yo estoy vestida así, con la taquia o con el turbante y con una túnica y a la usanza de mi tradición sagrada. Pero, cuando me reúno aquí, si me reúno con otros místicos, de lo que se trata es de que este traje se va a quedar tirado en el suelo y yo voy a perder la identificación que tengo con una forma específica y me voy a ir moviendo hacia un estado más allá de la forma (no solo de lo formal sino las formas corpóreas). Desde esa cualidad, la interreligiosidad o la interespiritualidad se da sola y sin ningún tipo de esfuerzo. Porque, en verdad, esas personas saben que nadie es mejor que nadie, que ninguna tradición sagrada es mejor que la otra, que todas son obras que solo Dios pudo haber

tejido, esas tradiciones sagradas, que todas son magnificentes, y entonces es como que tú vas de edificio en edificio... llena de asombro... ¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!

Entonces, en realidad, los místicos ya partimos de la premisa de que somos Uno. Y no hay luchas. Eso se da en el ámbito de la institucionalidad, de la política y de la economía. Yo sostengo la tesis de que nadie ha llevado a cabo guerras religiosas, es decir, que las guerras nunca se han librado por preceptos religiosos. Todas las guerras que se llaman “religiosas” o que han pasado a la historia mal denominadas como “guerras religiosas”, se han dado por apoderarse del agua, o de la tierra, o por conseguir el poder sobre algo en particular a lo que se da valor. Nunca por creencias filosóficas o de cosmovisión.

Por otra parte, debo decir que hay imágenes que generan unión y bienestar como por ejemplo la imagen de los líderes y las lideresas espirituales juntos. Incluso si esos líderes que aparecen juntos en la televisión en un momento dado no estén en realidad unidos por una agenda común, porque tengan prejuicios, cuando las comunidades de base los ven juntos, se genera algo positivo que tiene mucho valor. Por eso, para mí, el trabajo interreligioso más importante a nivel masivo es ese, el que se junten los líderes, las lideresas de las diferentes tradiciones sagradas a orar juntos y que la gente los vea, también, juntos; para que se vea que la diversidad es algo positivo. Y si yo tengo un vecino mormón, lo puedo invitar a mi casa. No le falto a mi iglesia.

Entonces, la elevación de la conciencia, en definitiva y, en resumen, es lo más importante para el diálogo interreligioso. Mientras más se eleva la conciencia de la sociedad, de los ciudadanos, más se eleva el diálogo interreligioso y más se facilita todo tipo de convergencia en la diversidad. La empatía empieza a florecer en la tercera dimensión de la conciencia. Y, en el cuarto nivel de conciencia, ya estás en el yo inspirado o el yo tranquilo, que es muy pacífico y vas a trabajar por la paz y vas a tener mucha tolerancia... todo tiene que ver con la dimensión de la conciencia desde la cual operamos. De ahí se genera bajeza y constricción o expansión e inclusión. La dimensión ética cobra profundidad según se progresa espiritualmente en esta escala. Pero no porque hayas estudiado ética en la escuela, sino porque tu empatía con los demás es creciente y tienes mucho espacio en ti para abrazar al diferente... tienes una cuerda muy larga que dar al otro. ¿Me sigues, verdad? Y así. Entonces, tenemos que poner cualquier tipo de diálogo entre diferentes en este marco de los siete niveles, y esto es lo que yo discuto cuando voy a Granada al *Decolonial Muslim Critical Studies* que organiza el Dr. Ramón Grosfoguel. Esta es una aportación al conocimiento que hace el sufismo, y también es cierto que otras tradiciones sagradas han planteado desde sus comprensiones la escala de la conciencia humana. Porque si no está esto claro, entonces: ¿con quién vamos a dialogar y dónde se puede dar el diálogo de manera fructífera? ■

Reyna Carretero Rangel\*

## Tiempo teofánico y hospitalario

### Theophanic and hospitable time

**Abstract** | This article is an ethic proposal for a refiguration and recomposition of our broken and orphan contemporary identity, which converts and becomes an *ethical narrative* which begins the tale of hospitality–nomadism, displaying in this way its status of theophany. Eternal Pilgrimage as confluence of past and present voices of all humanity immersed in a cyclic temporality, that call us to the memory of our ancestral nomadic existence. Blazing contemporary emergent which forces us to listen it, opening the horizon of the hospitality time, where the hospitality–nomadism unveils as the fundament of an unavoidable ethics.

**Keywords** | time, theophany, hospitality–nomadism.

**Resumen** | Este artículo es una propuesta ética para una refiguración y recomposición de nuestra identidad contemporánea fragmentada y huérfana, que se transforma y deviene en *narrativa ética* cuando inicia el relato de la hospitalidad–trashumancia, manifestando así su condición teofánica. Peregrinación eterna como confluencia de voces pasadas y presentes de toda la humanidad inmersa en una temporalidad cíclica, llamándonos al recuerdo de nuestra ancestral existencia errante. Llameante emergente contemporáneo que obliga a escucharlo, abriendo así el panorama del *tiempo hospitalario*, donde la hospitalidad–trashumancia se devela como el fundamento de una ética ineludible.

**Palabras clave** | tiempo, teofanía, hospitalidad–trashumancia.

### Metáforas teofánicas de la hospitalidad–trashumancia

ABORDAMOS AQUÍ las metáforas teofánicas en su calidad de unidad de sentido, como hospitalidad–trashumancia, y como condición de responsabilidad «irrenunciable» del «ser deudor» presentado por Lévinas, quien sorprendido se pregunta: «¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?» (Lévinas 1999, 148).

---

Recibido: 20 de septiembre de 2017.

Aceptado: 12 de marzo de 2018.

\* Doctora en filosofía y en ciencias políticas y sociales. Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM–UNAM.

**Correo electrónico:** reynacarretero@gmail.com

Intentamos, de esta manera, retenerlas en su efímero paso, porque sabemos bien que solo la «narración que implica memoria, y previsión, espera» (Ricoeur 2009, 49), contiene, dota de una identidad narrativa que retiene el río de nuestro movimiento, y nos recupera de la sensación constante de no «sentirnos en casa», de la «inhospitalidad que define en el fondo al singularizado «ser en el mundo», del que hablaba Heidegger; (2007, 301) volcándonos hacia la hospitalidad a través del reconocimiento de ese ser «deudor», herido, que se abre a lo desconocido.

Intentamos fundamentar así, desde la filosofía, una alternativa de relación con la alteridad a través de la narración de estas teofanías para hacer emerger la imaginación creadora como potencia transformadora. La metáfora de las teofanías busca «instaurar su semejanza misma acercando términos que, «alejados al principio», aparecen «próximos de pronto» [...] La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, a pesar de la resistencia de las categorizaciones usuales del lenguaje» (Ricoeur 2009, 32). En este sentido y tal como nos lo ha revelado el filósofo árabe el Sheikh al-Akber, Ibn al-Arabi, la imaginación teofánica cumple una doble función: «como Imaginación creadora que imagina la Creación y como Imaginación de lo creado que imagina al Creador [...] Gracias a la Imaginación activa existe lo múltiple y lo otro, en resumidas cuentas, existen las teofanías» (Ibn 'Arabi en Corbin 1993, 225).<sup>1</sup>

Metáforas teofánicas cristalizadas en figuras cuya etimología se relaciona con *ingere*, formar, y con lo conformado, estructurado, y también con *factor*, el escultor que trabaja sobre la materia o el autor que trabaja sobre las palabras, y con *factio*: la acción de dar forma y de fingir, en tanto la figura de acuerdo con Jacques Le Brun: [...] solo puede ser ambigua y discutible: no es más que una narrativa, un relato y unas palabras, imágenes y frases enigmáticas, cuyo sentido solo se revela en la interpretación (2004, 12).

A través de estas figuras fictas intentamos trascender los límites del pensado, de lo «dicho», para abrir espacio al «decir» de las múltiples experiencias de la alteridad que nos guían hacia la estación hospitalaria, en la que avizoramos las imágenes teofánicas de la hospitalidad; donde la hospitalidad como Bien Infinito es develada en estas imágenes para significarnos la profundidad de la responsabilidad y el nivel del compromiso requerido en la experiencia de ida y vuelta de brindar hospitalidad al trashumante que somos todos.

Desplazamiento infinito que desde los tiempos ancestrales volvió indispensable el correlato de la hospitalidad para el *existente* como expresión teofánica, y en la actualidad ha devenido en llamado y enunciación urgente. *Existente como*

<sup>1</sup> En *De Fodus al-hikam* (Las gemas de la sabiduría) de Ibn 'Arabi, citado en Henry Corbin.

*hospitalidad* que emerge como totalidad de sentido, como *ethos* teofánico y primordial, en tanto que, como señala Guattari: «existe una elección ética a favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporea, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian» (Guattari 1996, 44).

Ahora bien, es importante advertir que la inmersión que realizamos aquí en pensadores del sufismo, como la manifestación mística del islam, tiene la intención de mirar desde un ángulo alterno las figuras que conforman nuestro imaginario hierofánico. Esto, con el fin de develar la manifestación teofánica de la hospitalidad–trashumancia haciendo uso de algunos conceptos cuyos fundamentos se originan en la etimología griega y en la lengua árabe, por lo que su transliteración se presenta aquí entre paréntesis de acuerdo con los textos revisados, por ejemplo, es el caso de «filosofía profética» (*hikma nabawiyya*).

El recurso de estas figuras y conceptos de origen musulmán busca develarlos como una narrativa que también nos es propia tanto como la tragedia griega y la profética hebrea. Lo «árabe–musulmán» pensado como lo «oriental», tal como lo estudió tan profusamente Edward Said en su obra *Orientalismo*, es para Occidente «[...] la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro [...] Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea» (Said 1990, 19-20), y nosotros añadiríamos por extensión colonial, también de América Latina.

Nos proponemos así, hacer manifiesto que no existe tal separación cultural o civilizatoria, sino por el contrario, una continuidad estrecha entre la «filosofía profética» (*hikma nabawiyya*), primordial narrada en la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento cristiano y el libro sagrado de islam, el Corán, «libro revelado» al profeta iletrado Mohammed. En la narrativa musulmana se relata que le fue revelado durante los últimos dos decenios de su vida, aprendido y recitado de memoria por sus discípulos y a los pocos años de su muerte, escrito y diseminado por todo el mundo, a través de la rápida expansión del imperio musulmán.<sup>2</sup>

Nuestra intención al enhebrar las tres ramas del monoteísmo no es afirmar ninguna de ellas, sino develar la fuente que las contiene y da origen como unidad y que disuelve una suerte de identidad o pertenencia inamovible, abriendo así el horizonte de la imaginación para encontrarnos frente a frente con el éxtasis embriagante teofánico, tal como lo devela Rumi en este poema fundamental:

¿Qué hay que hacer, oh musulmanes?, pues no me reconozco  
a mí mismo.

<sup>2</sup> Para una profunda revisión sobre la vida de Mohammed revisar: Lings, Martin (1989).

No soy cristiano, ni judío, ni *gabr*, ni musulmán  
No soy del Este, ni del Oeste, ni de tierra firme, ni del mar;  
[...] No soy de este mundo, ni del otro, ni del Paraíso, ni del Infierno;  
No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén y *Rizwan*.  
Mi lugar es lo Sin Lugar; mi huella es lo Sin Huella,  
No es cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.  
He alejado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno;  
Busco al Uno, conozco al Uno, veo al Uno, llamo al Uno...

(Rumi en Chittick 2008, 76)<sup>3</sup>

A través de estas imágenes que conforman la «filosofía profética» como conducto y portavoz narrativo de y hacia lo «Invisible y de los Invisibles» (Rumi 2003, 16-18), se trasciende y desborda al mismo tiempo el dilema de los escudriñadores de lo real o irreal, de la clasificación de mito o historia, configurando así una «*historia imaginal*, igual que los países y los lugares de esta historia crean una *geografía imaginal*, la de la «Tierra celeste», como nos lo enseñan los antiguos sabios sufis como Suhrawardi, Ibn Arabi y Jalaluddin Rumi (Corbin 1996, 25).

En este sentido, y con el fin de lograr una mayor integración conceptual y discursiva, se ha privilegiado el abordaje de las figuras proféticas del monoteísmo hebreo, cristiano y musulmán, frente a la narrativa de las tragedias griegas, aunque se hagan referencias a algunas de estas figuras trágicas, en tanto la tragedia de los héroes griegos y la vivencia mística propia de los profetas se tocan y complementan. Ambas se encuentran en ese espacio liminar entre la muerte y la vida. El héroe trágico visualiza su tragedia como el camino de enaltecer su paso por el mundo y el profeta como vía de acceso a la plena contemplación divina, como señala Georg Lukács: «La entrega es el camino del místico, la lucha es el del hombre trágico, en aquél el final es una disolución, en este es un choque aniquilador. Aquél pasa del ser-uno con todo a lo más profundamente personal de su éxtasis, y este pierde su mismidad en el instante de su más verdadera elevación» (Lukács 1975, 254).

En esta peregrinación trashumante confluyen las voces pasadas y presentes de toda la humanidad en una temporalidad cíclica infinita que nos llama al recuerdo de nuestro «otro modo que ser» soterrado: nuestro *existente* errante, ambulante. Emergente contemporáneo que llamea con tanta fuerza que obliga a escucharlo y que nos impide volver la cara para evitarlo, abriendo así el panorama del *tiempo hospitalario*, donde la hospitalidad–trashumancia se devela como el fundamento de una ética ineludible.

3 Jalaluddin Rumi, en *Diwan* 125-127, citado en William C. Chittick (2008).

Manifestaciones sagradas donde al movimiento convulso del origen existencial le precede la acogida del vientre materno como espacio hospitalario primordial y mundo inicial íntimo en relación estrecha con el Absoluto como ensueño gozoso y dimensión de lo sagrado que «despliega su esencia en el abrir destino a lo Otro» (Heidegger)<sup>4</sup> para posibilitar el juego de la vida y la muerte, y donde la partida obligada del nacimiento delinea la fisura inicial que revela ya los signos de la nostalgia y orfandad posterior. En la partida inicial de este nuestro primer hogar, nuestro «hábito» que en la etimología griega es *ethos*, se devela ya el impulso a la errancia, a la caza, a la trashumancia como búsqueda incesante de ese *humus*, terruño siempre distinto, incluso opuesto a la casa materna, como lo confirma el testimonio de Heráclito: «El *ethos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarrar y divide».

El hábito, la morada en la que está ya siempre, es para el hombre el lugar de una escisión; es lo que él no puede nunca asir sin recibir de ello un desgarramiento y una disensión, el lugar donde no puede nunca estar verdaderamente *desde el comienzo*, sino que solo puede, *al final*, retornar. Esta escisión demoníaca, este *daimón* que amenaza al hombre en el corazón mismo de su *ethos*, de su morada habitual, es lo que la filosofía tiene siempre por pensar y por «absolver». (Agamben 2003, 151).

Nos proponemos resignificar así la hospitalidad–trashumancia, intentando ir más allá de los términos de relación, y colocarnos en la habitación interna, en esa «maravilla íntima de la aparición del «rostro del Otro» del que habla Lévinas, respondiendo al emplazamiento que nos hace Giorgio Agamben, a propósito del testimonio de Heráclito:

La filosofía debe necesariamente tener su principio en la «maravilla», es decir, que debe siempre salir ya de su hábito, siempre ya enajenarse y de-cidirse de ella, para poder después retornar a ella, atravesando su negatividad y absolviéndola de la escisión demoníaca. Filósofo es aquel que, habiendo quedado sorprendido por el lenguaje, o sea, habiendo salido de su morada habitual en la palabra, debe ahora retornar allí donde el lenguaje le advino, es decir, debe «sorprender la sorpresa», estar en casa en la maravilla y en la escisión. (Agamben 2003, 151).

«Sorpresas» y «maravillas» desplegadas en su calidad de *Teofanías*, como «[...] potencias de la vida humana que nosotros conocemos como estados de ánimo, inclinaciones, exaltaciones, formas ontológicas de naturaleza divina

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Brief über de "Humanismus"*, en Wegmarken; G.A. 9, 352, citado en Félix Duque (2006)

que, como tales, no solo tocan al hombre, sino que, con su ser infinito y eterno, obran el todo del mundo terrenal y cósmico» (Otto 2007, 56).<sup>5</sup> Son estas formas epifánicas como *emanación de la manifestación divina*, las que hemos elegido entre todas las formas para hablar de la hospitalidad–trashumancia.

Presentadas de manera simultánea, la epifanía (*tajalli*) y la teofanía (*tajalli iláhi*) se develan como una deslumbrante luminiscencia operada en sí misma e inspirada en la divinidad primigenia de *Phanês* (luz), deidad primigenia de la procreación y la generación de nueva vida: *phaenomenon*. Aludiendo así a la experiencia primordial de la aparición, del brillo, de la develación del, «paso del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado como acto de imaginación divina primordial» (Corbin 1993, 218). La hospitalidad y la trashumancia como teofanías nos colocan en una «*geografía mística*», que como «ciencia de la Imaginación es también la ciencia de los espejos (catóptica), de todas las “superficies especulares” y de las formas que en ellas aparecen» (Corbin 1993, 253).

Se vuelve indispensable, sin embargo, advertir que la *geografía mística* aquí abordada se deslinda radicalmente de la idea tan extendida de que la experiencia de lo sagrado y la trascendencia son hechos aislados y excepcionales, propia de santos o devotos totalmente consagrados a la adoración divina (Couliano 2006).<sup>6</sup> Por el contrario nos colocamos desde ya en la afirmación de que la contemplación teofánica, la «ciencia de la visión» es el carácter primordial de todo ser humano, y por ende de la relación con la otredad, en la que se manifiestan la epifanía como exhalación divina y la teofanía como contemplación de este efluvio.

En suma, da cuenta de la relación social basada en la justicia, tal como lo afirma Emmanuel Lévinas: «Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la «visión» coincide aquí como obra de justicia» (2006, 101). Su vivencia es la confirmación y atestiguamiento de nuestro existente *ascético*, de esa «ascensión continua de los seres, que comienza con el desanudamiento del nudo de las creencias dogmáticas. Cuando la ciencia dogmática deja lugar a la ciencia de la visión» (Corbin 1993, 239). Nos hacemos eco así del desmantelamiento de dos dogmas principales que realiza Lévinas: por un lado sobre esa suerte de “exclusividad” que

**5** Es interesante que el término de epifanía fue utilizado por el escritor irlandés James Joyce para identificar los momentos especiales de visión repentina en la mente de sus personajes, es un momento en que la experiencia, enterrada durante años en la memoria, con lo que la mente emerge a la superficie en todos sus detalles y todas sus emociones. El ejemplo más significativo de la epifanía se encuentra en el último cuento de *Dublineses*. “El nombre del muerto” (Joyce 2008).

