

EL «HIYAB» EN LA OBRA DE FÁTIMA MERNISSI O LA PARADOJA DEL SILENCIAMIENTO. HACIA UN PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL¹

SIRIN ADLBI SIBAI²

Universidad Autónoma de Madrid, España

Sirin.adlbi@hotmail.com

Recibido: 26 de mayo de 2014

Aceptado: 15 de julio de 2014

Resumen:

El presente artículo analiza la cuestión del velo islámico en la obra de Fátima Mernissi desde una teoría y metodología decoloniales. Presento en el mismo una clasificación de las respuestas a la colonialidad por parte de los sujetos colonizados en función de la cual articulo mi análisis. El objetivo final es la construcción de un pensamiento islámico decolonial.

Palabras clave: hiyab/velo islámico, Mernissi, pensamiento islámico decolonial, mujeres musulmanas, feminismo, Islam.

“Hijab” in Fatima Mernissi’s work or the paradox of silencing. Towards Islamic decolonial thinking

Abstract:

This paper deals with the Islamic veil affair in Fatima Mernissi’s work from decolonial theory and methodology. Also, responses from coloniality given by colonized subjects are sorted out, as a basis for analysis. The final aim is to build decolonial Islamic thinking.

Keywords: Hijab/Islamic veil, Mernissi, decolonial Islamic thinking, Muslim women, feminism, Islam.

O «hijab» na obra de Fátima Mernissi ou o paradoxo do silenciamento. Por um pensamento islâmico decolonial

Resumo:

O presente artigo analisa a questão do véu islâmico na obra de Fátima Mernissi a partir de uma teoria e uma metodologia decoloniais. Apresento uma classificação das respostas à colonialidade por parte dos sujeitos colonizados, a partir da qual articulo minha análise. O objetivo final é a construção de um pensamento islâmico decolonial.

¹ Este artículo presenta parte de algunos de los resultados de la tesis doctoral defendida en marzo de 2012 en la Universidad Autónoma de Madrid bajo el título «Colonialidad, mujeres, feminismo e Islam: construcción y deconstrucción de “la mujer musulmana con hijab”» habiendo recibido la calificación de Sobresaliente Cum Laude.

² Doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del grupo de investigación del TEIM-UAM (<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/>) y del proyecto de investigación WOMINTRA Csic-Madrid.



BARCLAYS

Helping young people get skills
and experience for work
barclayslifeskills.com

Helping young people get skills
and experience for work
barclayslifeskills.com

4204

© Barclays Bank PLC 2011. All rights reserved. Barclays Bank PLC is a registered company in England and Wales. Registered office: 125 Broad Street, London, EC2A 4DF. Registered in England. No. 2668997. Barclays Bank PLC is a member of the Financial Conduct Authority and the Prudential Regulation Authority.

Palavras-chave: hijab/véu islámico, Mernissi, pensamento islámico decolonial, mulheres muçulmanas, feminismo, Islá.

Introducción: hacia un pensamiento islámico decolonial

Este artículo³ analiza el trato que se da a la cuestión del «hiyab» o velo islámico en la obra de Fátima Mernissi. Parto de una crítica y una metodología decoloniales

³Parte de este texto fue presentado en la conferencia impartida en el Seminario Internacional de Pensamiento Crítico Islámico de Granada en junio de 2013. <http://www.dialogoglobal.com/granada/index.php>

(Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), por las cuales comprendo que la colonialidad es un hecho constitutivo de la modernidad y que todas y todos hablamos y pensamos desde un lugar

concreto en las estructuras del poder en el sistema-mundo, moderno-colonial, capitalista-patriarcal, cristianocéntrico y occidentalocéntrico (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007). Mi objetivo último es contribuir a la construcción de un pensamiento islámico decolonial (Adlbi Sibai, 2012b). Para ello parto y me inspiro en la teoría, la política y la metodología decoloniales, pero situándolas en el contexto musulmán, del que formo parte.