**6** Para una revisión profunda sobre el tema revisar la obra de Ioan P. Couliano (2006).

han pretendido tener las religiones institucionalizadas como depositarias y representantes de lo espiritual–religioso, y por otro: sobre la negación de nuestro carácter teofánico que lleva a cabo el «sujeto ateo» de la modernidad, a través de la ruptura con la «participación».

Descartes se embarca en una obra de negación infinita que es ciertamente la obra de un sujeto ateo que ha roto con la participación y que (aunque apto por la sensibilidad al asentamiento), sigue siendo incapaz de afirmar; en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente el sujeto incapaz de detenerse. El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto. (Lévinas 2006, 115-116).

De igual forma, a través de este desmantelamiento doble, Lévinas devela el misterio de lo trascendental que no se origina ni asienta en la subjetividad de una conciencia solitaria emanadora de todo sentido de “realidad”, como la enunciada por Edmund Husserl (2004, 129-130).<sup>7</sup> Por el contrario, es en el *phaenomenon* como teofanía–epifanía, en la aparición y brillo de la Otredad donde comienza el develamiento del Infinito, de la eternidad, tal como afirma apasionadamente Lévinas: «No soy yo, es el Otro quien puede decir *sí* [...] poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro» (2006, 116).

Y es precisamente a través del «*rostro del Otro*» (Lévinas) donde se realiza «un otro modo» del ateísmo y del teologismo. Su sublimación consiste en realizar la narración de lo trascendente como «extranjero y pobre», como relación social, cuyo vínculo y conducto es el llamado de la justicia, de ahí su carácter ético, que no teológico. Es así que lo posible trascendente se aposenta en la «trascendencia total del Otro», como Infinito, que es impermeable a nuestro intento por tematizarlo y englobarlo como extensión de nosotros mismos.

Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama [...] El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios [...] La ética es la *óptica espiritual* [...] El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por *su rostro*, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela (Lévinas 2006, 101).

<sup>7</sup> En Husserl, «La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del “ego”. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, díjase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.».

## Narrativa de la eternidad

... *El hambre de Dios, la sed de eternidad,  
de sobrevivir, nos ahogará siempre*  
Unamuno (1983, 66).

La temporalidad de la hospitalidad–trashumancia es aquella desplegada en calidad de fractal a través de la narrativa ficcional y poética de la experiencia de vivir englobados en un tiempo unitario, infinito que se despliega para hacer abrir un espacio al magma metahistórico donde confluyen el tiempo histórico, la acción y la función simbólica. Asistimos de este modo, junto con Paul Ricoeur a la constitución de un tercer tiempo, entre el “tiempo del alma” y el “tiempo del mundo”, un tiempo paradójico «cíclico e irreversible»: la *eternidad* (Ricoeur 2009, 66).

La configuración de la narrativa de la eternidad en la teofánica de la hospitalidad–trashumancia tiene su fundamento en esa relación dual propuesta por Ricoeur entre «inteligencia narrativa e inteligencia práctica», en las que se adquieren dos características nucleares: la *integración* donde los «términos tan heterogéneos como agentes, motivos y circunstancias se vuelven compatibles y operan conjuntamente dentro de totalidades temporales efectivas», y la *actualidad* a través de la cual «los términos que solo tenían una significación virtual en el orden paradigmático —simple capacidad de uso—, reciben una significación efectiva gracias al encadenamiento a modo de secuencia que la *intriga* confiere a los agentes, a su hacer y a su sufrir» (Ricoeur 2009, 119).

Presentamos así la amalgama de la hospitalidad–trashumancia como núcleo simbólico que propone un «plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la “cifra”, de un misterio [...] que nunca es «explicado» de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado» (Ricoeur 2009, 26). Este desciframiento comienza entonces por ubicar el sentido espacio–temporal como fundamento primordial que subyace y vitaliza a la unidad hospitalidad–trashumancia. Espacio que, como bien sabemos, en tanto indisoluble del tiempo se conforma en *cronotopos*, como lo nombró Mijail Bajtin a esta correlación de sentido, donde «el tiempo se condensa, deviene compacto, visible para el arte, en tanto que el espacio se intensifica, se abisma en el movimiento del tiempo, del sujeto, de la Historia» (Arfuch 2005, 254-255).

El sentido cronotópico en términos de Bajtin, sin embargo, resulta insuficiente para dar cuenta de los alcances de la teofanía de la hospitalidad–trashumancia, por lo que se vuelve indispensable trastocar el tiempo inflexible propio de *Cronos* para invocar a su hijo *Kairos*, como la manifestación del instante en el que la epifanía se hace presente, a través de la cual, el espacio que contiene a la teofánica de la hospitalidad–trashumancia deviene *Kairotópico*, como lugar y

tiempo eternos (Serna 2009),<sup>8</sup> como «éxtasis», esto es, *desplazamiento* y errancia sin fin, por lo que hablamos así de una «eternidad transtemporal, en la cual el tiempo *kairotópico* sería el Axis *aeternitatis, sive Aevi Infiniti*» (Soto Rivera).<sup>9</sup>

El verbo griego *ex-istáno* (*existáno, existemi*) de donde se deriva el sustantivo *ek-stasis*, indica en primer lugar la acción de *desplazar*, llevar fuera, cambiar una cosa o un estado de cosas, y después las acciones de salir, dejar, alejarse, abandonar (y también: *ceder, renunciar, evitar*. El sustantivo *ek-stasis* significará, por lo tanto, *desplazamiento, cambio desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor*. (Couliano 2006, 25).

El éxtasis también ha sido pensado por Heidegger como el tránsito temporal donde están vinculados el «paso» del pasado, la «presentificación» del presente y la «futurición» del futuro. Para Lévinas el tiempo pensado como éxtasis devela: «el hecho de ser sin haber tenido que elegirlo, de tener que vérselas con posibilidades que siempre han comenzado ya sin nosotros —el éxtasis del ya sido—: el hecho de un dominio de las cosas, en la representación o el conocimiento —éxtasis del presente—: el hecho de existir—para—la—muerte —éxtasis del futuro—» (Lévinas, 1993, 280).

Esta narrativa del *éxtasis* en los distintos relatos ha realizado la figuración del espacio de la *trascendencia* (Couliano 2006, 25), bien podríamos entonces nombrar la eternidad como espacio de configuración del tiempo de la trascendencia. Para San Agustín, por ejemplo: «Así que, siendo Dios, en cuya eternidad no hay mudanza alguna, el que crió y dispuso los tiempos [...] Hízose el mundo con el tiempo, pues en su creación se hizo el movimiento mudable [...]» (San Agustín 2011, 291-292). Y a su vez el tiempo tiene como finalidad la unión con Dios en la eternidad: «Cuando vino la plenitud de los tiempos vino también Él para que nos librase del tiempo. Debemos, pues, amar al que creó los tiempos para que nos libremos del tiempo y nos asentemos en la eternidad, donde ya no hay mutabilidad temporal [...] (Aquí) se está muy bien, no quiero más; aquí amo a todos, aquí a nadie temo» (San Agustín 1988, 692).

En las narraciones teológicas la «habitación» de la eternidad toma formas muy concretas, dividiéndose principalmente entre dos y opuestas: el «paraíso» o el «cielo», como en la proclama de San Agustín: «Una sola cosa pediré al Señor, esta buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida ¿para qué? Para contemplar la hermosura del Señor» (San Agustín 1988, 692). La casa del Señor como Paraíso imaginado es relatado así en el Corán:

<sup>8</sup> Véase (Serna Arango 2009).

<sup>9</sup> Soto Rivera (s.f.).

Esta es la semblanza del jardín prometido: Ríos de agua de inalterable olor, ríos de leche siempre del mismo sabor, ríos de vino, dulzor para los que beban, y ríos de miel pura. En él tendrán toda clase de frutos y perdón de su Señor. ¿Es lo mismo que quien será inmortal en el Fuego y se le dará de beber agua hirviendo que le destrozará los intestinos? (Ghani 1997, 558).

En el extremo opuesto se encuentra el «infierno» que en el Corán se describe en el «Sura del envolvente» nombre dado al Día del Levantamiento o la resurrección que envolverá a todos: «¿No te ha llegado el relato del Envolvente? Ese día habrá rostros humillados; abrumados, fatigados. Sufrirán el ardor de un fuego abrasador. Se les dará de beber de un manantial en máxima ebullición. No tendrán más alimento que un espino ponzoñoso, que ni nutre ni sacia el hambre [...]» (Ghani 1997, 671).

Y es que el infierno podría bien ser el exilio y destierro de ese paraíso, de ese *ethos* paradisiaco que padece Adán y Eva: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido comer [...] Por ello lo echó de la tierra del Edén, para que trabajara la tierra de donde había sido formado» (Biblia 1985, 42-47).<sup>10</sup> Estos relatos confieren al mundo su calidad principal de inmanente y finito, así como un espacio de *tránsito*, en una estación del peregrinaje. «Ciudad peregrina» que es la «ciudad de Dios» en el mundo, como narra San Agustín: «Así que esta ciudad celestial, entre tanto que es peregrina en la tierra, va llamando y convocando de entre todas las naciones ciudadanos, y por todos los idiomas va haciendo recolección de la sociedad peregrina, sin atender a diversidad alguna de costumbres, leyes e institutos, que es con lo que se adquiere o conserva la paz terrena» (San Agustín 2011, 580-581).

«Ciudad peregrina» que tiene un plazo fijado como lo advierte un verso del Corán: «¿Es que no han reflexionado en su interior? Allah no ha creado los cielos y la tierra y lo que hay entre ambos sino con la verdad y con un plazo fijado» (Ghani 1997, 439). Estos relatos teofánicos confirman al ser humano en su calidad de expulsado del paraíso en la tierra, cuyo origen se remonta a la sentencia divina sobre Caín, en el relato de la lucha entre Caín y Abel por sus ofrendas por el reconocimiento divino, donde Caín asesina a Abel por haber sido favorecido con el agrado de dios por el sacrificio de un cordero, mientras que Caín solo le ofreció vegetales:

Entonces Yavé le dijo: «Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano grita desde la tierra hasta mí. Por lo tanto, maldito serás, y vivirás lejos de este suelo fértil que se ha abierto para recibir la sangre de tu hermano, que tu mano derramó. Cuando cultives la tierra, no te dará frutos. Andarás errante y vagabundo sobre la tierra» (Biblia 1985, 47).

**10** «Génesis» (2:7 y 3:17 y 23).

Este evento señala el momento en que se hace manifiesto para el ser humano el velo aparente de separación con el rostro divino. En el inicio del encuentro con el otro, en «la abertura al otro y a lo Otro» el tiempo de–viene pura trascendencia y se aspira a ella como pro–tensión continúa, «hambre de Dios. La sed de eternidad» de la que nos habla Unamuno (1983, 66). En síntesis, comienza aquí la manifestación teofánica de la *hospitalidad–trashumancia*.

[...] como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera por excelencia, la abertura al otro y a lo Otro. Esa tesis sobre la trascendencia, pensada como diacronía, donde lo Mismo es no–in–diferente a lo Otro sin investirlo de ningún modo —ni siquiera por la coincidencia más formal con él en una simple simultaneidad—, donde la extrañeza del futuro no se describe de entrada en el interior de su referencia al presente en que tendría que de–venir y donde estaría ya anticipado en una protensión». (Lévinas 2000, 50).

La hospitalidad implica el reconocimiento de la inviolable dignidad humana, de la aceptación pre–temporal de la sujeción al Otro. Hospitalidad y reconocimiento son fundamentos de la cultura misma y no mera cuestión de una ética relativa; ya que nos recuerda que todos nosotros somos seres fronterizos, limítrofes, habitantes de la frontera, seres en movimiento que, por lo mismo, transitamos por los caminos de la sorpresa y el descubrimiento, pero también por los de la desventura, el extravío y la aflicción, en una palabra: *metokoi*, etimología griega que denota:

[...] la mudanza de casa, el cambio de domicilio, el traslado a otra forma de estar en sí, entendida como metáfora de la muerte y título de la última metamorfosis, entraña una alusión a la honda movilidad de la existencia humana que está más implicada como cambio de lugar a la misma escala y en el mismo elemento. Quien se muda “de aquí a allá”, no es solo un turista y viajante, sino un cambista de elementos, un emigrante entre diversos estados físicos o dimensiones del ser. Lévinas 2000, 89).

De aquí que este *limes* se encuentre en relación constante con la indigencia, porque en su origen alude a la llana condición humana de incompletud y necesidad, develando nuestra condición primaria de insuficiencia y orfandad: la «falta fundante» como la llamó originalmente Freud,<sup>11</sup> y que Lévinas ha interpretado como indigencia original, y que Lukács describe con maestría:

La más profunda nostalgia de la existencia humana es el fundamento metafísico de la tragedia: la nostalgia que el hombre tiene de su mismidad, la nostalgia de transfor-

**11** La noción de *falta fundante* fue propuesta originalmente por Sigmund Freud y más tarde reelaborada por Lacan. Cfr. Braunstein, Gerber y Orvañanos (1999).

mar la culminación de su existencia en una llanura del camino de su vida, transformar su sentido en una realidad cotidiana. La vivencia trágica, la tragedia dramática, es su cumplimiento más perfecto, el único que es perfecto sin resto (Lukács 1975, 257).

La narración de la tragedia teje el camino a la sabiduría de los límites, en particular el del tránsito entre la muerte y la vida; del despertar de ese existente en tránsito en nosotros mismos. De ese metokoi; trashumante que requiere de la barca de Caronte *Χάρων Khárôn*, cuyo significado «brillo intenso» guía a las sombras errantes de los muertos recientes de un lado a otro del río Aqueronte, a cambio de un *óbolo* para pagar el viaje, de otra manera serían obligados a vagar cien años por la ribera del río, por lo que era indispensable que los cuerpos se enterraran con una moneda bajo la lengua y con los debidos honores.

La narración de los debidos honores al cuerpo y al alma trashumante está representada en el relato de Sófocles sobre la tragedia de Antígona, quien lucha desesperada por darle una sepultura digna a su hermano Polineces, muerto después de unirse al ejército de Argos y haber peleado contra su hermano Eteocles por el trono de Tebas. Muertos los dos en batalla, Creonte asume el trono y decreta no darle sepultura a Polineces por haber traicionado a Tebas. Antígona viola la autoridad de Creonte para enterrar a su hermano con los honores debidos, pues teme que su alma vague eternamente, por lo que es encarcelada y condenada a ser sepultada viva, antes de lo cual se suicida, desencadenando a su vez el suicidio de su amado Hemón, hijo de Creonte y después el de la madre de este, Eurídice. Antes, Creonte le había preguntado: ¿Y has osado, a pesar de ello, desobedecer mis órdenes? Esta es la respuesta trágica de Antígona:

Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a los hombres; y he creído que tus decretos, como mortal que eres, puedan tener primacía sobre las leyes no escritas, inmutables de los dioses [...] Sabía muy bien, aun antes de tu decreto, que tenía que morir, y ¿cómo ignorarlo? Pero si debo morir antes de tiempo, declaro que a mis ojos esto tiene una ventaja. ¿Quién es el que, teniendo que vivir como yo en medio de innumerables angustias, no considera más ventajoso morir? Por tanto, la suerte que me espera y tú me reservas no me causa ninguna pena. En cambio, hubiera sido inmenso mi pesar si hubiese tolerado que el cuerpo del hijo de mi madre, después de su muerte, quedase sin sepultura (Sófocles, 2007).

En este sentido, podemos decir que la obra tan larga y profusamente elaborada de Lévinas sobre la hospitalidad es una respuesta al núcleo de la tragedia, re-

presentada por Antígona,<sup>12</sup> y formulada por Heidegger como *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*), esa angustia en la que a uno le va «inhóspitamente», en la que uno «no está en casa» (*unheimlich*) (Heidegger 2001, 208).<sup>13</sup> Lévinas devela a la hospitalidad como epifanía y teofánica que recibe a ese «extranjero y pobre», «un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como *a una tierra de asilo*, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano» (2006, 173), a través del cual se realiza el encuentro con lo Divino en la proximidad del Otro, «*con* quien» se realiza la dimensión del encuentro con Dios:

La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela (Lévinas 2006, 102).

Buscamos representar aquí el despliegue de esta plétora trashumante desbordada del *existente* sagrado como conciencia del tiempo pre-eterno que nos precede. «El presente y el yo se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente». En Lévinas, el *existente* se manifiesta a partir de la función de la *hipóstasis*, que es la conciencia del existente de un existir que le precede: «un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente [...] Podemos definir el existir mediante la noción de *eternidad*, ya que el existir sin existente carece de punto de partida». Al existir sin existente le da el nombre de *hay*, como lugar donde se produce la hipóstasis como conciencia que rompe al hay, y que permite que el existente entre en relación con su existir (2006, 91).<sup>14</sup>

*Existente* cuyo impulso a la fuga solo encuentra su contención en el espacio que abre la hospitalidad como reposo; oasis efímero que, sin embargo, abando-

**12** «El precedente filosófico más significativo en la interpretación de *Antígona* es sin duda Hegel. Pero así como para Hegel el documento base de relevamiento de la eticidad es esa tragedia griega, ella es también para Heidegger la llave de acceso tanto para la comprensión del pensar fundacional como para la comprensión ontológica del hombre». Cfr. G.W.F. Hegel (1989); en Rebok (2009, 637-657). Cfr. también Judith Butler (2001).

**13** Martin Heidegger, «El fundamental encontrarse de la angustia, señalado «estado de abierto» del «ser ahí»», en *El ser y el tiempo*. (Heidegger 2001).

**14** A través del *existente* Lévinas opone su *metafísica* a la fenomenología fundada por Edmund Husserl. En este sentido, Lévinas afirma: «Al observar el presente como el dominio del existente sobre el existir, y al buscar el paso del existir al existente, nos situamos en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología», en Emmanuel Lévinas (2006, 91).

naremos muy pronto para seguir el viaje que no cesa, ya que la existencia no puede conocer la inmovilidad, pues «regresaría a la ausencia» (Ib'n Arabi 2008, 60), revelando así el rostro íntimo de nuestro existente como «*metokoi*». La trashumancia de acuerdo con su etimología latina *trans-humus*, evoca y refleja con precisión la experiencia de salida, cruce, búsqueda y retorno de una tierra a otra. En la trashumancia después de partir se intenta permanecer, habitar el nuevo lugar, que devenido en no-lugar torna la búsqueda infinita, iniciando así la *circularidad trashumante*, el continuo ir y venir, ya sea de la tierra que nos vio nacer hacia donde se anhela llegar, o se emprende el camino a lugares más lejanos, lanzándonos a la *errancia sin fin* (García Ponce 1981).

Escondido en el espacio “vacío”,  
el ser sin lugar  
habita lo inhabitable.  
El lugar codiciado, el refugio anhelado.  
Ahí no está él,  
huye para no ser visto.  
Fuga continua en su tiempo laberíntico  
en su laberinto de tiempo.  
¿Cuándo llegaré? ¿A dónde llegaré?

Reyna Carretero<sup>15</sup> 

## Referencias

- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Arabi, Ibn. *El esplendor de los frutos del viaje*. Madrid: Siruela, 2008.
- Arfuch, Leonor. «Cronotopías de la intimidad.» En *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Paidós: Buenos Aires, 2005.
- Braunstein, Néstor, Daniel Gerber, María T. Orvañanos. *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México: Siglo XXI, 1999.
- Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: Apertura, 2001.
- Carretero, Reyna y Emma León. *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. México: CRIM-UNAM, 2009.
- Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Ediciones Siruela, 1996.
- . *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*.  
[http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_imag\\_creadora.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_imag_creadora.pdf)
- Couliano, Ioan P. *Más allá de este mundo: Paraísos, purgatorios e infierno: Un via-*

<sup>15</sup> Poema de Reyna Carretero aparecido en (Carretero y León 2009, 96).

- je a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Experiencias del éxtasis*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Chittick, William C. *La doctrina sufi de Rumi*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2008.
- Duque, Félix. «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Holderlin.» *Eikasia, Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 2006.  
<http://www.revistadefilosofia.com/FelisDuqueMES.pdf>
- García Ponce, Juan. *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- Ghani, Abdel. *Traducción-comentario del Noble Corán*. Riyadh, Arabia Saudita: Darussalam, 1997.
- Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2007.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 1989.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 2004.
- Joyce, James. «El nombre del muerto.» En *Dublineses*. México: Fontamara, 2008.
- Le Brun, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Argentina: Ediciones Literales/El cuenco de plata, 2004.
- La Biblia Latinoamericana*. Madrid: Ediciones Paulinas Verbo Divino, 1985.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- . *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- . *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2000.
- . *Entre nosotros*. Ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-textos, 1993.
- . *El tiempo y el Otro*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Lings, Martin. *Muhammad*, Madrid: Hiperión, 1989.
- Lukács, Georg Lukács. *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Otto, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, México: Sexto piso, 2007.
- Rebok, María Gabriela. «El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona.» *Acta fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, 637-657
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 2009.
- Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi*. Primera parte. Madrid: Editorial SUFI, 2003.
- Said, Edward W. *Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1990.

- San Agustín. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 2011.
- . *Obras Completas de San Agustín XXII. Enarraciones sobre los salmos*, t. XXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1988.
- Serna Arango, Julián. *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Soto Rivera, Rubén. «Tiempo, éxtasis indefinido de la eternidad; Kairós, paradigma del tiempo» en *Revista Cayey*, Universidad de Puerto Rico, s.f. [http://www.uprh.edu/~rsoto/tiempo\\_extasis\\_indefinido\\_eternidad\\_cayey.pdf](http://www.uprh.edu/~rsoto/tiempo_extasis_indefinido_eternidad_cayey.pdf)
- Lukács, Georg. «Metafísica de la tragedia.» En *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Sófocles. *Antígona*. Buenos Aires: Andrómeda, 2007.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe, 1983.

Georgina Mejía Amador\*

## El alma y el cuerpo en las danzas sufíes y rarámuri desde la literatura comparada

### The soul and the body in Sufi and Raramuri dances seen from the perspective of comparative literature

**Abstract** | In this article I explore the *semā'* of the Mevlevi sufi dervishes and the *yúmaritutumuri* of the Rarámuri according to the relations between the body, the soul, dance, ritual *performance* and poetic text from a literary perspective. In order to do so, I rely on Julia Kristeva's concepts of the Semiotic and the Symbolic. The former refers to the signifying process in which no division of the sign and the subject has taken place yet, while the latter implies a process in which the subject already inserts him/herself in language and in society. According to my hypothesis, the ritual *performance* of both Sufis and Rarámuri, aims to return to the Semiotic, while at the same time, such experience is translated into a socially coded language, such as poetry and dance, in the Symbolic. In both *performances*, the dialogue between these processes derives in the circular nature of each dance, which symbolizes, according to their socio-cultural and religious nature, the re-birth of man and the reenactment of the deal between man and deity that puts the universe in motion.

**Keywords** | body, soul, dance, *performance*, ritual, text.

**Resumen** | En este artículo indago en la relación entre cuerpo, alma, danza, *performance*, ritual y texto poético desde una perspectiva literaria en dos fenómenos distintos: el *semā'* de los derviches sufíes melevíes y el *yúmaritutumuri* de los rarámuri. Para ello, me apoyo en los conceptos de Julia Kristeva de lo Semiótico y lo Simbólico, los cuales se refieren, respectivamente, al proceso en el que no existe aún la escisión del sujeto ni del signo, y al proceso en el que el individuo se inserta en el lenguaje y la sociedad. Según mi hipótesis, la experiencia de la *performance* ritual de sufíes y tarahumaras, anhela un retorno a ese sitio anterior al signo (lo Semiótico), a la vez que dicha experiencia debe traducirse a

---

Recibido: 20 de septiembre de 2017.

Aceptado: 25 de junio de 2018.

\* Doctorado en Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Correo electrónico:** geo.me.ama@gmail.com

Mejía Amador, Georgina. «El alma y el cuerpo en las danzas sufíes y rarámuri desde la literatura comparada.» *Interdisciplina* 6, n° 16 (septiembre–diciembre 2018): 251-275.

doi: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65644>

un lenguaje socialmente codificado, como la danza y la poesía (lo Simbólico). En ambas *performances*, el mecanismo de retorno y diálogo entre un proceso y otro es el carácter circular de cada danza, las cuales simbolizan, según su respectivo marco socio-cultural y religioso, el renacimiento del hombre y la relaboración del pacto entre él y las deidades para que continúe el funcionamiento del cosmos.

**Palabras clave** | cuerpo, alma, danza, *performance*, ritual, texto.

RESULTA ARRIESGADO y complejo comparar las manifestaciones poéticas y dancísticas de dos grupos totalmente distintos entre sí en cuanto a lengua, geografía, contexto histórico-cultural y religioso, como son la danza giróvaga de los sufíes mevlevíes de Turquía y el yúmari-tutuguri<sup>1</sup> de los rarámuri<sup>2</sup> de Chihuahua, México. Ambas danzas, o mejor dicho *performances* rituales,<sup>3</sup> continúan practicándose hoy día. La razón fundamental por la que decido compararlas en el presente trabajo es porque estas *performances* rituales tienen en común una estructura circular y giratoria, con la cual buscan simbolizar el retorno al origen y el renacimiento del individuo, según sus respectivas nociones cosmogónicas, religiosas y culturales. Pero resulta más importante aún la semejanza entre estas *performances* porque cuestionan las nociones occidentales de “danza”, “poesía” y “cuerpo”: para los sufíes y los rarámuri, la danza no consiste en una serie de movimientos estéticos, sino en movimientos primordiales como la marcha, el giro, el

**1** Como señala Pintado (2005), la distinción entre estas dos danzas varía según la región de la Sierra Tarahumara de la que hablemos, al grado en que a veces resultan indiferenciables. Pintado plantea en sus investigaciones que el Rutuguli (o Tutuguri, según el dialecto), es un canto de petición de lluvias. En su obra dedicada a los tarahumaras, Artaud asocia el Tutuguri con los ritos del peyote (2014). Dado que resulta complejo distinguirlas, he optado por seguir a los investigadores del campo y presentar esta danza como una sola.

**2** Pese a que resulta válido referirse a este pueblo indígena como *tarahumara*, he decidido utilizar la autodenominación *rarámuri*. Dependiendo de la región de la Sierra Tarahumara, se puede encontrar también el término *ralámuli*.

**3** Utilizo el concepto *performance* siguiendo a Richard Schechner (1988; 1993; 2012). Él propone dicho término como un equivalente del concepto de “puesta en escena”, aunque más amplio en su definición. Schechner identifica cuatro elementos complementarios (eficacia/ritual-entretenimiento/teatro) como parte de un mismo *continuum* dialéctico, y es la convergencia de estos lo que él denomina como *performance*. Para él, la danza forma parte del teatro y por tanto participa también de la eficacia ritual de la “puesta en escena”, a la vez que del entretenimiento (Schechner 1988). No me queda claro si el entretenimiento se refiere a una especie de efecto catártico para la sociedad que está llevando a cabo la *performance* o si se refiere a los espectadores. En cualquier caso, es cierto que aun en la dimensión ritual de la danza tarahumara, al menos, hay cierto grado de entretenimiento, entendido como cohesión social y de grupo. Por último, aclaro que durante este trabajo me referiré a la *performance* en femenino, para no confundir al lector con una de las manifestaciones de la puesta en escena contemporánea, el *performance*, como los llevados a cabo por Marina Abramović, entre otros.

paso; la poesía se inclina más bien hacia la plegaria, la alabanza y el diálogo con la divinidad, en tanto que el cuerpo resulta indispensable para manifestar simbólicamente los estados del alma. El cuerpo participa de la experiencia religiosa tras haberse transformado mediante prácticas purificadoras que no implican el castigo o la laceración; el cuerpo logra ascender a la categoría de cuerpo ritual y de esta forma participa en las complejas relaciones que se establecen entre los hombres y las divinidades. Sin embargo, estas no se circunscriben únicamente al rito, sino que es un trabajo continuo. En sus respectivos contextos, la danza de los sufíes mevlevíes forma parte de la práctica religiosa del sufismo y del ritual conocido como *semā'* o “escucha”; se trata de una danza mística que se acompaña de cantos, música y que tiene fases bien establecidas, en las que se busca la unión con Alá.<sup>4</sup> Actualmente se presenta en distintos escenarios, incluso en México, y tiene su origen en el siglo XIII, en Konia, Turquía; fue inspirada por las enseñanzas de Yalāl al-Dīn Rūmī y sistematizada tras su muerte por su hijo Sultan Walad. Por su parte, el *yúmari-tutuguri* también se practica hoy día en distintas comunidades de la Sierra Tarahumara como danza de petición de lluvias, entre abril y mayo, y comprende un complejo simbolismo, que va desde el sacrificio ritual, la cohesión de la comunidad, la batalla cósmica entre el sol y la oscuridad y la articulación de un lenguaje chamánico (Bonfiglioli; entrevista personal).

Por tanto, al hablar de danzas rituales, debemos considerar necesariamente lo corporal, pero no como opuesto a lo trascendental del alma. Observa Raimon Panikkar al respecto: “La escisión entre materia y espíritu es fundamentalmente cosmológica. La realidad se dividiría en espiritual y material. El reino del espíritu sería inmaterial. Este dualismo cosmológico es el que subyace al destierro del cuerpo del campo propiamente religioso” (2014, 60). Lo que nos interesa en este artículo es revisar el cuerpo y el alma como elementos complementarios en tanto textos que se despliegan en la danza en distintos niveles. Por motivos pragmáticos, me adhiero a denominar “alma” al aspecto inmaterial y metafísico del individuo que comparten sufíes y rarámuri; no obstante, es evidente que cada uno de ellos tiene un término y una noción específica de este concepto, con base en los fundamentos teleológicos de sus aproximaciones a lo divino, como iré desarrollando en las siguientes páginas.

La presencia de la danza entre los rarámuri es de índole vital, pues la espiritualidad dancística, corporal y poética no está escindida de la vida cotidiana; fue el mismo Sol-Onorúame (“El que es padre”) quien dispuso que los hombres danzaran:

<sup>4</sup> En *El canto del sol*, la especialista Eva de Vitray-Meyerovitch ofrece una descripción detallada de las fases del *semā'* (Cfr. pp. 55-59). A su vez, Juan Goytisolo también llegó a asistir a una función de *semā'* en Turquía, la cual describe en su ensayo “Los derviches giróvagos” (México: Fondo de Cultura Económica, 2007, 33-57).

La danza es el recorrido espiritual de los *rarámuris*, los que *caminan bien* y trabajan caminando, como su padre el Sol. La danza revela un sentido más profundo cuando se entiende la naturaleza celeste o espiritual del mismo nombre *rarámuri*; porque la danza no es solo una forma esencial de devoción o alegría, sino un rasgo más de conciencia de su destino celeste. (Montemayor 1999, 63; las cursivas son del original.)

La danza y el movimiento son fundamentales para los *rarámuri*, pues implican un constante intercambio energético entre los dioses celestes y el hombre a partir de uno de los movimientos más primordiales: la caminata. Esta es para el tarahumara una forma de vida. No nada más porque entre una casa y otra hay varios kilómetros de por medio, sino porque la interacción con el entorno, la barranca, el monte, la cascada, es fundamental para ellos tanto en la vigilia como en el sueño. Su existencia está dedicada al tránsito por el mundo, pues su andar es una réplica microcósmica del movimiento del sol en el cielo. Nada permanece inmóvil. Pero dicho dinamismo es a un tiempo trabajo, plegaria, danza, agradecimiento y deuda para con los astros progenitores (Martínez 2008). Dice un *siríame* en su sermón: “Nuestro Padre y Nuestra Madre nunca faltan un día o un año. Siempre están aquí en la tierra. [...] ¿Se descorazonan Nuestro Padre y Madre mientras infaliblemente nos proporcionan luz para que contentos podamos seguir adelante?” (Montemayor 1999, 54).

Si se interrumpe el movimiento, el mundo termina. Por eso es que el hombre, como los astros, debe mantener activo el flujo de energía, aun durante el sueño, y la danza es la expresión última y más elaborada de este pacto entre los dioses y los hombres para asegurar el sostén del mundo. Según la mitología *rarámuri*, Onorúame les indicó que debían bailar el *yúmari* en resarcimiento de su desobediencia en las tres etapas anteriores del mundo:

La tercera época hubo un eclipse. No hubiera nacido el sol si los *rarámuri* de ese tiempo no actúan de inmediato, pues ese día murió el sol [...] Luego cantaron y bailaron el *Yúmari* y ofrecieron la carne de las reses, y con el día salió el sol.

La tierra se había salvado, había luz de vuelta. Este fue el último castigo que mandó Onorúame a los *rarámuri* por no hacer caso de bailar el *Yúmari*. Desde entonces siempre bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo. (Gardea y Martínez 1998, 22)

Por su parte, los sufíes melevíes de la orden del poeta persa Rūmī, basan su experiencia espiritual en el rencuentro con lo divino por medio de la danza y la escucha espiritual de música y poesía, porque para el sufismo escuchar la palabra de Dios tiene una mayor importancia sobre los demás sentidos. Dice Rūmī “Si no hay utilidad alguna en hablar, no hables” (*Masnaví* I, 1524, citado en

Bárcena 2015, 156); en tanto que Hujwiri, uno de los primeros tratadistas persas del sufismo del siglo XI, manifiesta que la escucha implica la humildad de los corazones, pues es soberbio aquel que solamente habla: “The hearer is more perfect in state than the reader [of the Quran]” (2001, 501). Durante la escucha mística del *semā’*, el derviche extiende sus brazos; su mano derecha recibe los dones del cielo, y con la otra, con la palma hacia el suelo, los deposita en la tierra, siendo su propio cuerpo un vehículo entre lo divino y lo terrenal. O como lo describe Eliot Weinberger: “con la mano derecha en lo alto [los derviches] reciben el espíritu de Dios y con la izquierda caída lo convierten en materia” (2008, 19). No obstante, la naturaleza de la danza giratoria no es estética, pues se trata más bien de una alabanza en movimiento que tampoco se restringe al instante del rito, como lo llegó a descifrar Rūmī en sus versos, puesto que la creación toda es la que danza continuamente para alabar a Dios:

Oigo la canción del ruiseñor embriagado.  
Oigo un *samā* maravilloso en el viento.  
En el agua, no veo más que la imagen del Amado,  
y en las flores no siento más que su perfume.  
[...]  
Oh día, levántate, los átomos danzan,  
las almas danzan de alegría, sin cabeza ni pies.  
Aquel para quien el firmamento y la atmósfera danzan,  
al oído te diré dónde le lleva la danza.

Rūmī (2008, 68,69)

En otros versos, Rūmī hace del cuerpo el compañero del alma en esta danza-oración: “Con cada melodía que se toca en la morada del corazón, / el pobre cuerpo miserable también danza” (Rūmī 2008, 70), señalando así la participación de lo corporal en la experiencia mística. El cuerpo ritual es simbólico, como he mencionado, no solamente porque es polivalente, sino porque “la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo” (Eliade 2000, 632). Podemos basarnos en Eliade, una vez más, para proponer que si el hombre se transforma en símbolo en el ámbito de su experiencia espiritual, uno de los elementos que le permiten dicha condición es justamente el cuerpo ritual, puesto que este participa de los procesos de transformación del alma, permitiendo la interacción entre lo humano y lo divino en distintos niveles. A lo largo de mis investigaciones, y guiándome por la teoría intertextual de Kristeva, la cual detallaré más adelante, he resuelto que para indagar en las formas en que el cuerpo participa de estos procesos es necesario considerarlo como texto; no solamente porque las cosmologías sufí y rarāmuri conciben el cuerpo como

un homólogo del cosmos,<sup>5</sup> sino porque la práctica de la *performance* ritual implica el desarrollo de una fisiología sutil, abstracta y metafísica en la que van a *escribirse* los procesos de purificación del alma, y la consecuencia de dichos procesos a su vez (o quizá el proceso de la propia escritura o la recitación, conlleve en sí mismo la transformación del alma) da pie al texto poético y al texto dancístico.

No obstante, el cuerpo ritual no es el único elemento que participa durante la danza, pues al tratarse de *performances* ejecutadas en un contexto religioso, las almas cumplen un papel fundamental. Por esta razón, también debemos considerarlas como textos significantes que se alojan en determinados puntos de esta fisiología sutil, y que a partir de ahí también son manifiestos mediante la palabra; es decir, el alma, además de trascendental, es también texto poético o chamánico.

Los sufíes conciben tres estados del alma que van progresando según el trabajo espiritual.<sup>6</sup> Para ellos, la unión con Alá se logra mediante la aniquilación del ego fenoménico, la *nafs ammâra*, en aras del despertar de la *nafs motma'inna*, el alma pacificada (Burckhardt 2006) o, desde otra perspectiva, del despertar de la completa conciencia del “mí mismo” como existencia cósmica (Arasteh 1974). Por su parte, los rarámuri conciben el “alma” como una serie de partes constitutivas complementarias del cuerpo en su carácter de fisiología sutil, no como cuerpo material; en su concepción ontológica, las *arewáka*<sup>7</sup> más grandes que habitan el cuerpo salen a caminar durante el sueño, el trance ritual y la ingesta de tesgüino, y dejan el cuerpo–habitáculo “a cargo” de las *arewáka* más pequeñas (Merrill 1992; Rodríguez 2015; Fujigaki 2015).