La construcción de lo que denomino un pensamiento islámico decolonial necesita de varias fases: de deconstrucción, construcción y reconstrucción que deben darse simultáneamente. En primer lugar, es necesario renovar la revisión de la historia particular del Islam con Occidente e identificar las diferencias con otras experiencias, como podrían ser la de las Américas o la hindú. Esto posibilitaría un diálogo fructífero entre el marco decolonial y el pensamiento islámico, donde el primero puede generar lecturas novedosas del Islam en las situaciones diversas a las que se enfrentan los musulmanes en contextos muy diferentes en la actualidad. De manera paralela, una perspectiva islámica sobre la decolonialidad podría enriquecer este marco teórico-político-analítico, al igual que lo han hecho otro tipo de críticas, como la feminista (cfr. Lugones, 2008).

A esa primera fase, es necesario agregar una segunda, de deconstrucción y análisis de dos niveles de discursos que no se encuentran desagregados, sino que, por el contrario, están profundamente imbricados en su producción mutua. Estos son, por un lado, los discursos del hombre blanco, cristiano, occidental, sexista, patriarcal, colonial y militar sobre los sujetos racializados localizados en el universo islámico. Y por otro lado, los diversos discursos de los musulmanes y musulmanas que van a reaccionar a los anteriores discursos, generando formas complejas y diversas de poder y resistencia en el sistema-mundo.

A su vez, la fase de deconstrucción tiene que ir de la mano con un trabajo de construcción, recuperación, revisión y reestructuración de un pensamiento islámico decolonial renovado, algunas de cuyas pistas podemos encontrarlas en

varios discursos de pensadoras y pensadores musulmanes. En mis investigaciones a lo largo de los últimos años (Adlbi Sibai, 2010, 2011, 2012), he empezado a hacer este rastreo en el contexto marroquí; en concreto en los discursos de las mujeres marroquíes sobre mujeres, feminismo e Islam.

De aquí nace mi interés por la obra y el pensamiento de Fátima Mernissi, como una de las numerosas pensadoras marroquíes —al igual que Asma Lamrabet (2008, 2011) o Nadia Yassine (2003, 2012)— en quienes podemos rastrear muchas pistas para la construcción de ese pensamiento islámico decolonial. Sin escuchar, pensar y reflexionar críticamente sobre sus voces, tanto sobre el contenido de sus discursos como sobre su lugar de enunciación y todas las implicaciones teóricas y políticas de los mismos, no podemos ni construir ni reestructurar un pensamiento islámico decolonial.

Las voces de Mernissi, Lamrabet y Yassine rompen en muchos aspectos con la colonialidad en el sistema-mundo. Se trata de tres formas diferentes de resistencia en un mismo contexto. Me acerco críticamente al pensamiento de Mernissi, como al de las demás mujeres,⁴ para rastrear los diferentes tipos de resistencias a la colonialidad, pero también para identificar las pequeñas batallas perdidas, donde los discursos coloniales son asimilados de manera intrincada, y las voces de estas pensadoras acaban convirtiéndose en instrumentos del mismo poder al que pretenden resistir.

Leer y escuchar a estas pensadoras ha sido una experiencia de diálogo continuado, directo o indirecto a través de sus textos y escritos, en busca de respuestas como musulmana y como mujer. Desde el pensamiento fronterizo (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2003, 2007b; Abdel-Rahman, 2005, 2006; Sandoval, 1991), la decolonialidad, el antirracismo y el respeto a las formas de enunciación plural y heterogénea, me dispongo a abordar esta discusión. Asimismo, desde el reconocimiento a la corropolítica del conocimiento (Fanon, 1952; Anzaldúa, 1987), que nos recuerda que siempre hablamos desde un lugar particular en las estructuras de poder (Dussel, 1995; Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2000), y que todos los sujetos están atravesados por la clase, el sexo-género, lo espiritual, lo lingüístico, lo cultural, lo geográfico, la raza, la clase social, etc. en el sistema-mundo moderno/colonial (Adlbi Sibai, 2012a).

Clasificación de los discursos de las mujeres musulmanas

La gran mayoría de los discursos musulmanes actuales sobre mujeres, feminismo e Islam no pueden ser calificados como decoloniales. Los discursos y proyectos que se plantean en este ámbito acaban por convertirse en diferentes tipos de reacciones a la «islamofobia»⁵ (Adlbi Sibai, 2012c y 2012a) y a las realidades complejas que viven los individuos que los enuncian en su condición de sujetos colonizados.

⁴ En este artículo me ocupo exclusivamente de la obra de Mernissi y en particular de la cuestión del «hiyab»; no tocaré las obras ni de Lamrabet ni de Yassine, algo que sí hice en Sibai (2012b).

⁵ «Redefino el concepto de «islamofobia» según el marco teórico «decolonial», de modo que comprendo

la misma como una forma de «colonialidad» concreta relacionada con el Islam y con los musulmanes. Una de las estructuras de poder que surge con el sistema-mundo y que irá transformándose y variando complejamente en las diferentes coyunturas históricas, socio-políticas, económicas y geográficas, produciendo de maneras diferentes la subalternidad del Islam y los musulmanes» (Adlbi Sibai, 2012c).

«Las dos hipótesis que baraja este estudio son, en primer lugar, que toda la construcción de la islamofobia que hará uso de diferentes tipos de discursos coloniales (desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia) tendrá lugar a través de la producción de un significante colonial que denominaré «mujer musulmana con hiyab». De este modo, estoy afirmando que la islamofobia es generizada, y lo es en tres sentidos: 1) En el sentido ya señalado por autoras como Hamdan (2007), Ramírez y Mijares (2008) o Zine (2006), donde hablan de la mayor incidencia de la islamofobia sobre las mujeres musulmanas, respecto a los hombres. 2) En segundo lugar, me refiero a la islamofobia generizada, desde el punto de vista de quién genera la islamofobia, que sería el sistema, que es intrínsecamente patriarcal. 3) Y en tercer lugar, al modo en el que se genera, a través de un constructo sexuado y feminizado, «la mujer musulmana con hiyab» como ejemplo de la mujer prototípica del Tercer Mundo analizada por Mohanty (1984), como mostraré más adelante. A través de esta categoría colonial homogeneizante se presentarán y representarán todas las realidades árabes y musulmanas con las consiguientes consecuencias teóricas, epistemológicas, políticas y prácticas de dominación, control y subalternización. Se trata de la otrificación del Islam y los musulmanes a través de la construcción o la invención de algo denominado «mujer musulmana», establecida como el modelo de lo que sería la Otra por antonomasia, incluso entre las otras mujeres tercermundistas, de modo que en el espacio de la otredad se reproduce también la multiplicación de los esquemas de jerarquización intrínsecos al Sistema-Mundo.

La segunda hipótesis es que la islamofobia en las relaciones internacionales o en un nivel macro-político pasa necesariamente por su construcción en el nivel micro-político y discursivo, en la construcción de las subjetividades de los individuos. El énfasis en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales me permite explorar el modo en que la islamofobia ha sido parte de las lógicas de colonialidad sobre los Otros, como sujetos construidos en esta lógica de gobierno» (Mohanty, 1984).

Apenas existen un par de discursos de mujeres musulmanas sobre mujeres, feminismo e Islam que escapen a lo que denomino la «cárcel epistemológica» (cfr. Adlbi Sibai, 2012a), un espacio amplio que permite posibilidades de expresión complejas y diversas, pero limitadas por un cerco ideológico, epistémico, imaginario y conceptual que delimita quién puede hablar, cómo se puede hablar y desde dónde se puede hablar (Adlbi Sibai, 2012b) y que desemboca en el poder del sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal cristiano-céntrico y occidentalocéntrico (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Con el «quién puede hablar», me refiero a lo que Enrique Dussel (1995) denomina la geopolítica del conocimiento: «las personas ‘provenientes del’ corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar sin importar el lugar donde ‘estén’. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va unido a la distribución geopolítica del Primero, Segundo y Tercer Mundos» (Mignolo, 1996: 9-12). El «quién puede hablar» se refiere por lo tanto al «quién se considera que tiene la competencia necesaria para hacerlo», por su supuesta objetividad, y por lo tanto a quién se le proporciona un lugar desde donde hablar. El silencio de la subalterna spivakiana no se trata de una incapacidad per se, sino de la incapacidad procedente del no lugar, y del no sujeto (Spivak, 1985). Ello se relaciona con la crítica decolonial a los pensadores postcoloniales, que pone en evidencia a los cinco principales autores eurocéntricos (que suelen catalogarse como postmodernos: Foucault, Derrida, Lacan, Gramsci y Freud)