Así, debemos considerar almas y cuerpos en el ámbito sagrado de los sufíes y los rarámuri como prácticas significantes en distintos niveles, como he mencionado: el material, el sutil o metafísico, el ritual y el poético. El primero de ellos es el punto de partida para la práctica espiritual, pues mediante la resistencia física se parte en busca de una purificación simbólica. Esto a su vez con-

5 Henry Corbin apunta en *El hombre de luz en el sufismo iranio*, que para varios sufíes, como ‘Alí Hamadânî, el ser humano es una copia del Corán cósmico: “En cada parte del hombre que ha sido purificada, se refleja la parte complementaria que le es homogénea, pues nada puede ser visto más que por su semejante” (2000, 84).

6 En la sura 12:53 del Corán encontramos al alma que incita al deseo, la *nafs ammârah*: “Yo no pretendo ser inocente. El alma que exige el mal, a menos que mi Señor use de Su misericordia. Mi Señor es indulgente, misericordioso”; la sura 75:2 se refiere a la *nafs lawwâma*, el alma censurante: “¡Que no! ¡Juro por el alma que reprueba!”, y, por último, en la sura 89:27-28 hallamos la referencia a la *nafs mutma'inna*, uno de los grados superiores del alma, la pacificada: “¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha, acepta!”. Todas las citas del Corán corresponden a la edición de Julio Cortés (Barcelona: Herder, 2005).

7 *Arewá*, *iwigá* y *wigá*, según la variante dialectal y la zona de la Sierra Tarahumara.

duce a la configuración de una fisiología sutil, la cual comprende la interacción entre cuerpo inmaterial y alma en aras de la transformación y purificación que permitirá el contacto con la divinidad, y una vez que esto ocurra se manifestará en el cuerpo material. No obstante, este cuerpo se encuentra en el marco de la *performance* ritual, por lo que se trata ahora de un cuerpo ritual. Al mismo tiempo, en cada uno de estos procesos, hallamos cuerpos y almas configurados como textos por medio del lenguaje poético,<sup>8</sup> por lo que nuestra red de intertextos en todos estos niveles nos conduce a cierto grado de complejidad.

Por el hecho de concebir cuerpos y almas como “textos” en los distintos niveles de significación descritos, he decidido emplear la teoría intertextual de Kristeva, sobre todo al momento de descubrir paralelos entre el objetivo de la aproximación ritual a la divinidad y el hecho de que esto conlleva cierto retorno a los orígenes del lenguaje (como el lenguaje indescifrable del chamán o la letanía) antes de someterse a la dualidad del signo, en significado y significante, y el interés de Kristeva por demostrar que ciertos rasgos del lenguaje previos a la etapa Edípica o de lo Simbólico,<sup>9</sup> están presentes en la poesía. Es decir, para ella, la etapa de lo Semiótico tiene lugar cuando el sujeto no se inserta aún en el ámbito del signo y está más cercano al cuerpo materno y a las pulsiones que le dan forma a este, como la pulsión de muerte, según explicaré más adelante. En el ámbito de lo Semiótico, el lenguaje no se ha reducido a la dualidad del signo todavía, y en cambio participan en mayor medida el cuerpo, los ritmos kinésicos y musicales que, de acuerdo con Kristeva, perduran como huellas en lo Simbólico, en el lenguaje poético, y agregaría yo, en el lenguaje dancístico. Por tanto, el hecho de que la metodología de Kristeva pueda ser aplicable a un contexto religioso y ritual, o a textos poéticos que son producto de una experiencia mística (o, incluso, que el acto de creación de estos textos pudiera ser la experiencia mística en sí misma), no depende tanto de esta condición, sino de considerar como textos a los productos y elementos de estos procesos de significación.

Por lo tanto, lo que nos interesa en mayor medida son los siguientes postulados: 1) la forma en que la dialéctica entre lo Simbólico y lo Semiótico determina las distintas fases del discurso poético; 2) la configuración del cuerpo y el

**8** Esto resulta más notablemente en el sufismo, pues el canto del chamán tarahumara no ha logrado descifrarse aún, como ha indicado Bonfiglioli en entrevistas personales.

**9** Quiero insistir en que para Kristeva, semiótico y simbólico no tienen el significado que regularmente se les otorga en otros contextos y para que el lector no se confunda, me referiré a estas categorías siempre con mayúscula inicial y con el artículo “lo”. Para Kristeva, lo Semiótico es una reelaboración del concepto lacaniano de lo Imaginario, y con él se refiere al estado inconsciente del sujeto, en el que predominan las pulsiones y la identificación con el vientre materno. Por su parte, lo Simbólico deriva del Orden Simbólico de Lacan. Para Kristeva, esta fase se asocia con el padre y con la entrada del sujeto al mundo del signo (Allen 2011).

alma y sus transformaciones como textos para este caso en concreto, pero sin que la teoría de Kristeva esté circunscrita a un ámbito necesariamente espiritual o religioso, y, 3) la puesta en escena de dichos textos mediante el lenguaje verbal y dancístico.

He dicho ya que me interesa equiparar la experiencia mística o búsqueda de contacto con la divinidad con el proceso que Kristeva denomina como lo Semiótico. En *La révolution du langage poétique*, ella expone que antes de enfrentar la etapa Edípica, el sujeto se encuentra a merced de sus pulsiones y que, por tanto, el elemento que coadyuva a su ordenamiento es la *jóora*.

Este concepto lo hallamos originalmente en el *Timeo* de Platón. Kristeva lo toma prestado y lo traslada al ámbito de lo Semiótico, asociándolo con la inefabilidad y la receptacularidad ya presentes en Platón, pero incorporando las pulsiones, el inconsciente, la etapa pre-edípica, y el ritmo vocal y kinésico. Platón y Kristeva coinciden en que la *jóora* se asemeja a la madre, y es por ello que el individuo no está aún formado como sujeto cognoscente ni es parte de las leyes del mundo patriarcal, representado por lo Simbólico, según Kristeva.

Si para Kristeva la *jóora* es un “sitio” (por llamarlo de alguna forma) en el que no está presente aún la separación entre significado y significante, porque se trata de una especie de sustrato matricial, entonces, según mi hipótesis, la experiencia de lo divino es equiparable a ese momento del lenguaje y del sujeto en el que era Uno solo con Dios. Esta vuelta al origen es a su vez un fenómeno inefable, y es por ello que el místico recurre al lenguaje poético para trasladar su experiencia de lo divino al ámbito de lo Simbólico, es decir, para retornar de este sustrato matricial e insertarse de nuevo en el ámbito de la ley del padre. Dice Kristeva: “c’est la littérature qui la réalise [la condition du sujet dans la signifiante] le plus explicitement”<sup>10</sup> (1974, 80). Así, la poesía mística transita entre la racionalidad de un discurso organizado bajo las leyes de lo Simbólico y la aproximación a una experiencia semejante a la pulsión de muerte, pues implica un retorno inconsciente al útero materno. Según Kristeva, en la *jóora* de lo Semiótico convergen pulsiones contradictorias de vida y muerte, y considera que esta se asemeja al acto de creación poética: “On dira donc que c’est ce corps maternel qui médiatise la loi symbolique organisatrice des rapports sociaux, et qui devient le principe d’ordonnement de la *chora* sémiotique, sur la voie de la destruction, de l’agressivité et de la mort”<sup>11</sup> (Kristeva 1974, 27; las cursivas son del original) y:

**10** “Es en la literatura donde tiene lugar [la condición del sujeto en el ámbito de la significación] de manera más explícita” (La traducción es mía).

**11** “Diremos entonces que este cuerpo materno media la ley simbólica que organiza las relaciones sociales, y que se convierte en el principio de ordenación de la *jóora* semiótica en el camino de la destrucción, la agresividad y la muerte” (La traducción es mía).

En revenant, à travers l'événement mortel, vers ce que produit sa coupe; en exportant la motilité sémiotique à travers le bord d'où s'instaure le symbolique, l'artiste esquisse une sorte de seconde naissance: ainsi, sujet à la mort mais aussi à la re-naissance, sa fonction se voit captée, immobilisée, représentée, idéalisée, par des systèmes religieux (dont le christianisme, sans doute le plus explicite sur ce point), qui d'ailleurs l'arbitrent dans leurs temples, leurs pagodes, leurs mosquées, leurs églises. A travers des thèmes, des idéologies, des significations sociales, l'artiste fait passer dans l'ordre symbolique une pulsion asociale, non encore captée par le thétique. (1974, 69)<sup>12</sup>

Esto es, el poeta (y, por qué no también, el bailarín místico) transita de lo Semiótico a lo Simbólico en una especie de muerte y renacimiento textual, conjugando así las pulsiones de vida y muerte mencionadas anteriormente. Por ejemplo, el sufí anhela aniquilar su propio ego, en un tránsito hacia lo Semiótico, ya que en este proceso el ego no existe aún, no ha sido configurado. No obstante, se necesita al mismo tiempo un retorno a lo Simbólico y al lenguaje codificado y sígnico para dar cuenta de dicha experiencia, lo cual constituye la mayor de las paradojas de la mística: es el lenguaje contra el lenguaje en su limitación por representar la inefabilidad. Pero es una paradoja necesaria, sin duda, y la misma Kristeva no concibe lo Simbólico y lo Semiótico como procesos opuestos, sino complementarios. Y creo que esto es evidente en la práctica mística, pues el sujeto es y no es él mismo, dado que transita de lo inefable a lo concreto.

## Almas y cuerpos rarámuri

Dado que es difícil el acceso a los cantos chamánicos de los *wikaráame* y más aún a su transcripción y traducción, por el hecho de hallarse en un lenguaje secreto, mi aproximación a la danza rarámuri parte de concebir cuerpos y almas como textos en los niveles que he mencionado anteriormente, exceptuando el poético o verbal. Me interesa concebirlos así porque en el *yúmarí-tutuguri* podemos hablar de que cuerpos y almas se vuelven el texto de la creación cósmica, homologando así el microcosmos humano con el macrocosmos de las divinida-

<sup>12</sup> "Al volver por medio de la muerte hacia aquello que produce su quiebre; al exportar la motilidad semiótica a través de la frontera en la que se establece lo Simbólico, el artista bosqueja una suerte de segundo nacimiento: así, sujeto tanto a la muerte como al renacimiento, su función se ve atrapada, inmovilizada, representada, idealizada por sistemas religiosos (siendo el cristianismo el más explícito en este aspecto, sin duda), los cuales de todos modos lo acogen en sus templos, pagodas, mezquitas, iglesias. A través de temas, ideologías, significaciones sociales, el artista incorpora al orden Simbólico una pulsión asocial, todavía no capturada por lo tético" (La traducción es mía).

des. Además de tratarse de una danza de petición de lluvias (Bonfiglioli, Martínez *et al.* s/f), el *yúmari-tutuguri* representa y (re)escribe la victoria del Sol/ Onorúame frente a las fuerzas de la noche y la oscuridad. Por tanto, a un nivel simbólico, hombres y mujeres (re)crean el mundo con su cuerpo ritual, representando, respectivamente, el sol y la luna, a través de movimientos giratorios. Es por esta razón que el cuerpo ritual y el cuerpo sutil se vuelven elementos indispensables en la danza y la cultura rarámuri que, como hemos dicho, tiene en la caminata y la carrera por la montaña una de sus principales manifestaciones.

Por otra parte, cabe aclarar que dada la dificultad por acceder a estos textos lingüísticos “mágicos” y secretos, los materiales literarios, visuales y antropológicos con que se cuentan corresponden a “miradas externas” que, hasta cierto punto, podrían implicar cierto prejuicio hacia los fenómenos que aquí nos interesan. Sin embargo, no considero que estas aproximaciones sean intrusivas, deformantes y exotizantes, sino que trazan una línea continua de búsqueda estética y creativa a partir de la interdisciplina: por ejemplo, el trabajo cinematográfico que realizaron Raymonde Carasco y Régis Hébraud con los rarámuri entre 1977 y 1994, en la localidad de Norogachi, busca dialogar con la obra literaria de Artaud que se desprendió de su visita a México en 1936, especialmente en lo que concierne a las danzas del peyote, de los pintos y del *Tutuguri*; la obra de Carasco y Hébraud, que comprende unas diez piezas cinematográficas, dan pie a su vez a la documentación de la práctica contemporánea de estas danzas rituales en la obra de Javier Téllez, *Para terminar con el juicio de Dios* (2016).<sup>13</sup> En este documental observamos de nuevo una convergencia de lo cinematográfico y lo literario, pues en un ejercicio compositivo y visual a semejanza del que llevan a cabo Carasco y Hébraud, Téllez pone como telón de fondo la lectura en rarámuri de la obra de Artaud al tiempo que filma la vida cotidiana de la comunidad y su relación con el entorno de cielos nublados, rocas y montañas. En estas obras es evidente la transformación social y ritual de las danzas rarámuri desde los primeros registros, como el de Carl Lumholtz, quien las documentó en su *México desconocido* (publicado en español en 1904), hasta la mirada de Téllez, en contraste con la de Carasco y Hébraud. Por tanto, mi empleo de los materiales no obedece al azar ni a la preferencia de miradas externas sobre las “nativas”, sino al empleo de las múltiples perspectivas contextuales y disciplinarias con que se cuentan, incluyendo, claro está, la mirada antropológica; la literaria, como sería la de Artaud y la de Carlos Montemayor; y la de los propios rarámuri, que han logrado reunir y publicar las tradiciones orales de sus comunidades, como Dolores Bautista, o que han

**13** Esta obra formó parte del acervo de la exposición Artaud 1936, que pudo apreciarse en el Museo de Arte Moderno Rufino Tamayo entre el 10 de febrero y el 20 de mayo de 2018.

fungido como intérpretes e informantes, como el maestro violinista Erasmo Palma. Así, el hecho de contar con estas fuentes señala, en todo caso, la urgencia por generar más materiales desde el seno de los propios rarámuri.

Hecha esta aclaración, paso a desarrollar mis planteamientos en torno al cuerpo y el ama en el contexto rarámuri, desde las múltiples perspectivas disponibles. En el trabajo cinematográfico de Raymonde Carasco y Régis Hébraud, que sigue las huellas del viaje de Antonin Artaud a la Sierra Tarahumara, se observa un especial interés por capturar la forma, el movimiento y la belleza de los pies rarámuri, en especial en *Gradiva* (1978) y en *Tarahumaras 78* (1979). En el minuto 25' de *Tarahumaras 78*,<sup>14</sup> vemos una toma fija del pie izquierdo de una mujer, que se recorta contra un fragmento de barro en el que caen gotas de lluvia. El pie calza uno de esos toscos huaraches con suela de llanta; un lazo pasa por entre los dedos pulgar e índice para sujetar el pie y se anuda más arriba en torno al tobillo. Se intuye que la mujer está sentada en una roca y por ello es que su pie cuelga y juguetea mientras al fondo cae la lluvia. El empeine se arquea hacia arriba, los dedos macizos y morenos se mueven. Los dedos son largos y están ligeramente separados entre sí a fuerza de andar descalzos. Observamos que no es necesario el retrato individual e identitario de la mujer (bastaría con hacer una toma de su rostro), ya que el interés del discurso cinematográfico se concentra en su cuerpo, en su pie. Si hacemos una lectura más profunda de este encuadre, me parece que Carasco logra capturar la importancia vital del pie, en el más amplio sentido de la palabra, pues estamos ante “caminantes celestes”, como ha descrito Carlos Montemayor a los tarahumaras (1999). La trascendencia ritual y divina que encontramos en sus danzas o en las extenuantes carreras por la sierra parte de la fuerza y la belleza del pie físico, orgánico, material. El pie no solamente sostiene al tarahumara, colocándolo en un sitio concreto en el mundo, sino que también contribuye al sostén y al movimiento del cosmos, idea que puede compararse con estos versos de las *Elegías* de Hölderlin: “El fuego mismo de los dioses día y noche nos empuja / a seguir adelante”. El movimiento de los astros es inconcebible sin el intercambio de energía generado por la caminata y la danza de cada rarámuri, pues hay una conciencia en ellos como segundos creadores y una responsabilidad “con la tierra, con el mundo, al que conservan en más de un sentido, no solo por el cultivo, sino por su pensamiento, conducta y orden ritual en que sus danzas y ceremonias ayudan al equilibrio de la vida” (Montemayor 1999, 47), observación con la que también insiste Carlo Bonfiglioli, especialista en danzas tarahumaras (2008; 2010; 2012; 2015). Por tanto, el pie en esta toma de Carasco, trasciende su literalidad como extremidad corporal, y pue-

14 El fragmento al que me refiero se encuentra en este enlace: <https://vimeo.com/80812238>

de interpretarse como símbolo de la “responsabilidad cósmica” del rarámuri como sostén del mundo.

Por su parte, las *arewáka* son el conjunto de almas que habitan el cuerpo, pero a un nivel sutil, como apunta Carlo Bonfiglioli: “[las *arewáka* son] sede del pensamiento, la razón, la intencionalidad, la pasión, la percepción” (2015, 25). No estamos ante un esquema dialéctico que opone cuerpo y alma, como refería la cita de Panikkar en páginas anteriores, sino que el cuerpo y el alma, en sus distintas manifestaciones, son componentes que se retroalimentan y participan en dicha “responsabilidad cósmica”.

En su mito de creación, Onorúame otorga el aliento y la vida a cada cuerpo, en una suerte de “alfarería cósmica”, como señala Alejandro Fujigaki (2015), pues el cuerpo, *repokára*, es el barro, y el soplo divino, alma, o, en rarámuri, *iwigá*, es el vacío que soporta a la vasija y le da forma. Por lo mismo, un cuerpo muerto es barro echado a perder, pues la *iwigá*, el aliento que lo habitaba, lo abandona para transformarse. Vemos en esta metáfora alfarera que el alma como aliento vive de manera independiente, pero no así el cuerpo, pues sin ese vacío que lo sostiene, el cuerpo-barro simplemente no tendría forma, no *sería*.