empleados como referentes únicos para la construcción de toda la crítica postcolonial, de modo que se acaba por reproducir los términos de una crítica eurocéntrica al eurocentrismo (cfr. Grosfoguel, 2002). Los primeros disponen del verbo, los otros lo toman prestado (Sartre, 1961: 7) y las consecuencias, contraproducentes, redundan en la colonialidad del poder. Se trata, sin embargo, de algo más que de una reproducción de la voz y los términos del colonizador, puesto que mediante la enunciación a través de esos términos y significantes que el poder colonial traza como los únicos posibles para ejercitar esa misma enunciación se cae paradójicamente en la no enunciación. Esto es lo que Gayatri Chakravorty Spivak quiso retratar en su *Can the subaltern speak?*, cuestión desarrollada posteriormente por Walter D. Mignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros pensadores decoloniales latinoamericanos. El silencio es la no existencia. Cuando el colonizado reproduce la voz, los términos y los significantes del colonizador, cae en la práctica simultánea de la autoanulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador.

El «quién puede hablar» va a marcar simultáneamente un «en qué términos se puede hablar»: es decir, cuáles conceptos y significantes se pueden utilizar y dentro del marco de qué construcción determinada de una realidad concreta, o mejor aún, para la construcción de una realidad concreta, a través de esos conceptos que se convierten en la medida de toda realidad (desarrollo, democracia, igualdad de género, sociedad civil, religión,⁶ agencia social). Solo y exclusivamente desde la enunciación en y desde el marco de esta realidad es posible tener voz, esto es, ser sujeto.

Además del «quién puede hablar» y del «cómo se puede hablar», existe una tercera dimensión: «sobre qué temas se puede hablar» o desde dónde enfocar los temas de estudio y observación. Esto lo advirtieron autores como Arjun Appadurai (1986), Talal Asad (1986) o Lila Abu-Lughod (1989, 1991) cuando afirman que existen una serie de *gatekeeping concepts* o metonimias teóricas, es decir, temas de prestigio desde los cuales abordar el estudio de las cosas que se convierten en herramientas restrictivas al conocimiento: “Gatekeeping concepts... concepts, that is, that seem to limit anthropological theorizing about the place in question, and that define the quintessential and dominant questions of interest in the region” [Conceptos

⁶ El concepto de religión, comprendido por la tradición cristiano-católica se emplea como marco universal para el estudio y análisis de todas las demás tradiciones sin tener en cuenta su especificidad. El catolicismo se sitúa así como *la religión* por antonomasia, tanto para las críticas como para los halagos. En este sentido, es clara la violencia epistémica que se ejerce sobre el *Islam* cuando se lo pretende encasillar en un concepto limitado, como es la «religión» desde esta perspectiva. Entonces, el *cómo se puede hablar* hace referencia tanto a la forma como al fondo de los conceptos. Lo mismo podría aplicarse a una amplia lista de nociones. El brillante trabajo de Saba Mahmood (1998, 2003 y 2008) sobre los movimientos de mujeres de las mezquitas en Egipto trabaja en particular el concepto de «agencia social» según la normativa liberal, y es muy clarificador sobre los limitantes y violencias que implica su aplicación en el estudio de sociedades configuradas por otras tradiciones.

portero... conceptos, es decir, que parecen limitar la teorización antropológica sobre el lugar en cuestión, y que definen las cuestiones de interés fundamentales y dominantes en la región] (Appadurai, 1986: 357). Se trata de herramientas que no solo restringen el conocimiento, sino que además colonizan la realidad, inventan o construyen una realidad supeditada al poder.

Lila Abu-Lughod (1989) analiza, por ejemplo, cómo el llamado «Oriente Medio» se estudia y teoriza desde la antropología, en concreto a partir de tres zonas de prestigio: el segmentarismo tribal, el harén y el Islam.⁷ Se trata de un constructo diseñado por los moldes conceptuales occidentales. Aparatos constructivos imbricados en cadena los unos con los otros, que generan en última instancia la esencialización, naturalización, estatización y homogeneización de una parte del mundo: la aproximación al harén, como señala Abu-Lughod, se realiza a partir del género y el hiyab; el Islam a su vez se analiza a través del hiyab observado como prescripción religiosa que oprime a las mujeres; el Islam asimismo constituye el origen tanto de la tribu como del harén. En otras disciplinas diferentes de la antropología, como son la ciencia política o la sociología, esas

⁷ "It seems to me that there are three central zones of theorizing within Middle East anthropology: segmentation, the harem, and Islam. To switch metaphors, these are the dominant "theoretical metonyms" by means of which this vast and complex area is grasped" [*Me parece que hay tres zonas centrales de formulación teórica en la antropología del Medio Oriente: segmentación, el harén y el Islam. Para intercambiar metáforas, estas son las «metonimias teóricas» dominantes mediante las cuales se aprehende esta vasta y compleja área*] (Abu Lughod, 1989: 280).

categorías de análisis van variando: se trata mayoritariamente temas como la yihad, el islam político y también las mujeres. Las categorías empleadas en las diferentes disciplinas se van complementando así en la creación del cuadro del área cultural arabo-islámica, legitimado por discursos «científicos» que lo convierten en

un «régimen de verdad». Este mismo esquema de aproximación académica mediante la construcción de grandes zonas teóricas, de categorías analíticas, puede aplicarse en diferentes niveles relacionados con la alteridad.

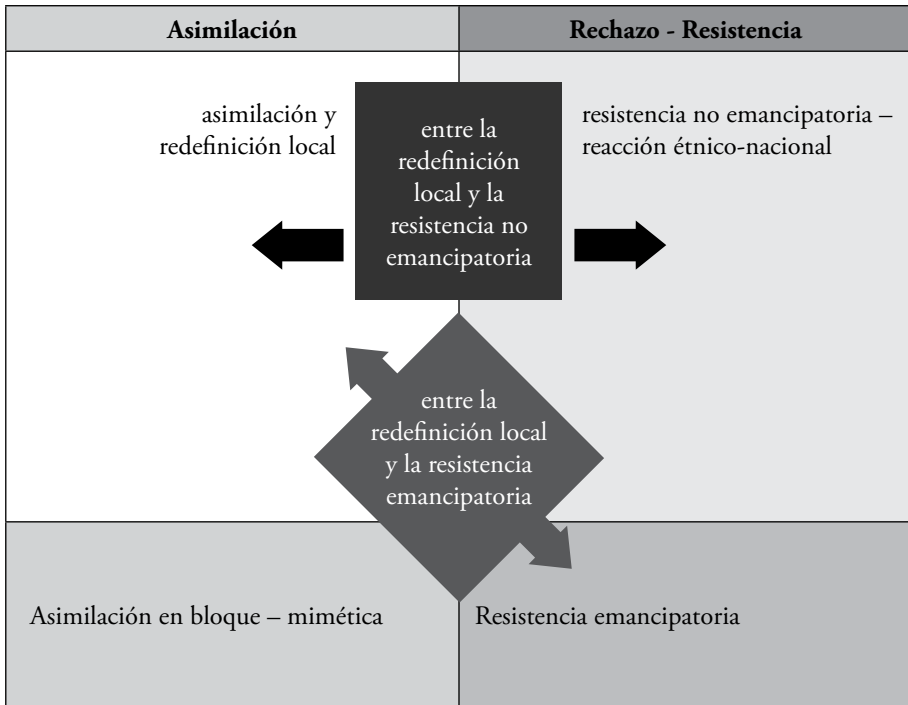
Ahora bien, superando los debates coloniales sobre la compatibilidad o incompatibilidad del feminismo con el Islam, así como yendo más allá de homogeneizaciones igualmente coloniales que construyen a los movimientos de las mujeres musulmanas como necesariamente contra-hegemónicos e insertos en la llamada tercera ola del feminismo (cfr. Adlbi Sibai, 2011, 2012a, 2012b y 2012c) mi interés se centra en mostrar que existe una amplia diversidad de discursos contradictorios de las mujeres musulmanas sobre mujeres, feminismo e Islam que, sin embargo, se hallan atados a unas complejas estructuras de poder globales y locales imbricadas, que los constriñen, limitan y rearticulan para generar sistemática y estructuralmente el poder del sistema-mundo.

Las mujeres musulmanas en raras ocasiones han planteado los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam a partir de una crítica profunda a la modernidad occidentalocéntrica, comprendida como proyecto epistemicida que ha silenciado otras opciones culturales, epistemológicas y espirituales posibles. Por el contrario, sus discursos han ido más dirigidos hacia una defensa reactiva del Islam como «compatible» con el proyecto feminista liberal en el contexto de una respuesta a los discursos islamófobos (Adlbi Sibai, 2012a).