Según Ana Paula Pintado (2004), las mujeres como dadoras de vida tienen cuatro almas, en tanto que los hombres tienen tres. William L. Merrill (1992) añade que entre estas almas existen unas “grandes” y otras “pequeñas”, las cuales se ubican en puntos anímicos específicos: la cabeza, el pecho y las articulaciones, creando así un intertexto entre el cuerpo físico y el cuerpo sutil que aloja esta serie de almas. Se trata de una escritura corporal mágica, en un plano metafísico, que puede ser leída por el *owirúame*, el *sipáame* o *sipiríame*<sup>15</sup> en caso de que alguna de las almas se extravíe y enferme al individuo. Por eso no podemos dejar de hablar del cuerpo como texto, y de los rituales de curación como métodos hermenéuticos, que son a su vez escritura y desciframiento. Aunado a ello, las almas no permanecen “escritas” en el intertexto del cuerpo físico y el cuerpo sutil, sino que también existen fuera de estos (Merrill 1992, 173), especialmente durante la noche, pues salen a recorrer el mundo. Como apunta Bonfiglioli, toda curación con peyote se efectúa justamente durante la noche, pues el tránsito de las almas humanas, en caso de que estén enfermas, le permite al *sipáame* el diálogo entre estas y el alma del peyote:

Toda raspa se lleva a cabo en las primeras horas de la noche, hasta el amanecer. La razón es que los desplazamientos anímicos solo pueden realizarse de noche porque,

**15** Bonfiglioli ha traducido la voz *owirúame* como “chamán”, en términos generales. Por su parte, el *sipáame* o *sipiríame* es el chamán de más alto grado, pues es capaz de negociar la liberación de las almas con el peyote, mediante la utilización del raspador que simboliza el camino del Sol durante la danza/raspa del peyote o *jícure* (Bonfiglioli 2012; 2015).

libres de su armazón corporal, las almas caminan ligeras, cubriendo fácilmente largas distancias que separan la sierra del desierto. Mas la ligereza termina con los primeros rayos del día, porque es preciso que las almas regresen a habitar dentro de sus cuerpos. (2012, 215).

Los tarahumaras conciben la idea de un sitio llamado *riwigáchi*, traducido como “Lugar de las almas” (Rodríguez 2015), el cual es al mismo tiempo una especie de paraíso cristiano y un *Mundus imaginalis*, en el que habitan los “arquetipos” de todo ser animado e inanimado, tanto terrenal como divino; incluso el sol y la luna tienen su equivalente en el *riwigáchi*. De ninguna forma se puede considerar el *riwigáchi* como un lugar de los muertos. Las almas que se hallan temporalmente escritas en el cuerpo mágico salen de él durante el sueño, la enfermedad y la embriaguez, pero siempre regresan. Las almas “grandes” salen del cuerpo y dejan a cargo a las más “pequeñas”; sin embargo, si esas almas “grandes” no vuelven oportunamente, causan la enfermedad e inclusive la muerte (Merrill 1992).

Podemos equiparar el flujo de las almas con los procesos Semiótico y Simbólico de Kristeva, por tratarse de una manifestación alterna del individuo, “la sede de su pensamiento, razón, pasión”, como indicaba Bonfiglioli, y porque las almas otorgan significado al ser del individuo. Nos dice Merrill que “la condición de una persona en un momento dado refleja directamente la condición de las almas, su ubicación con respecto al cuerpo o ambas” (1992, 158). De manera aún más importante, creo que podemos establecer la comparación con Kristeva, porque las almas son las que se desprenden durante el sueño, y pese a que no se trata precisamente de una noción de *inconsciente* según la escuela psicoanalítica que sigue Kristeva, sí implica el viaje a otra dimensión, a ese *Mundus imaginalis* que es el *riwigáchi*. Por tanto, podríamos decir que las *arewáka* de los rarámuri transitan durante el sueño al ámbito Semiótico, pues dialogan con ese mundo arquetípico al desprenderse del cuerpo, lo cual a su vez tiene un efecto sobre el cuerpo y sobre el estado de vigilia, como el peligro de que una de estas almas se extravíe y enferme al sujeto. Por lo tanto, las *arewáka* transitan también hacia lo Simbólico de Kristeva, es decir, a la esfera social. Y aquellas marcas de su presencia en lo Semiótico, convierte a las *arewáka* en textos portadores de significado que sin duda afectan la relación social del sujeto: así, si el alma se haya fuera, enferma o incluso en un sitio corporal que no le corresponde, tiene un efecto sobre la personalidad del individuo y, por ende, en sus relaciones sociales. Hablaríamos aquí de un alma enferma o disonante que no le permite funcionar al individuo a nivel social y cósmico. Porque recordemos lo que señalaba Montemayor: así como cada rarámuri camina el mundo para sostener el cosmos, las almas participan también de dicho sostén. Por ello

la danza resulta de suma importancia como sistema de significaciones, en el terreno de lo Simbólico: si cada alma es un texto que funciona y habita adecuadamente la escritura corporal a la que pertenece, entonces la danza resulta propicia para que el Sol y la Luna continúen su curso por el cielo y la vida no se interrumpa.

He mencionado ya que la danza rarámuri que nos interesa es el *yúmaritutiguri*, la cual se escenifica como ritual de petición de lluvia entre abril y mayo, bajo una lógica sacrificial que renueva la dependencia entre las deidades creadoras y benefactoras y sus hijos humanos “endeudados” (Bonfiglioli y Gutiérrez 2012). Este sentimiento de deuda por parte de los hombres implica pedir el perdón a Onorúame por no obedecer y no bailar conforme al pacto primordial entre dioses y hombres (Bonfiglioli 2008, 49). Isabel Martínez se refiere a este punto de la siguiente forma:

Después de la última destrucción en la que un eclipse amenaza el estatuto solar, los rarámuri entablan una alianza con *Onorúame* a través de la ejecución de la danza y del sacrificio. Inicia una nueva era en la que el Sol, identificado con el-que-es-Padre, aparece como el referente obligado de las acciones humanas. Esta deidad establece las normas ético-morales que servirán de marco para el desarrollo de las relaciones al interior de la sociedad rarámuri, así como las normas rituales que en conjunto instituyen el culto solar. (2008, 46).

Carlo Bonfiglioli apunta la existencia de dos danzas simultáneas: el *yúmaritutiguri* mítico y el terrenal, el cual es representado por hombres (el sol) y mujeres (la luna) por medio de patrones levógiros que emulan una batalla cósmica. Dice Bonfiglioli: “el predominio simbólico del sentido antihorario sobre el sentido horario en la ritualidad rarámuri correspondería entonces a la superioridad atribuida a la etapa de crecimiento–reforzamiento solar” (2008, 56). Así, almas y cuerpos de mujeres y hombres están escribiendo el texto del renacimiento solar mediante la danza; su escritura es el giro, el círculo, y el espacio en el que danzan, también circular, es el microcosmos que reproduce la batalla entre luz y oscuridad macrocósmica. Sin embargo, no se trata de una danza mística, pues no hay anhelo de fundirse en la divinidad, sino que más bien se busca el resarcimiento de la “deuda” con el dador de vida, como señalé anteriormente.

El *yúmaritutiguri* comienza a bailarse en la noche. Se asemeja al *semá'* de los derviches porque los participantes giran y replican en sus cuerpos el movimiento de los astros. Mujeres y hombres forman filas y corren de un lado hacia el otro, en dirección al altar, obedeciendo el ritmo de la sonaja del chamán. Tres cruces se yerguen en dicho altar, simbolizando al hombre con los brazos abier-

tos hacia el universo<sup>16</sup> o, incluso al mismo Onorúame (Bonfiglioli 2008). La danza es también plegaria, agradecimiento por la abundancia de la cosecha, la fertilidad humana y animal, y fortalece los lazos comunitarios. Porque pese a la soledad en que el rarámuri parece dialogar con su mundo, la danza, la bebida y el ritual le permiten cohesionar sus lazos socioculturales; y aquí es donde podríamos incorporar la noción del ritual como entretenimiento de Schechner (1988).

Después de correr una y otra vez desde el altar hacia el frente en filas horizontales, la estructura de la danza se transforma y se crean ahora dos círculos: los hombres conforman un círculo interno que corre a contratiempo, como los giros de los derviches, mientras que las mujeres danzan en un círculo exterior y corren en sentido contrario al de los hombres (Bonfiglioli 2010). Ellos representan al sol, ellas, a la luna, mientras el chamán gira en el centro agitando su sonaja. De tanto en tanto, una de las mujeres intenta arrebatar la sonaja del chamán, con lo que el orden cósmico se derrumbaría al evitar la salida del sol. Pero no lo logra. Los círculos de mujeres y hombres siguen girando hasta que los primeros rayos del alba despuntan entre las barrancas; no hay lugar para el descanso, la danza no debe detenerse, pues ni el sol ni la luna se detienen a descansar, como decía el *siríame* en su sermón. Por fin el sol vence la oscuridad y el tránsito del hombre y el universo puede continuar hasta que el próximo año tenga lugar el *yúmarí-tutuguri*.

Al terminar la danza, la comunidad se integra para beber tesgüino y comer el caldo con la carne de la cabra sacrificada. Los dioses, por su parte, están satisfechos: la danza de los hombres los ha dotado de energía, a la vez que reciben del animal sacrificado los pulmones y la tráquea, símbolo del aliento de vida que la creación toda les agradece.

Mientras se ejecuta la danza, el *wikaráame*, el cantador, acompaña el movimiento con su sonaja y con un canto que el mismo Onorúame le enseñó durante el sueño, por lo que no existen textos escritos posteriores a la aproximación con lo sagrado. El texto, el canto chamánico, es escenificado en el momento mismo de la *performance* ritual. En entrevistas personales,<sup>17</sup> Bonfiglioli me ha comentado que el *wikaráame* tiende a olvidar lo que ha cantado durante el *yúmarí-tutuguri*, y que incluso el lenguaje que emplea no es el cotidiano, sino uno mágico. Y ahí es donde vemos una vez más la dialéctica entre el proceso de lo

**16** "La cruz significa el hombre, el humano con los brazos abiertos en cruz, con la espalda mirando hacia el oriente que es por donde sale el sol. El brazo izquierdo apunta hacia el sur y el brazo derecho hacia el norte, los pies hacia el centro de la tierra, de tal manera que el Wicaráame —cantador—, y la gente que participa en la danza queden de frente a la salida del sol..." (Gardea y Chávez 1998, 57).

**17** Entrevistas correspondientes al 13 de abril de 2016 y al 17 de agosto de 2016 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Semiótico y lo Simbólico de Kristeva: ese lenguaje ritual adquirido en sueños dialoga con el texto que están generando la danza, el cuerpo y las almas durante la *performance* ritual del *yúmari-tutuguri*. Es un texto que sostiene y ordena el cosmos, y que tiende puentes entre lo Semiótico de los sueños y el mundo arquetípico, y lo Simbólico del mito, la palabra mágica, y la escritura de las almas sobre los cuerpos físicos y rituales.

## Almas y cuerpos sufíes

Durante el *semā'* de los derviches melevíes, participan de igual manera el cuerpo ritual y el alma (*nafs* en árabe, *yān* en persa), la cual ha sido pulimentada con prácticas como el *dhikr*. Las fuentes de las que disponemos al respecto son variadas, pero podemos identificar dos vertientes para el caso de los melevíes que nos ocupan: la poesía sufí clásica (siglos XII y XIII de la era común), particularmente la de Yalāl al-Dīn Rūmī, y las obras de estudiosos contemporáneos como Annemarie Schimmel, Titus Burckhardt, Reza Arasteh, Seyyed Hossein Nasr y Fatemeh Keshavarz, que se han dedicado a explorar el pensamiento del fundador de la orden meleví, para la cual, a su vez, este continúa siendo un referente en sus prácticas devocionales pese al cierre de las *tariqas* sufíes con el advenimiento de la República de Turquía que disolvió la orden en 1925. Otra fuente importante son los estudios de Henry Corbin, quien arroja luz sobre el amplio contexto del sufismo iraní y nos permite contrastarlo con lo que hallamos en la poesía de Rūmī, que se sigue recitando y cantando no solamente entre los melevíes sino entre los musulmanes de diversos orígenes.

Para entrar en materia, sostengo que el cuerpo ritual revestido de ropaje simbólico actúa como metáfora de la transformación y el renacimiento del alma en el *semā'*. No obstante, la concepción corporal del sufismo meleví, expresada en la vasta obra de Rūmī, es ambivalente, dada la influencia del maniqueísmo y el mazdeísmo en la teología del sufismo persa, en autores como Sohravardī, Semnānī y Kobrā. En algunos de sus versos, Rūmī manifiesta la absoluta superioridad del alma sobre el cuerpo material:

¡Contempla las incontables formas  
en que este cuerpo te ha atrapado!  
Rompe su garra mortal.  
Levántate y disipa este engaño de tu mente.

Rūmī (2012, 37)

Vemos en estos versos que el cuerpo es una cárcel que aprisiona al alma y le impide retornar con el Amado (Dios), idea que también hallamos en la doctrina

de la Iluminación de Sohrevardī o *Hikmat-e Ishraq*. En esta doctrina, las partículas de luz con que el hombre fue imbuido desde la Creación, anhelan derrotar las tinieblas de la ignorancia para reunirse con la Luz Primordial y arquetípica de la que, en su olvido del pacto con Dios, fueron separadas. La influencia de la dicotomía maniquea en el sufismo persa es evidente en estos versos de Rūmī, no obstante que en otras partes de su obra, en especial el *Ghazaliat-e Shams*, encontramos una concepción más cercana al mazdeísmo. Bajo esta luz, Rūmī se refiere al cuerpo como un aliado del alma en su reencuentro con el Amado y con la Creación toda, y trasciende la unión con Dios que busca el sufismo para descubrir en sí mismo, inflamado de Amor, una especie de conciencia cósmica: “[Rūmī] incluso trascendió el concepto de unión con Dios. Abogaba por la unión con todo y declaraba al amor como la fuerza creativa en la naturaleza” (Arasteh 1974, 29). Es por ello que en Rūmī toda la Creación danza y alaba con infinito Amor al Amado, siendo Shams de Tabriz, el maestro de Rūmī, una de sus manifestaciones, pues “a través de sus cualidades espirituales y psíquicas representaba [el] alma universal” (Arasteh 1974, 67).

En el mazdeísmo encontramos la unión de toda la Creación para sostener y defender la obra de Ahura Mazda de la influencia maligna y oscura de Ahrimán. En los himnos o *yasts* del *Zend Avesta*, los hombres contribuyen al sostenimiento del mundo y de la creación por medio de sus propios cuerpos materiales, ofrendas, letanías y la obediencia a las leyes. Son numerosos los pasajes en los que el cuerpo humano cobra una importancia cósmica que ya no se encuentra en el maniqueísmo y el cristianismo; mediante la reproducción biológica y el buen estado físico de los cuerpos, hombres y mujeres lograrán hacer frente a las fuerzas antagónicas de Ahrimán, cuyo objetivo es destruir la grandiosa obra de Mazda. El hombre ayuda a la divinidad mediante la salud y la fertilidad de su cuerpo al grado de que ciertos pasajes, como el siguiente, son de una intensa belleza erótica:

The men whom thou dost attend, O Ashi Vanguhi! have their ladies that sit on their beds, waiting for them: they lie on the cushions, adorning themselves, ..., with square bored ear-rings and a necklace of gold: “When will our lord come? when shall we enjoy in our bodies the joys of love?” (*Zend Avesta* 1883, 272).

En otros pasajes, la oración es la que purifica los cuerpos: “Proclaim thou these prayers: they will clean thy body from deeds of lust” (*Zend Avesta* 1883, 334); pese a la importancia dada al cuerpo y a la reproducción, en estos versos observamos que lo corporal no debe estar dirigido a fines no reproductivos. Por esta misma razón, los Amshaspands e Izads (deidades ayudantes de Mazda) rechazan las plegarias de los seres físicamente deformes, como en el *yast* de Ard-

vi Sûra Anâhita (*Zend Avesta* 1883, 75-76), o de los miembros estériles de la sociedad, como en el yast dedicado a Ashi (*Zend Avesta* 1883, 280). Sostengo que Rûmî reconfigura estos rasgos mazdeos en su poesía para incorporarlos a la perspectiva islámica, ya que el cuerpo es una manifestación de la Belleza del Amado; no obstante, pese a que varios de sus versos son intensamente eróticos, se desvanece la trascendencia cósmica de la fertilidad. Rûmî transforma la belleza del cuerpo material del mazdeísmo que contribuye al sostén de la Creación, en un cuerpo metafórico y hermoso en el que Dios se manifiesta:

No queda de nuestro ego más que una imagen, una sombra  
porque el sitio donde vive nuestra alma es el bucle de tu cabellera [...]  
En vez de perfume, hay un alma en el cuerpo de mil piedras,  
la tierra de Tabriz es el kohl que embellece nuestra alma.<sup>18</sup>

Las referencias a Shams de Tabriz en estos versos tienen un evidente matiz amoroso e incluso erótico; sin embargo, Rûmî logra trascender la materialidad y sensualidad del cuerpo que describe y lo resignifica como compañero del alma mediante metáforas de luz y de belleza divina; por ejemplo, el bucle metafórico de Shams en el segundo verso refleja dicha belleza, pues Dios es inmanente a su creación. Hallamos una idea semejante en Sohrevardî: se trata de una oración dedicada a la Naturaleza Perfecta, la entidad con la que aspira a reunirse todo hombre: “Tú que estás revestido de la más resplandeciente de las luces divinas... manifiéstate a mí en la más bella (o en la más alta) de las epifanías, muéstrame la luz de tu rostro resplandeciente” (Corbin 2000, 39). Las palabras de Sohrevardî encuentran un eco en Rûmî, pues hay en él amor y nostalgia por la belleza, la luz y la sabiduría divinas que son inmanentes en los seres terrestres y que son atributos compartidos entre éstos, Shams de Tabriz y el Amado.

Asimismo, vemos en los versos citados la tajante diferencia entre el ego y el alma, por lo que sostengo que para Rûmî y los mevlevíes el enemigo a vencer es el ego, no el cuerpo. Al respecto, Titus Burckhardt señala que la más grande guerra santa, o *al-jihâd al-akbar*, es la que libra el sufí contra el ego (2006, 120). Pese a que en otros versos Rûmî sí concibe al cuerpo como cárcel del alma, me inclino por explorar la perspectiva que atribuye al cuerpo metafórico una parte de la belleza de la creación, ya que este punto de vista nos auxilia al momento de comprender la participación del cuerpo ritual en la danza.