Esta situación impide abordar la tradición islámica desde una perspectiva decolonial que permita replantear un proyecto plenamente emancipatorio desde una cosmovisión islámica. Las relecturas que se están haciendo del Islam se llevan a cabo siguiendo metodologías y paradigmas occidentalocéntricos, lo cual genera sistemáticamente una posición de subalternidad del Islam y de los musulmanes en referencia a estos (Adlbi Sibai, 2012a). Las posibilidades de existencia de un encuentro cultural productivo y enriquecedor no han sido posibles ni lo serán, mientras no se haya resuelto de antemano el desencuentro colonial (Césaire, 1950).

Frente a los discursos coloniales y al mensaje de la islamofobia que se construye en diferentes ámbitos, académicos, mediáticos, políticos, etc., los sujetos coloniales racializados tendrán respuestas y reacciones heterogéneas y variadas (Adlbi Sibai, 2012b y 2012c). Superando la clasificación básica que hacen Dahl y Rabo (1992) de los discursos de las poblaciones locales en respuesta al mensaje del desarrollo, en rechazo o asimilación, y ampliándola a las respuestas de los sujetos colonizados frente a la colonialidad, propongo que tanto la asimilación como el rechazo pueden darse de modos diferentes y variados. Así, la asimilación puede ser mimética o igualmente replantear los discursos coloniales en clave local, y el rechazo, por su parte, puede implicar una respuesta etnicista no emancipatoria o, por el contrario, significar el planteamiento de proyectos alternativos renovadores y liberatorios. Sin embargo, estas respuestas no son estáticas ni todas pueden ser encasilladas definitivamente en las diferentes categorías, sino que pueden variar y fluir complejamente entre los distintos tipos.

Debo aclarar que esta clasificación la he elaborado en base a un trabajo de campo realizado entre el 2006 y el 2011 en Marruecos con el objeto de investigar los discursos de las mujeres marroquíes sobre mujeres, feminismo e Islam. Aun así considero que es perfectamente extensible al estudio de cualquier discurso en referencia a la colonialidad.



En cuanto al primer tipo de reacción, la asimilación en bloque, esta vendría a hacer referencia a la actitud analizada por Frantz Fanon en sus dos obras magnas, *Pieles negras, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), cuando se refiere al «mimetismo alienante y nauseabundo» del colonizado, esto es, el negro que quiere ser como el colonizador, hablar como él, vestirse como él, actuar como él, tener lo que él tiene y desear lo que él desea, incluso, blanquearse como él (Fanon, 1961), idea que posteriormente desarrolla Homi Bhabha (1985 y 1994).

El *mimicman* de Bhabha, sin embargo, no será quien encaje en esta categoría de respuestas, puesto que aquí no se produce el «malentendido cultural» al que se refiere Bhabha, no se produce la hibridación ni intersticio alguno de significación (Ibíd.). Se trata de la reproducción exacta del mensaje de la islamofobia y de la actitud occidentalocéntrica de superioridad que sistematiza los discursos y relaciones de desigualdad de los sujetos coloniales racializados que los adoptan contra sus hermanos y hermanas en la condición de colonizados. El *mimicman* de Bhabha se trata, sin embargo, en parte, de la segunda categoría, la de la asimilación replanteada en clave local. Digo en parte, porque en contraposición con el punto de vista de Bhabha, yo no parto del «desencuentro cultural», sino de la «diferencia colonial» (Grosfoguel, 2002, 2006).

En su argumentación sobre la crisis conceptual que el mundo islámico vive en la actualidad, el filósofo marroquí Taha Abdel-Rahman (2006), en su obra dedicada a sentar las bases para la construcción de una modernidad islámica,⁸ analiza con

⁸El filósofo y pensador islámico Taha Abderrahman es productor de una vasta obra en lengua árabe que es posible considerar como única en su especie a lo largo y ancho de todo el mundo musulmán. Cabe decir incluso que Taha Abderrahman es el pensador islámico decolonial por excelencia en la actualidad, con todo un proyecto teórico y metodológico absolutamente original donde sienta en él las bases para la construcción de una modernidad islámica.

lucidez la violencia epistémica que surge de la traslación conceptual de un contexto cultural para la comprensión o interpretación de otro. Abdel-Rahman diferencia entre dos tipos de actitud a la hora de replantear los conceptos: aquellos que parten de la tradición islámica para la comprensión

e interpretación de las categorías y conceptos de la tradición de pensamiento europea o, al contrario, los que pretenden la comprensión de estos últimos a la luz de las categorías del pensamiento y la tradición islámicos. Ambas prácticas, además de carecer de creatividad, como Abdel-Rahman afirma, omiten las diferencias culturales y contextuales, y de trayectorias socio-políticas, históricas, epistémicas y lingüísticas intrínsecas a los conceptos, por lo que acaban por desvirtuar y vaciar de sentido los mismos conceptos de una y otra tradición con las subsiguientes consecuencias de violencia epistémica y conceptual (Abdel-Rahman, 2006: 11-20), problemática que, de acuerdo con Abdel-Rahman, constituye una clave de la crisis del pensamiento islámico actual (2006: 11-20).

Los discursos coloniales replanteados en clave local, al contrario de lo que sostiene Bhabha cuando identifica que la resistencia se halla en esos «malentendidos culturales», no logran trascender el poder en el sistema-mundo. El colonizado que reproduce los términos del colonizador, a pesar de replantearlos en clave local, en el simple hecho de limitar sus formas de enunciación a los conceptos y a los discursos impuestos en el sistema-mundo para que pueda ser reconocido como sujeto de enunciación, reproduce unos mecanismos que actúan como herramientas de codificación compleja de las diversas epistemologías y tradiciones del mundo en las jerarquías y estructuras de poder en el sistema-mundo moderno/colonial, emplazando sistemáticamente la epistemología y la tradición occidentales en la cumbre de estas jerarquías. Los discursos que defienden de manera acérrima la compatibilidad entre feminismo e Islam no logran trascender la colonialidad del debate, tampoco escapan a las delimitaciones y violencias epistemológicas, conceptuales y políticas impuestas en el sistema-mundo moderno/colonial.

En cuanto al rechazo no emancipatorio de los discursos coloniales, es aquel que al tiempo que es consciente de la violencia ejercida por la imposición de unos moldes discursivos, morales, políticos y lingüísticos occidentales contra los suyos propios, los rechaza en bloque, acudiendo a una alternativa etnicista que no propone ningún proyecto emancipatorio alternativo ni se plantea la relectura y la reformulación

de su tradición en los mismos términos y herramientas de esta tradición para dar con una alternativa innovadora que tenga en cuenta las diferentes estructuras de poder que constriñen las vidas y las realidades de los diferentes sujetos. Como decía Césaire (1950), hay dos maneras de perderse: por disolución en lo «universal» o por segregación amurallada en lo particular (Césaire, 1959: 84).

En cambio, la reacción de rechazo emancipatorio se trata de aquella que a la vez que es consciente de la violencia ejercida por el discurso colonial, construye un contradiscurso alternativo, basado en la formulación de proyectos nuevos emancipatorios que partan de la misma cultura y tradición locales. Puede incluso tomar elementos de otras tradiciones o civilizaciones, como la occidental, por ejemplo; sin embargo, haciéndolo en pie de igualdad, y desde una posición crítica y reflexiva, además de voluntaria y libre, respecto de las consecuencias de adoptar uno u otro elemento, para lo cual sería condición necesaria la superación de la encrucijada colonial.

Me gustaría subrayar que en mi planteamiento no se está negando la posibilidad de diálogo o contacto intercivilizacional e intercultural, sino que partiendo de la teoría del diálogo intercultural, planteada por Aimé Césaire (1950) en su Discurso sobre el colonialismo, no es posible que se produzca este tipo de diálogo sin antes resolver el «desencuentro colonial» (Césaire, 1950: 52-59). Un diálogo de estas características solo puede producirse cuando ambas partes se encuentran en pie de igualdad y, otro elemento esencial, sintiéndose libres para ejercer dicho diálogo y queriendo ejercerlo. Por el contrario, no se produce el diálogo y la discusión fructífera, si no la imposición y la colonialidad.

De hecho, la relación que se produce en el caso de la colonización no es posible calificarla ni como contacto ni como diálogo, es solo violencia. Césaire escribe:

Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación ultramar de la civilización del colonizador están anuladas, ¿no podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes? Esta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas. Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza. El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de civilizaciones como cualquier otro y que todos los préstamos que se toman son equivalentes (Césaire, 1950: 55-56).