Como he mencionado ya, en la práctica espiritual sufí es necesaria la purificación del alma y el cuerpo. Uno de los métodos para lograrlo es la recitación del *dhikr*, el cual consiste en la remembranza de Alá por medio de la repetición

18 La traducción inédita al español es de Shekoufeh Mohammadi.

de la primera parte de la *Shahâdatein*, “no hay Dios más que Dios”, y los 99 nombres divinos. El *dhikr* es una ceremonia intensamente corporal, que traduce la continua limpieza metafórica del corazón sutil, o *al-qalb*, en movimientos físicos de tronco y cabeza al ritmo de una intensa respiración que busca vaciar el corazón sutil y limpiarlo para que este se convierta en el sitio de la teofanía. Se trata de un corazón–receptáculo, un corazón–espejo, el cual, se asemeja a la *jóra* que plantea Robledo a propósito de la poesía de San Juan de la Cruz. La *jóra* es un:

receptáculo divino, siempre existe y siempre es del mismo modo, no corresponde a los sentidos y participa de lo inteligible o la razón, aunque lo hace de una manera contradictoria, oscura e inefable. Se despoja siempre de toda forma que recibe y nunca se adhiere a nada. Es la impronta hueca o la matriz que ampara y nutre, contenedora como un cernidor de granos, como un campo sembrado. La *jóra* es incolora, pues es invisible, pero acoge todas las formas visibles, todos los cuerpos o elementos —fuego, aire, tierra, agua— en un circuito que no cesa. Todo lo recibe de una forma ilimitada y bella; es el espejo, la otredad; lo que percibimos en los sueños. (Robledo 2013, 443)

Mi aproximación a la *jóra* toma en cuenta la perspectiva que hace Robledo desde la mística, así como la de Kristeva desde la semiótica para revisar este corazón sutil y su papel en la experiencia mística y poética de los mevlevíes.

A partir de lo que apuntan los investigadores que han explorado la obra de Rūmī, creo pertinente utilizar las ideas de Kristeva para sostener que tiene lugar un diálogo entre lo Semiótico y lo Simbólico o, en otras palabras, entre lo inefable y lo socialmente condicionado. La búsqueda de Rūmī en sus versos, y la de los derviches mevlevíes a través de la danza, obedece a una etapa en la que individuo y divinidad se disuelven. Henri Corbin lo expresa así: “No puede haber conocimiento del ser divino que no sea experiencia teofánica. Pero en relación con la Ipseidad divina este conocimiento es desconocimiento, porque el conocimiento supone un sujeto y un objeto, lo que ve y lo que es visto, mientras que la Ipseidad divina, luz negra, excluye esta correlación” (2000: 60); en tanto que Idries Shah describe así la progresión de dicha búsqueda: [Rūmī] dice que la humanidad pasa por tres etapas. En la primera, adora cualquier cosa: hombre, mujer, dinero, niños, tierra y piedras. Entonces, cuando ha avanzado un poco, adora a Dios. Finalmente, no dice ‘Adoro a Dios’, ni ‘No adoro a Dios’. Ha entrado en la última etapa” (2013, 170). Es decir, ya no existe una diferencia entre el Sujeto y el Objeto, porque momentáneamente se ha dejado atrás el terreno de lo Simbólico de Kristeva, donde el sujeto fenomenológico está atrapado en la dualidad del signo, y donde los modos de significación son productos ideológicos e históricos

(Kristeva 1984). El sufí busca trascender esta inmersión en lo Simbólico al rechazar la idea de que solo mediante la razón es posible alcanzar el conocimiento de Dios, y es por ello que una serie de ejercicios meditativos, entre los cuales están el *dhikr*, la doctrina de los fotismos del persa Razī, o la doctrina de los siete profetas de Semnānī, entre otras, permiten el despertar de los distintos órganos sutiles que habitan en ese otro terreno de lo Semiótico de Kristeva, en el que se hallan las marcas de las pulsiones, y en el que no existen ni el signo con sus divisiones ni el orden cognitivo, pues en este ámbito aún no se ha consolidado el sujeto pensante. Por ejemplo, en la doctrina de Semnānī, el tercer órgano sutil, el Corazón o *latīfa qalbīya*, es el Abraham de tu ser y es embrión del verdadero Yo, que se manifestará de lleno en el órgano sutil del séptimo grado, el centro divino del ser o *latīfa haqqīya*, trono de Mahoma. Pero dicho Yo verdadero apunta en realidad a la negación del yo o ego fenoménico: “En tanto el místico no ha llegado a la *negatividad* que es su reabsorción completa, no ha alcanzado la *positividad* de escenificación por el ser absoluto, que es la supraexistencia por Dios. *Ser* para sí mismo *no ser* es *ser* para Dios” (Corbin 2000, 130; las cursivas son del original). Este centro divino del ser (que es no-ser), está constituido por influjos que emanan del Alma del mundo, al igual que los otros seis órganos sutiles de la doctrina de los siete profetas de Semnānī. Rūmī se mueve en un terreno semejante, pero para él la disolución del yo en Dios se traduce en términos de conciencia cósmica, un retorno al origen primordial como Creación o, en términos de la *jóora* de Kristeva, un retorno a ese receptáculo materno que cobra la forma de aquello que la ocupa, pero que por sí misma no adquiere nunca una sola forma, sino que actúa más bien como espejo. La *jóora* es inefable, da origen a todo lo creado y es ella misma un Uno que se multiplica en el Todo, sin adquirir forma concreta. Por ello es reminiscente del vaciamiento del propio yo para recibir la experiencia teofánica; el corazón del sufí se transforma en ese receptáculo para ser a un tiempo el–que–ama y el que–es–amado.

Cuando habla de la *jóora* y de lo Simbólico y lo Semiótico, Kristeva no piensa en la búsqueda mística, pero encuentro numerosos símiles entre lo que ella plantea con varios autores contemporáneos que han escrito sobre el sufismo de Rūmī, como Reza Arasteh y Adonis. Con términos igualmente derivados del psicoanálisis, Arasteh insiste en que el objetivo de la búsqueda del sufí inspirado por Rūmī es la plena conciencia cósmica, que transforma al individuo de un *ser fenoménico* como producto sociocultural que bien podemos equiparar a lo Simbólico de Kristeva, en un *ser cósmico* o *universal*, el cual tiene que atravesar la pulsión de muerte del ego o el *yo fenoménico* para adquirir esa conciencia de sí mismo como el no-ser del que nos habla Corbin. Y ese sitio donde por fin se desvela el no-ser que es el verdadero Yo, es la *jóora* de Kristeva, es el corazón–receptáculo que se ha vaciado para recibir la teofanía del Amor. Arasteh lo expresa así:

El ser cósmico nos abarca totalmente mientras que el ser fenoménico designa solo a una parte de nuestra existencia. El ser fenoménico nos ha separado de nuestro origen, el de la unión con la vida. Habiendo tomado conciencia de esta separación, solo podemos vivir plenamente si vaciamos nuestra conciencia, trayendo a la luz el inconsciente, logrando una percepción de nuestra existencia, como un todo y viviendo en un estado de plena conciencia. Denominaré a este estado *existencia cósmica* o *conciencia trascendental*. El verdadero ser puede considerarse como la corona de la inconsciencia, que en potencia es la existencia consciente, la meta Sufi. (1974, 30)

Por su parte, el poeta Adonis comparte la idea de la muerte del ego trasladada a la escritura. Porque, volviendo sobre mi argumento, la experiencia del sufí no se restringe a dicha experiencia cósmica, o a la teofanía en la *jóora*, sino que del ámbito de lo Semiótico de Kristeva, ocurre un tránsito hacia lo Simbólico: el sufí retorna al mundo humano, pero profundamente transformado. Y es necesario que se valga del lenguaje ya codificado para expresar su experiencia con lo inefable, lo cual es posible mediante el lenguaje poético y el dancístico.

Las huellas de lo Semiótico y su paralelo, la experiencia mística, las encontramos en la poesía y la danza de Rūmī en esos elementos pre-verbales y en los ritmos kinésicos que refiere Kristeva, los cuales crean una estructura circular que remite a la idea del retorno hacia la fuente original, hacia la *jóora*, hacia Dios. Poesía y danza se relacionan entre sí por sus patrones circulares de movimiento y sonido, anulando con ello toda idea de tiempo lineal y finito en aras de representar un ciclo constante de muerte y renacimiento, como en estos versos en farsi del *Ghazaliat-e Shams*<sup>19</sup>

دست فشانم چو شجر چرخ زنان همچو قمر  
چرخ من از رنگ زمین پاکتر از چرخ سما

[Trasliteración:

*Dast fešānam čo šayar čarxzanān hamčō qamar*

*Čarje man āz ranque zamin pāktar āz čarje samā.]*

**19** La traducción del farsi al castellano es de la Dra. Shekoufeh Mohammadi: “Lanzo las manos como un árbol, giro como la luna / Mi giro del color de la tierra es más puro que el giro del cielo”. He optado por seguir las reglas de trasliteración del farsi según los siguientes criterios: la letra Aleph (ا), que representa la vocal abierta posterior redondeada [ɒ:] corresponde a la grafía “ā”; la letra Xe (خ), que representa la consonante fricativa sorda velar [x] corresponde a la grafía “x”; la letra Če (چ), que representa la consonante africada sorda palatal [č] corresponde a la grafía “č”; la letra Šiin (ش), que representa la consonante fricativa sorda palatal [š] corresponde a la grafía “š”; la letra Qāif (ق), que representa la consonante oclusiva uvular sonora [g] corresponde a la grafía “q”.

En esta breve muestra, observamos el giro como recurso fonético, aliterativo y estructural, así como en el uso de la rima interna entre *šayar* y *qamar*, y entre *zamin* y *samā*, a la vez que tiene lugar un juego de homonimia entre el vocablo farsi para “cielo”, سما (*samā*), y el término farsi con que se designa la danza giróvaga, سماع (*samā*). Si concebimos los sonidos como materia prima anterior a la división del signo y como rasgos pre-verbales que se repiten y dan cohesión a la estructura rítmica y kinésica del poema, podríamos establecer una relación intertextual entre estos (como huellas de lo Semiótico), el poema como producto del lenguaje del sujeto ya inserto en lo Simbólico y el texto que se genera a partir del cuerpo sutil, el cuerpo ritual y el alma que emprende su búsqueda de lo divino en cuanto todos estos elementos son puestos en escena en la *performance ritual*. El resultado es, en efecto, un flujo de textos en distintos niveles: el alma que se transforma y se aloja en distintos puntos del cuerpo sutil, siendo el más importante el corazón–receptáculo, de donde se recuperarán a su vez los ritmos pre-verbales que hemos visto mediante el acto de creación poética. Este movimiento hacia el receptáculo, ya sea el corazón en el lenguaje simbólico de la mística o ya sea la *jóora*, implica que el poeta sufí retorne a la materia matricial originaria y se entregue a la pulsión de muerte; es la muerte de su propio yo para que tenga lugar la revelación teofánica, donde ya no hay un Tú separado del Yo, y que, una vez consumada en la *jóora* o corazón, renazca y retorne a lo Simbólico.

Así, como apunta la propia Kristeva, lo Semiótico y lo Simbólico no son procesos excluyentes, sino complementarios. Y lo mismo ocurre en el diálogo entre la conciencia cósmica del sufí y su manifestación en el lenguaje de los hombres; no obstante, para Adonis, el lenguaje empleado no puede ser tampoco el cotidiano. Por eso se elige la poesía, y Kristeva también insiste en ello, como ya hemos visto. Dice Adonis: “Para superar el mundo de la exterioridad (*al-záhir*) tenemos que recurrir al mismo lenguaje: embriagándolo. [...] Ese lenguaje ebrio es el lenguaje metafórico (*mayaz*). Con él posibilitamos que lo que está en otro lugar, en lo oculto o en lo interior, pase (*yayuz*) a nuestro mundo exterior. Así nos permite dicho lenguaje poner lo infinito en lo finito, como decía Baudelaire” (2008, 193). Esta misma búsqueda en el inconsciente como acceso a realidades no reveladas, a la verdad, a la intuición, a la creatividad y al amor, experimentada como búsqueda mística atea, fue lo que Adonis encontró en común entre sufíes y surrealistas; y cabe señalar que estos últimos a su vez indagaron en prácticas espirituales consideradas “primitivas”, como fue el caso de Artaud durante su visita a la Sierra Tarahumara en 1936.

Los derviches mevlevíes encontraron en la poesía circular y musical de Rūmī los ecos del encuentro entre la conciencia cósmica y el Amado, y la tradujeron a su vez en una danza giratoria, que es metáfora de la muerte del ego y el renacimiento del ser pleno de conciencia de su no-ser. Esto se encuentra en las

ropas simbólicas que porta el derviche: la *siqqa* o gorro de lana es su lápida; la *khirqqa* o capa negra es la tumba; y el *dastagul* y la *tannura* blancos son la mortaja que envuelve su cadáver. Cuando el derviche se ha despojado de su ego, baila al compás de la música y es entonces que se despliega su *tannura*, como símbolo de la unión con el Amado. Es un retorno a la *jóora* y a lo Semiótico, al inconsciente que desvela lo infinito tras el arduo entrenamiento del cuerpo y del alma. Y algo semejante ocurre con los rarámuri, como descubrió Antonin Artaud: su danza del *yúmari-tutuguri* es asimismo conciencia cósmica, sostén del mundo y traducción de los signos inscritos en sus piedras y sus montañas: “Y esas danzas no han nacido del azar, sino que obedecen a la misma matemática secreta, a la misma preocupación por el juego sutil de los Nombres a la cual obedece toda la Sierra” (2014, 40).

El lenguaje embriagado del que habla Adonis a propósito de la poesía sufí, entre los rarámuri no se traduce siquiera al lenguaje metafórico de los hombres, sino que permanece secreto, como ha apuntado Bonfiglioli. No obstante, Artaud dedicó parte de su obra poética a las danzas rarámuri, y a mi parecer, lleva a cabo la misma búsqueda por traducir al terreno de lo Simbólico las experiencias del inconsciente, de lo Semiótico: “Y vi, en las Montañas de México, por encima de todas las pruebas humanas, resplandecer las llamas de un Gran Corazón Sangrante. Asido, al subir, como por el brazo del mar, me vi expulsado fuera de lo conforme desasegurado de las cosas, y *desplegado* como yo mismo, por fin yo mismo, en la Verdad de lo Esencial” (2014, 98). La misma Kristeva habla de que en lo Simbólico persisten marcas de lo Semiótico, y mi hipótesis es que dichas marcas están en los círculos y los giros de las danzas sufíes y rarámuri, por el hecho de que el círculo es un símbolo del retorno al pacto con las deidades y del renacimiento del hombre y del mundo.

En conclusión, al hablar de danza, poesía y cuerpo en estas dos culturas tan distintas, nos hallamos ante procesos significantes que no se excluyen entre sí, como la misma Kristeva reconoce: entre los rarámuri, las almas habitan el cuerpo y pueden ser leídas como textos que dialogan con la danza ejecutada por hombres y mujeres, en tanto que recrean el mito de creación y la victoria del sol sobre la oscuridad. Vemos que el dinamismo del mundo está representado por la caminata como danza a nivel microcósmico, y que la poesía en el lenguaje sagrado es a su vez otro texto que dialoga con la danza-texto generada por mujeres y hombres durante la *performance* ritual. Entre los sufíes, es preciso entrenar el cuerpo material para que se transforme durante la danza en cuerpo ritual ya purificado, así como también es necesaria la limpieza del corazón como receptáculo de la revelación divina, mediante una fisiología simbólica y mágica. Y el gozo inefable que produce la revelación de lo divino, solo puede ser expresado cuando el sufí retorna de esa muerte simbólica y la traduce en poesía “embriagada”. El rarámuri, por

su parte, renueva mediante sus giros su pacto con Onorúame para que el mundo no se acabe, para que no se extinga la luz y puedan continuar siendo caminantes y danzantes celestes. A su vez, hemos insistido en que las herramientas teóricas a partir de la intertextualidad de Kristeva nos permiten revisar fenómenos con algunas similitudes (el cuerpo como texto y generador de textos significantes; el alma como texto que se escribe dentro y fuera de los cuerpos; la danza circular que es una representación microcósmica del universo; el giro como muerte y renacimiento), pero tomando en cuenta en todo momento las diferencias contextuales. Justamente es esta una de las virtudes de la literatura comparada y de la intertextualidad de Kristeva: la posibilidad de indagar en las semejanzas conceptuales, como el hecho de buscar la materia orgánica y matricial del lenguaje en sus ritmos mediante el contacto con lo divino, y descubrir cómo distintos fenómenos con objetivos en apariencia disímiles (en el caso de los rarámuri, el diálogo con Onorúame para la continuidad cósmica, y en el caso sufí, la Unión mística con Dios), se valen de la misma herramienta, como es el lenguaje en su dimensión poética. ■

## Referencias

- Allen, Graham. *Intertextuality*. Londres-Nueva York: Routledge, 2011.
- Arasteh, Reza A. *Rumi, el persa, el sufí*. Barcelona: Paidós, 1974.
- Artaud, Antonin. *Los tarahumaras*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.
- Bárcena, Halil. *Perlas sufíes*. Barcelona: Herder, 2015.
- Bonfiglioli, Carlo. «La sí'píraka rarámuri. Camino e instrumento del poder chamánico.» *Artes de México. Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 12: 22-28. 2015.
- . «Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri.» *Anales de Antropología*, 44: 195-209. 2010.
- . «El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri.» *Cuiculco*, 15(42): 45-60, enero-abril, 2008.
- y Arturo Gutiérrez del Ángel. «Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras.» *Cuiculco*; 53: 195-227, enero-abril, 2012.
- Burckhardt, Titus. *Introducción al sufismo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Carasco, Raymonde y Régis Hébraud. *Tarahumaras 78*. Francia, 1979. 30 mins.
- . *Gradiva*. Francia, 1978. 26 mins.
- Corán*, El. Julio Cortés trad. y ed. Barcelona: Herder, 2005.
- Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iranio*, trad. de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- Eliade, Mircea. *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- . *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Fujigaki Lares, Alejandro. «Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios.» *Artes de México. Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 30-37, 2015.
- Hujwiri, Hazrat Ali bin Usman. *The Kashf al-Mahjub. A Persian Treatise on Sufism*. Lahore: Zia-ul-Quran Publications, 2001.
- Kristeva, Julia. *La revolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*. París: Éditions du Seuil, 1974.
- Martínez, Isabel. *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis de maestría. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2008. <http://132.248.9.195/pd2008/0628105/Index.html> (Consulta-do, septiembre 11, 2017).
- Merrill, William L. *Almas rarámuris*, trad. Lourdes Alverdi, Guillermo Palma y Cecilia Troup. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Montemayor, Carlos. *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. México: Aldus, 1999.
- Panikkar, Raimon. *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder, 2014.
- Pintado, Ana Paula. «Rutuguli-Yúmali: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada.» *Dimensión Antropológica*, 34: 167-187, año 12, mayo-agosto, 2005.
- . *Tarahumaras. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.
- Plotino. *Enéadas*. Madrid: Gredos, 1980.
- Robledo González, Laura. «La poética del espacio en San Juan de la Cruz y el receptáculo platónico de la jóora.» En Luce López-Baralt (ed.), Beatriz Cruz Sotomayor (coord.), *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*. Madrid: Trotta, 2013, 421-450.
- Rodríguez, Abel. «Los rimuká, hilos de vida y muerte.» *Artes de México. Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 14-21, 2015.
- Rumi. *En brazos del amado. Antología de poemas místicos*. Madrid: Edaf, 2012.
- . *El canto del sol*. Eva de Vitray-Meyerovitch y Marie-Pierre Chevrier (eds.). Trad. de Esteve Serra. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2008.
- Schechner, Richard. *Performance Theory*. Nueva York: Routledge, 1988.
- Shah, Idries. *Los sufis*. Barcelona: Kairós, 2013.
- Weinberger, Eliot. «El vórtice.» *El poeta y su trabajo*, invierno, 2008, 186-202.
- Zend Avesta The*. Trad. James Darmesteter. Parte II: Sîrôzahs, Yasts y Nyâyis. Oxford: Oxford University Press Warehouse, 1883. (Sacred Books of the East, vol. XXIII. Max Müller ed.).





*dalón*; propiamente ‘piedra con que se tropezaba’, así como solo la cuarta de sus acepciones: la de “asombro, pismo, admiración”.<sup>1</sup> El trabajo de Houria es pues una piedra con la que tropezamos, y como en todo traspié no podemos quedar igual, nos conmueve, nos hace re–pensar ciertas categorías y re–considerar la historia de la construcción de occidente y de los ideales liberales de las naciones europeas.

El argumento se ubica en la confluencia de, al menos, tres vertientes: la crítica anticolonial, el pensamiento decolonial y “la historia y el presente de la inmigración magrebí, arabo–bereber–musulmana” (p. 21).

Su propuesta pone en el centro la racialización, el racismo, es decir, el dispositivo occidental/europeo/moderno/colonial y patriarcal que vuelve a cualquier no–blanco, en otro/otra, inferior, residuo, despojo. La partición dicotómica del mundo —que se dio en una imbricación de procesos a lo largo del tiempo: donde la conquista de América juega un papel fundamental— repartición que expulsó y puso en condición de condena a la zona del no ser, a quienes no fueran blancos. La profunda cicatriz de la racialización, de esa división que pasa por el color y se interrelaciona con la clase —el obrero blanco está por encima del negro— y el género —las mujeres blancas por encima del obrero negro y de las mujeres negras—, de ahí la delimitación que plantea Houria en su escrito: ustedes — los blancos y los judíos que se han blanqueado—; nosotros: las mujeres indígenas y los indígenas.

Respecto a esta noción —indígenas— tal y como lo señala en el libro y en las entrevistas

que otorgó, primeramente hacía referencia a los autóctonos de los lugares colonizados, pero también a una forma de clasificación que implantó el *código del indigenato*<sup>2</sup> y que ella y el movimiento en el que milita lo han retomado para visibilizar una realidad dentro de la república francesa: hay ciudadanos de primera y de segunda y esta división tiene que ver con la jerarquía racial.

[Durante las ocupaciones coloniales] fue necesaria una distinción entre los colonos y los locales. Entre los que iban a tener el poder y los que serían oprimidos. Los indígenas quedaron reducidos por las armas, económicamente y por la ley. La ley fue el *código del indigenato*, codificó la opresión social y racial de los autóctonos, privados de derechos, libertad y soberanía.<sup>3</sup>

Houria, como tantos otros, es francesa y, sin embargo, es tratada como si todavía dominara ese código; las personas racializadas son controladas o metidas presas por su apariencia. El uso de esta noción pone de manifiesto la prevalencia de una asimétrica y muy desigual distribución del poder político, eco-

<sup>2</sup> *Code de l'indigénat*. Conjunto de textos represivos aplicado primero en Argelia, luego extendido a las colonias francesas del África negra, Madagascar y la Conchinchina durante el siglo XIX y abolido en 1946. Este código legalizaba diversas formas de trabajo forzado, multas, penas de prisión, sin poder recurrir a la justicia o la interpelación. Sirinelli, Jean–François (dir.), *Dictionnaire de l'histoire de France*. París: Larousse, 2006, 457. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12005115/f468.item.r=indigenat>

<sup>3</sup> Entrevista a Houria Bouteldja por Hermann Bellinghausen en Ojarasca, sábado 14 de abril de 2018. <http://ojarasca.jornada.com.mx/2018/04/13/los-indigenas-de-francia-y-la-descolonizacion-de-europa-6326.html>

<sup>1</sup> <http://dle.rae.es/?id=G9B66WN>

nómico y cultural, grito que se escucha en los disturbios constantes en la *banlieue* o barrios periféricos de las ciudades francesas.

La escritura de Houria es apasionada y apasionante, filosa, punzante, en ocasiones terminante, el libro es un texto corto (121 páginas), con capítulos breves, contundentes. En cada uno proporciona tanto datos de la historia contemporánea de casi todos los continentes, como anécdotas familiares que hilvanan esa línea continua entre las estructuras económicas y políticas y lo cotidiano, la trama existencial.

Quiero proponer una lectura en tres puntos, intersectando los contenidos de los seis capítulos de su libro: el primero es la crítica epistemológica, siempre de la mano con lo político. El segundo es la crítica feminista decolonial y el tercero y último es la apuesta por el amor revolucionario, transformador.

1. En la parte que correspondería a la introducción pero que no lleva ese nombre, Houria, examina el papel activo y fundamental de las y los intelectuales y el riesgo de permanecer adheridos a la blanquitud. Haciéndose eco de la consigna que la extrema derecha francesa lanzó sobre uno de los intelectuales existencialistas más connotado, por su posicionamiento político a favor de la liberación argelina: “*¡fusilen a Sartre!*”, Houria suscribe el llamado, pero por otra razón: le critica de manera categórica su posición sionista, su apoyo a la fundación del estado de Israel en tierras palestinas. Contraponiéndole a Jean Genet y su compromiso decidido para con el pueblo palestino y con todas las luchas de liberación, sin rasgos de filantropía o caridad, cuestión que conllevó una crítica agudísima a la república francesa colonial, Houria demanda el posicionamiento radical, sin tapujos de ningún tipo y clama por la posibilidad de

matar al blanco que todos llevamos dentro, porque es en realidad una imposición y un riesgo.

De ahí que, asumiéndose indígena y emulando a Aimé Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal* cuando señalaba: “yo declaro mis crímenes y no hay nada que decir en mi defensa” (Césaire 2008, 49), Houria también se declara criminal al vivir en Francia, al estar blanqueada: “Entre mi crimen y yo están, primeramente, la distancia geográfica y, luego, la distancia geopolítica” (p. 30). Asume la paradoja de habitar en pleno corazón de occidente y justo por ello ser y saberse del sur, por sus padres, su andamiaje comunitario y religioso.

Como hemos comentado, su trabajo abreva, al menos, de tres fuentes: una es la tradición anticolonial crítica, cuyo trazo genealógico pasa, de manera muy marcada, por Aimé Césaire y Frantz Fanon. Ambos, en sus momentos, han sido piedra de toque, causaron gran escándalo y también para los dos —así como para Houria— su papel no se queda en escribir, fueron militantes y participaron activamente en política: Césaire como alcalde de Fort-de-France y diputado, fundador y presidente del Partido Progresista Martiniqués y Fanon como partícipe de manera decidida en la independencia argelina y la búsqueda de la liberación caribeña y negra.

El pensamiento decolonial contemporáneo, entre quienes destacan en su libro Ramón Grosfoguel y Enrique Dussel es el otro manantial. Ella misma ha declarado que este encuentro es relativamente reciente, que fue primero su lucha decolonial en Francia, sin conocer los contenidos del giro decolonial, pero que habiéndolo topado su acción se ha potenciado con sus conceptos, proposiciones y apoyos (en México, en la presentación de su libro la

acompañaron los dos autores antes mencionados, Andrea Meza y Karina Ochoa). Houria indica que el encuentro la regocija pues pone de manifiesto la urgente necesidad de descolonizarlo todo, porque “de la belleza, la poesía, la espiritualidad, es eso de lo que carecen, cruelmente, nuestras sociedades modernas y secas.” (p. 119)

En ese sentido, resalto la doble crítica que —fundada en la decolonialidad— Houria hace de los conocimientos y la filosofía occidentales y coloniales. Y de la mano de esta, la crítica a la ruptura operada entre pensamiento y creencias, mitos y logos, credos y razón. Esa idea sumamente reproducida por la antropología —en tanto ciencia colonial— de que los otros, los salvajes creen; Europa, occidente conoce, produce ciencia y filosofía. Olvidando que la modernidad también es un mito “que hace promesas, pero no cumple ninguna” (p. 112). Escisión que el occidente moderno/colonial intentó hacer con la espiritualidad/religiosidad, dejando de lado que la etimología remite a re—ligar, a hacer comunidad. Y “es de la fe que el indígena adquiere su poder (...) En el islam, la trascendencia divina ordena humildad y consciencia permanente de lo efímero” (p. 114)

De esta manera, y en consecuencia con lo anterior, el tercer surtidor son, justamente, las y los pensadores arabo—musulmanes, hombres y mujeres del pasado y del presente,<sup>4</sup> de quienes abreva y con quienes canta. En el capítulo “Nosotros, los indígenas”, traduce del árabe al francés, y nos comparte estrofas de canciones de inmigrantes, sus *blues* de resis-

tencia comunitaria, solidaria. De ahí Houria establece una posible articulación con otras creencias y resistencias también del sur, “con las otras utopías de liberación (...) de donde vengan, espirituales o políticas, religiosas, agnósticas o culturales, en tanto respeten la naturaleza y el ser humano, que no es, fundamentalmente, más que un elemento entre otros” (p. 116-117).

2. La crítica acérrima y sin tregua al feminismo blanco moderno, ilustrado, se inaugura con la frase “Mi cuerpo no me pertenece” que está en el capítulo “Nosotras, las mujeres indígenas”. Porque, para Houria, la despatriarcalización es mucho más amplia de lo que ese feminismo occidental ha propuesto. Podríamos ubicar esta producción dentro de lo que Sirin Adlbi Sibai retomando a María Caterina La Barbera llama “feminismo multicentrado”, cuyo nombre “hace gala de la complejidad y de las diferencias que estos trabajos quieren poner de relieve.” (Adlbi Sibai 2016, 63) Houria reconoce que su cuerpo forma parte de un linaje ancestral, pertenece a sus abuelas, abuelos, madre y padre, declaración impensable para ciertos feminismos que se adherieron sin reservas a la visión capitalista sobre el individuo, y dieron por sentada la primacía del yo. Y de esta manera, hicieron responsables a las mujeres de sus propias muertes y violencias, ¿tenemos que cuidarnos solas? ¡Claro que no! Desde una crítica marcadamente anti individualista —porque esa posición entrafia lo más profundo del colonialismo, un ego conquistador— suscribo lo que señalan Houria y las pensadoras islámicas decoloniales, varias feministas indígenas: lo único que podrá salvarnos es hacer comunidad y no continuar con la imitación.

Lo que plantea Houria, junto a otras pensadoras, es que la historización de esos fenóme-

<sup>4</sup> Houria ha publicado, junto al pensador y militante tunecino—francés Sadri Khiari, *Nous sommes les indigènes de la République* (París: Éditions Amsterdam, 2012).

nos —el patriarcado, el colonialismo, e incluso el contexto de surgimiento del feminismo— es primordial. Al llevar a cabo este análisis histórico, postula que el feminismo tiene un largo trayecto, y debido a las luchas de las mujeres se han obtenido derechos, pero casi siempre desde una perspectiva liberal, derechos que no son para todas porque se obtuvieron también “gracias a la dominación imperial” (p. 79-80). Es decir, mientras el feminismo blanco no examine los privilegios con los que cuentan al ser mujeres blancas en las metrópolis, no tiene por qué imponer y reproducir la lógica universalizante. Ello significaría homologar condiciones que no son las mismas y desconocer los aportes críticos que desde otros lugares, otras subjetividades y formas de relacionarse se han hecho.

Houria ha sido increpada por las “buenas conciencias francesas”, incluso feministas, que no hacen sino reproducir el canon colonial. Como en los textos de Fanon y, Césaire, hay en la escritura de Houria una angustia existencial, un decir desde el desasosiego, que no es sino esa voz comunitaria de potencia revolucionaria, que busca interpelar, tener resonancia, generar una re–percusión para transformar.

3. La apuesta. Houria señala que toma prestada la idea de amor revolucionario de Chela Sandoval, feminista chicana poscolonial. Es una propuesta que, desde mi punto de vista, en el libro solo deja enunciada y a la que es necesario todavía dotar de contenidos, pero en ello podemos vislumbrar una congruencia respecto del hacer y pensar en comunidad y con la comunidad. No obstante, Houria en su visita a México en abril de 2018, abordó en una entrevista este punto:

Hay algo del orden del odio, del racismo que está desarrollándose dentro de nosotros mis-

mos, hay una forma de antisemitismo, misoginia, homofobia, hay incluso racismo intracomunitario, la política del amor revolucionario lo que quiere es ponerle fin a ese círculo vicioso y el fin de este círculo vicioso es retomar la confianza en nosotros mismos, amarnos (...) rebasar esas formas de hostilidad y oposición en un proyecto político de liberación que es necesariamente revolucionario.<sup>5</sup>

Houria junto con sus colegas han inventado un vocabulario, un pensamiento propio surgido de un re–conocimiento de su historia, de sus creencias. Resonando con James Baldwin, Houria nos propone el desafío de continuar la lucha descolonial: “salvar la belleza de los indígenas”.

A los blancos les demanda matar la blanquitud, abolir la jerarquía racial, a los ju–díos les propone salir del gueto juntos, a mujeres e indígenas desplegar los vínculos, re–ligarnos. Como lo señala Ramón Grosfoguel en el prefacio al libro: “La invitación a una alianza política está siempre abierta en este manifiesto descolonial y en la práctica política de los movimientos descoloniales. Pero para avanzar en una alianza política se requiere previamente la creación de movimientos descoloniales autónomos que generen la fuerza política que permita negociar desde una posición de fuerza” (Grosfoguel, en Bouteldja 2017, 7), porque “si la modernidad en su expansión colonial desencantó el mundo, la descolonización transmoderna significa re–encantarlo” (Grosfoguel, en Bouteldja 2017, 14).

<sup>5</sup> Entrevista hecha por Víctor Hugo Pacheco y Gabriela González Ortuño para *Grado Cero*, a través de *Tiempos equívocos*, abril 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=xk5fbKAhm14>

Porque más escandalosas que el libro de Houria, son las condiciones de vida de las poblaciones indigenizadas en todas las partes del mundo. De cara a la renovada ola de conservadurismo a nivel mundial que da una bocanada de aire a un imperialismo desfalleciente, solo un diálogo intercultural, que implique lo interreligioso e interepistémico con un enfoque decolonial, posibilitará el establecimiento de una justicia epistémica no para invertir los términos, sino para “articular antifascismo y anticolonialismo; antifascismo y antirracismo”.<sup>6</sup>

Como mujer indígena y militante, dispuesta al diálogo, al debate, Houria ha relevado la cuestión de la sensibilidad pensante: “Ser descolonial es, en primer lugar, un estado de ánimo de emancipación. Es a la vez ruptura y liberación. Un potencial que se encierra en alguna parte en nuestro interior, que se esconde en las profundidades de nuestro ser”.<sup>7</sup>

Frente a una política del miedo imperial, de la islamofobia, del temor frente al que han vuelto permanentemente otro, Houria nos pre-

senta la política del amor revolucionario, que, como escribe Césaire, sea surtidor de agua viva que derribe la cabeza de la bestia y pueda permitir el despliegue de todas las formas de ser y estar en una nueva civilización: ¡ojalá!<sup>8</sup>

## Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un feminismo islámico decolonial*, México: Akal, 2016.
- . «El hiyab en la obra de Fátima Memissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial.» En Grosfoguel, Ramón (comp.), *Feminismos islámicos*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana. (Colección DeGéneros, Serie DeConstruir), 2016, 57-105.
- Césaire Césaire, Aimé. «Cuaderno de un retorno a la tierra natal.» En Ollé–Laprune, Philippe, *Para leer a Aimé Césaire*, trad. de poesía de José Luis Rivas. México: FCE, 2008.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, 2009. [Edición en francés, 1952].

<sup>6</sup> <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/sobre-islamofobia-fascismo-y-un-antifascismo-complice.html>

<sup>7</sup> <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/descolonizar-europa.html>

<sup>8</sup> Como las traductoras indican la palabra ojalá viene del arabo–musulmán *inshallah*: *In cha Allah* “Si Allah quiere”, p. 115, nota 6.

## Colaboran en este número

### Vittoria Aino

Doctora *cum laude* en historia contemporánea por la Universidad del País Vasco (España) y maestra *cum laude* en ciencias histórico–religiosas por la Universidad “La Sapienza” (Roma). Desde 2003 desarrolla investigaciones en el sur del estado de Veracruz como investigadora del sub–proyecto “Dinámicas de la salud: entre tradición, hegemonía y modernidad en el área populucaca” y es parte integrante del Proyecto “Ruta de la Obsidiana” del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”. Desde 2011, es miembro, en calidad de investigador asociado “B”, del Equipo Veracruz del Programa Nacional *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y realiza pesquisas en las regiones *nuntajÿpaap* (popoluc de la sierra) y nahua del sur de Veracruz sobre los siguientes temas: patrimonio biocultural; procesos socioambientales; concepciones, saberes y prácticas relativos al entorno “natural”; el universo de la milpa; la medicina y los sistemas religiosos indígenas. Además, es especialista en historia de las religiones y, actualmente, está realizando investigaciones sobre el tema «Dinámicas interreligiosas, desigualdad y discriminación en comunidades *nuntajÿkiwi* del sur de Veracruz».

### Reyna Carretero Rangel

Investigadora en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM, en el Laboratorio de cultura sentimental y ética de la convivencia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde el 2011. Es doctora en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en el 2014 y doctora en ciencias políticas y sociales por la UNAM en el 2007. Realizó su estancia posdoctoral en el Colegio de Michoacán del 2008 al 2010. Actualmente es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Entre sus principales obras publicadas se encuentran los libros: *Ultraestructura trashumante: una gramática de la hospitalidad*; *Atlas místico de la hospitalidad–trashu-*

*mancia; La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa, e, Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, en coautoría con Emma León Vega. En 2018 se dedica a impartir los cursos: “Michel Serres: la era dulce en el mejor de los mundos posibles” en conjunto con el CEIICH y el CRIM de la UNAM, y “Judith Butler: el cuerpo generizado” en el CRIM–UNAM.

### **María Haydeé García Bravo**

Licenciada en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, maestra en antropología social por la ENAH y maestra en historia y patrimonio por la Universidad París 1 Pantheon Sorbonne, y, doctoranda en filosofía de la ciencia por la UNAM. Sus áreas de interés comprenden la historia de las ciencias sociales y la teoría y metodología de la interdisciplina desde los sistemas complejos. Es co-coordinadora del Diplomado de Actualización Profesional en Investigación Interdisciplinaria en el CEIICH y profesora en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos.

### **Ruth Jatziri García Linares**

Candidata a doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde desarrolla el proyecto titulado: “El islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey”. Es maestra en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, licenciada en relaciones internacionales por la misma institución, y cuenta con una segunda licenciatura en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus líneas de investigación son: islam, religión, identidad, conversión, feminismo islámico y género. Su trabajo de campo se ha concentrado en diversas comunidades musulmanas de México, como San Cristóbal de las Casas, Torreón, Monterrey y la Ciudad de México. Es fundadora de la Red de Investigación sobre el Islam en México (RIIM, 2015). En 2017, realizó una estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid y ahí hizo trabajo de campo en las comunidades de musulmanes que se encuentran en Madrid, Córdoba y Granada. Ha impartido clases de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es miembro del grupo CLACSO: América Latina y Medio Oriente, así como del seminario permanente: Islam en América Latina (CIALC–UNAM). Coordinó de manera reciente (2017) el número seis de la *Revista Ruta Antropológica: Islam una perspectiva global y*

*local*. Participó como coordinadora logística de la Semana Árabe en México en sus primeras tres ediciones (2010-2012) y colaboró (2011-2012) en el proyecto Censo Etnográfico de la Comunidad Musulmana en México.

### **Gabriela González Ortuño**

Licenciada en ciencias políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como maestra y doctora en estudios latinoamericanos también por la UNAM. Sus líneas de investigación abordan las comunidades indígenas urbanas, los feminismos latinoamericanos y las teologías feministas. Actualmente es profesora en la Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán de la UNAM y en el 17 Instituto de Estudios Críticos. Ha publicado en diversas revistas nacionales como *De Raíz Diversa* y *Debate Feminista* y en otras internacionales como *Religatio* (Ecuador), *Oxímora* (España) y *Último andar* (Brasil).

### **Cynthia Hernández González**

Candidata a doctora en antropología social en el CIESAS–Unidad Ciudad de México, donde se encuentra realizando una investigación sobre las y los latinomusulmanes de los Estados Unidos. Es maestra en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y licenciada en etnohistoria por la ENAH. Sus investigaciones anteriores abordaron el proceso migratorio de los marroquíes y argelinos al país y la forma en que ellos transforman y expresan sus identidades nacionales, étnicas y religiosas en la Ciudad de México. También realizó estudios sobre las distintas comunidades islámicas de la capital del país, principalmente en la tariqa sufi Nur Ashki Yerrahi. Sus temáticas de interés son la decolonialidad y la espiritualidad en la academia, la reversión vs la conversión, la exotización de las y los musulmanes más allá del Magreb al Aqsa y la forma en que la raza, el género y la práctica de las espiritualidades otras producen distintos tipos de exclusión y vulnerabilidad que, sin embargo, llegan a ser contestadas activamente por las comunidades alternas.

### **Erika Herrera Rosales**

Estudia el doctorado en sociología en la Universidad de Warwick en el Reino Unido. Realizó sus estudios de licenciatura en la misma disciplina en la Universidad Nacional Autónoma de México, posteriormente la maestría en pensamiento social y político en la Universidad de Sussex y cuenta con una es-

pecialidad en migración internacional por el Colegio de la Frontera Norte. Ha desempeñado labores de docencia en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la UNAM y en el Instituto del Tecnológico de Monterrey (ITESM) Campus Santa Fe. Ha participado en grupos de investigación sobre migración y desarrollo en el Instituto de Investigaciones Económicas, así como sobre teoría social en el Centro de Estudios Sociológicos UNAM. Actualmente participa en el Centro de Estudios de Mujeres y Género por la Universidad de Warwick. Su proyecto de investigación doctoral explora la migración centroamericana en México a través de los discursos de las organizaciones humanitarias desde las perspectivas descoloniales y poscoloniales. En específico, se problematiza las representaciones de víctima y el potencial de resistencia de los migrantes.

### Georgina Mejía Amador

Estudiante del doctorado en letras de la UNAM. Es licenciada en letras modernas inglesas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y maestra en literatura medieval inglesa por la Universidad de York, Inglaterra. Ha colaborado en publicaciones nacionales e internacionales como *Periódico de Poesía*, *La Jornada Semanal*, *Medievalia* y *Revista de Literaturas Populares*, y ha presentado su trabajo académico en espacios como “La Semana Árabe” del CIDE y la conferencia anual de la American Comparative Literature Association (ACLA). Ha publicado en volúmenes como *Interculturalism in North America. Canada, the United States, Mexico and Beyond* (Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013) y *Manual de pragmática de la comunicación literaria* (UNAM, 2014). Sus intereses comprenden la literatura medieval, la poesía mística y la relación entre poesía y danza. Su tesis de doctorado explora la intertextualidad, la *performance* y la metáfora icónica en la poesía persa de Rumi y la danza de los derviches giróvagos, con un énfasis en el cuerpo como texto y como escenario somático de las transformaciones del alma.

### Andrea Meza Torres

Doctora en antropología de Europa por parte de la Universidad Humboldt de Berlín (Humboldt Universität zu Berlin) y Magister Artium (M.A.) por parte de la Universidad Libre de Berlín (Freie Universität Berlin). Actualmente, es posdoctorante en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su proyecto actual se titula “Una etnografía de espacios dedicados al diálogo interreligioso e intercultural en la Ciudad de México”. En su

tesis doctoral sobre la museificación de la migración en museos de París y Berlín, realizó un estudio sobre la memoria colectiva en los países de ambas capitales y abordó debates sobre la modernidad, epistemologías decoloniales, historia colonial, ciudadanía y representación. Ha sido docente en la Universidad Humboldt de Berlín (HU Berlin), en donde ha organizado conferencias, coloquios de investigación y talleres. Ha recibido becas por parte de la UNAM, del Colegio Franco-Alemania de Graduados, del Centre Marc Bloch Berlin, de la Universidad Humboldt de Berlín (Gleichstellungskommission der HU–Berlin) y del Servicio Alemán de Intercambio Académico–DAAD). Es autora de numerosos artículos científicos en alemán, inglés, francés y español sobre la representación de la migración en museos, epistemologías decoloniales y poscoloniales, racismo y colonialidad, memoria colectiva y diálogo interreligioso e intercultural.

### **Matías Pérez Volonterio**

Activista en derechos humanos. Se ha enfocado principalmente en el impulso del ejercicio de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA), en temas como derecho a la vivienda y la ciudad, derecho a la alimentación y al medio ambiente, así como derechos de las personas migrantes. También se ha enfocado en el trabajo por la democratización y el desarrollo local comunitario. Es licenciado en trabajo social por la Universidad de la República del Uruguay, con una especialidad en derechos humanos y democracia en la línea de procesos políticos y derechos humanos y maestro en estudios políticos y sociales por la UNAM. En el ámbito académico, una de sus preocupaciones principales ha sido entender la construcción de los derechos humanos y su relación con procesos sociopolíticos desde perspectivas críticas como el feminismo decolonial, los estudios críticos del derecho y los estudios poscoloniales. Asimismo, ha trabajado en temas como democratización, participación ciudadana, desarrollo local y movimientos sociales.

### **Abdiel Rodríguez Reyes**

Investigador en el Centro de Investigación de la Facultad de Humanidades en la Universidad de Panamá y profesor en el Departamento de Filosofía de la misma institución, así como presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (2016-2018). Es candidato a doctor en filosofía en el Programa de Doctorado: La Globalización a Examen: Retos y Respuestas Interdisciplinares, de la Universidad del País Vasco. Obtuvo una maestría en estudios clásicos por la Universidad del País Vasco, España (2016) y un diplomado supe-

rior en metodología de la investigación en ciencias sociales por FLACSO, Panamá (2014). Realizó su licenciatura en humanidades con especialización en filosofía, ética y valores por la Universidad de Panamá (2014). Algunas de sus publicaciones son: Humanidades, Crisis y Filosofía. (2014), Panamá: Universidad de Panamá/CIFHU; El Pensamiento Crítico en Latinoamérica. Hacia un tercer posicionamiento político. (2015) En: América Latina y el Caribe, entre la encrucijada hemisférica y los nuevos retos globales. Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 105-118; Ética, Derechos Humanos e Interculturalidad. (2015) Panamá: Universidad de Panamá.

### **Erick Serna Luna**

Candidato a doctor en estudios urbanos por el Colegio de México. Es licenciado en sociología por la FCPYS-UNAM y maestro en estudios urbanos por El Colegio de México. Es presidente y co-fundador de ASIICSO Habitus AC, organización civil enfocada en la investigación y el desarrollo social con poblaciones en situación de vulnerabilidad de la Ciudad de México. Adicionalmente, practica Capoeira en el grupo Oficina da Capoeira Internacional y Jiu-Jitsu brasileño en el grupo Top Brothers México. Sus investigaciones, individuales y colectivas, se han enfocado en el estudio de las manifestaciones religiosas, laborales y culturales de las poblaciones populares, como: la devoción juvenil por san Judas Tadeo, el trabajo de las personas con discapacidad visual y los grupos mendigantes en el Metro de la Ciudad de México. Actualmente, realiza una investigación sobre las formas en las que se gobierna el comercio popular en el Metro de la Ciudad de México. Sus trabajos han sido publicados como capítulos de libros colectivos y como artículos de revistas de circulación nacional e internacional. En cuatro ocasiones ha sido distinguido con el premio “Excelencia Académica COLMEX”; es becario SYLFF de la Fundación Tokyo, miembro de la Red de Estudios Económicos México–China de la UNAM, y, miembro del padrón de investigadores jóvenes del SIJ-UNAM.

### **Sheija Amina Teslima al Jerrahi (Edlín Ortiz Graham)**

Ministro de culto. Dirige la Orden Nur Ashki al Jerrahi, fundada en 1987 en la Ciudad de México. La Orden Halveti Jerrahi, a la que está vinculada, tiene su origen en Estambul. En 1995, Amina recibió la autorización de parte del entonces director espiritual en Estambul, Shêij Séfer Dal Efendi, r.a., y de su director espiritual en la Ciudad de Nueva York, Shêij Nur al Yerrâhi, r.a., de transmitir la luz del linaje sufí que le dio vida a la Orden en México. Desde

1995, Amina dirige la Comunidad de Derviches de la Ciudad de México. Ha sido representante del islam en organizaciones internacionales como la United Religions Initiative y Peacemaker Circle International. En 1992, fundó, junto con el Rabino Ortodoxo Abraham Bartfeld y la monja católica Guadalupe García Angulo, entre otros, el primer Consejo Interreligioso de líderes religiosos en México, que, en 1995, se conformaría legalmente como el CIM. En la década de los años 90, Amina se concentró crecientemente en promover una cultura de paz basada en la apreciación de la diversidad. En el año 2000 fundó con otros compañeros espirituales el Instituto Luz sobre Luz; su Centro de Estudios Sistémicos ofrece formación de terapia sistémica y transgeneracional. Nacida en la Ciudad de Ponce, Puerto Rico, en una familia católica, cursó estudios de psicología clínica en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, de 1976 a 1980. Trabajó durante 17 años como periodista, primero en San Juan de Puerto Rico y luego como corresponsal internacional de noticias para varios periódicos y canales de televisión estadounidenses, cubriendo las ciudades de Nueva York y Washington, y, posteriormente, la zona del Caribe, América Central y México, donde fundó el bureau de noticias de la cadena Univisión en 1987. En los últimos diez años, retomó su vocación original como psicoterapeuta y ofrece consulta privada y grupal.



## Guía para autores

**INTERdisciplina** es una revista de acceso abierto, publica artículos que son resultado de investigación interdisciplinaria y reflexión crítica mediante la interacción entre las ciencias y las humanidades, sobre los grandes problemas nacionales y mundiales generando propuestas para su solución. Reflexiones argumentadas sobre las implicaciones del trabajo interdisciplinario desde una perspectiva teórica, epistemológica, metodológica y/o práctica. Análisis de las ideas de transformación de las formas de pensamiento y organización del conocimiento y los saberes en el siglo XXI. Análisis críticos sobre el proceso de integración del conocimiento.

### *Aplicación de criterios éticos*

Esta publicación se adhiere a la declaración y normas del Committee on Publication Ethics (COPE).

### *Revisión de pares*

Los artículos son sometidos a revisión por especialistas en el tema, en la modalidad de doble ciego.

Los artículos se deben enviar en formato Word a través de la dirección electrónica: **rev.interd@unam.mx**

### *Características y estructura*

Los artículos deben ser inéditos y no deben estar en proceso de evaluación de otra publicación.

- Extensión: el texto no debe exceder 60,000 caracteres (25 cuartillas: página tamaño carta, fuente Times New Roman, 12 puntos, interlineado de 1.5 líneas, márgenes 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm).
- Resumen: los artículos escritos en español o un idioma distinto deberán presentar el resumen en inglés. La extensión máxima será de 200 palabras.
- Palabras clave: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar las palabras clave en inglés. Éstas deben tener un carácter temático.
- Datos del autor(es): deben incluir nombre y apellidos, correo electrónico, adscripción institucional, así como la formación académica.

### *Referencias*

- Citas: se deben presentar acorde al *Manual de Estilo Chicago* 15ª edición. Éstas deben estar incorporadas en el texto señalando, entre paréntesis, en el siguiente orden: Apellido de las y los autores y el año de publicación. En el caso de citas textuales, se indicará la página de la referencia.

Ejemplos:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera y Panfichi 2010, 220)

- Referencias bibliográficas: se deben presentar al final del artículo, en orden alfabético acorde al primer apellido de las y los autores.

- Notas a pie de página: fuente Times New Roman, 10 puntos e interlineado sencillo.

Ejemplos:

i. *Libro de un autor*: Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Libro de dos o más autores*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera y Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Sección de libro*: Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio.» En Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001, 345-380.

iv. *Artículo de revista*: Levitsky, Steven y Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo.» *Estudios Políticos*, (5)24: 159-176, 2004.

v. *Artículo de periódico*: Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas".» *La Jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

### *Figuras e ilustraciones*

Deben entregarse en un archivo anexo indicando las páginas en las que deben insertarse. Las imágenes deben señalar el autor(a) y la fuente. Las tablas y gráficas deben entregarse en archivo Excel indicando las páginas en las que deben insertarse.

## Guidance for authors

**INTERdisciplina** is an open access journal that publishes articles which are the result of interdisciplinary research and critical reflection involving the interaction between science and the humanities, concerning major national and global issues, and generating propositions for their solution. Also, reasoned reflections on the implications of interdisciplinary work from theoretical, epistemological, methodological and practical points of view, and analyses of conceptions of the transformation of thought forms and organization of knowledge and learning in the twenty-first century. Critical analyses of processes involved in the integration of knowledge are also welcome.

### *Application of ethical criteria*

This publication adheres to the declaration and standards of the Committee on Publication Ethics (COPE).

### *Peer review*

The articles are subject to review by specialists in the subject, double-blind mode.

Papers should be submitted in Word format to [rev.interd@unam.mx](mailto:rev.interd@unam.mx)

### *Characteristics and structure*

Papers should be unpublished and not in any evaluation process by other journals.

- *Length.* Text should be no longer than 60,000 characters (25 A4 pages, in 12 point Times New Roman font, with 1.5 line spacing and 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm margins).
- *Summary.* Papers written in Spanish or any other language should enclose a summary in English. Maximum length of same should be 200 words.
- *Keywords.* Papers written in any language other than Spanish should present key words in English. These should be thematic.
- *Author information.* Should include author's full name and surnames, email, institutional affiliation, as well as academic degrees.

### *References*

- *Quotes.* Should be presented according to the *Chicago Style Manual*, 15<sup>th</sup> Ed. Quotes

should be included in text, followed in brackets by, in the following order: surname(s) of the author(s) and year of publication. In the case of verbatim quotes, page of reference should be indicated.

Examples:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera and Panfichi 2010, 220)

- *Bibliographic references* should be enlisted at the end of the paper, in alphabetical order, according to the first surname of the author(s).

- *Footnotes*, numbered or not, as necessity dictates, should be entered at the bottom of each page. Font: 10 point Times New Roman, with single spacing.

Examples:

i. *Book by one author:* Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Book by two or more authors:* Dagnino, Evelina, Alberto Olvera and Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Section of a book:* Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio». In Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001, 345-380.

iv. *Article in a journal:* Levitski, Steven and Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo». *Estudios Políticos*, (5)24: 159-176, 2004.

v. *Article in a newspaper:* Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas"». *La Jornada*, February 11, 2013: 1-2.

### *Figures and illustrations*

Should be presented in a separate file, indicating the pages in which they must be inserted. All images must mention the author and the source. Tables and graphs should be presented in an Excel file, indicating the pages in which they must be inserted.





## CONTENIDO

### PRESENTACIÓN

#### EDITORIAL

**Andrea Meza Torres**

#### DOSIER

*Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión*

**Gabriela González Ortuño**

*Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntajiyk’wi (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz)*

**Vittoria Aino**

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

**Andrea Meza Torres**

*Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel*

**Abdiel Rodríguez Reyes**

*Más allá del Mundo Islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México*

**Cynthia Hernández González**

*Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México*

**Ruth Jatziri García Linares**

*El espacio, el tiempo y el racismo en las perspectivas decoloniales: apuntes para descolonizar los estudios sobre migración internacional*

**Erika Herrera Rosales**

*El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos*

**Matías Pérez Volonterio**

*Mandinga é fundamento. La sociogénesis intercultural e interreligiosa de la Capoeira*

**Erick Serna Luna**

### ENTREVISTA

*Cultura, religión y diálogo – un encuentro con Sheija Amina Teslima al Jerrahi*

**Andrea Meza Torres**

### COMUNICACIONES INDEPENDIENTES

*Tiempo teofánico y hospitalario*

**Reyna Carretero Rangel**

*El alma y el cuerpo en las danzas suffés y rarámuri desde la literatura comparada*

**Georgina Mejía Amador**

### RESEÑA

*Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*

**María Haydée García Bravo**

### COLABORAN EN ESTE NÚMERO