Césaire sostiene que la libertad y la voluntad para querer adoptar un elemento de una cultura extraña a la propia es lo único que valida un préstamo y lo equilibra. Debe ser un proceso de interiorización y subjetivización libre y voluntario. Este no es el caso de la colonización, que no se trata de un proceso de interacción entre grupos de cultura diferentes ni es un préstamo suscitado por una necesidad de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto (Césaire, 1950: 56).

La colonización ha creado, por el contrario, en las sociedades colonizadas una heterogeneidad de rasgos culturales no armonizados, sino yuxtapuestos. Césaire hace hincapié en que la civilización se trata de una armonía y una globalidad y que, al no ser la cultura una simple yuxtaposición de rasgos, no puede existir, por lo tanto, una cultura mestiza, lo cual no quiere decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización, sino que esa civilización que van a fundar tendrá esta calidad porque no será mestiza (Césaire, 1950: 56-58). En todo país colonizado se puede constatar que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que «se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. Se trata de la barbarie por la anarquía cultural» (Césaire, 1950: 57). La heterogeneidad en una civilización se vive y asume interiormente como homogeneidad. Como afirma Césaire, la civilización no siente el cuerpo extraño, porque este ya no es extraño:

Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización que revela la dialéctica del tener. Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder (Césaire, 1950: 58).

Bajo el régimen colonial no existe posibilidad alguna de crear este diálogo intercultural, esta mezcla de elementos culturales para integrarlos en la civilización propia, puesto que el elemento central, esto es, la libertad y la iniciativa histórica, no tienen cabida en dicho régimen represivo. A esto, se une otro elemento: el de la audacia histórica y la confianza en sí mismo, «precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados» (Césaire, 1950: 58). Césaire recuerda que el complejo de superioridad del colonizador depende del complejo de inferioridad del colonizado, que no se trata de un azar, sino de un resultado buscado por el colonizador:

La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo (...). Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales. (...). La situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la <elite>, colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tienen ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera. El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales (Césaire, 1950: 59).

Esta es la situación que los colonizados deben tener la valentía de afrontar, revisitando los conceptos propios, reformulándolos con su propia lógica y no con una lógica impuesta, reflexionando sobre las jerarquías de poder que los atraviesan y desvirtúan, para proponer entonces un proyecto civilizatorio renovado y emancipatorio que libere al colonizado de su condición colonial y del poder en el sistema-mundo moderno/colonial.

El hiyab o la paradoja del silenciamiento en Mernissi

Mernissi nació en 1940 en Fez, uno de los centros del movimiento nacionalista marroquí contra la ocupación francesa. El triunfo del nacionalismo político le permitió acceder a una educación de la que no gozaron su madre y abuela analfabetas, como a ella le gusta destacar en su obra. Si bien su formación inicial se realizó durante los primeros años de escolarización en las escuelas coránicas, luego se incorporó al modelo de enseñanza propuesto por el estado recién creado. Solo habló árabe hasta los veinte años, edad en la que comenzó a estudiar francés e inglés. Hoy escribe la práctica totalidad de sus obras en estos idiomas (Arroyo Medina, 2002).

Licenciada en sociología, obtuvo su certificado de estudios políticos de la Facultad de Derecho de Rabat. Se doctoró en sociología por Brandais University, Massachussets, EE.UU., en 1973, con el trabajo «Beyond the veil». A su vuelta a Marruecos se dio a conocer por sus intervenciones en el 24 Congreso de Sociología realizado en abril de 1974 en Argel. Sus ensayos y trabajo literarios la han convertido en una de las escritoras más célebres del Magreb y en un referente de primer orden dentro del pensamiento árabe contemporáneo.

A partir de 1973 ocupó el puesto de profesora de sociología en la Universidad de Rabat. En la actualidad, es profesora en el Institut Universitaire de Recherche Scientifique, Université Mohamed V, Rabat, consultora de diversos organismos internacionales (BIT, UNESCO, UNI) y directora de diversas colecciones como Femmes Magreb Horizons 2000, Marocaines, Citoyennes de Demain, Approches, etc. (Arroyo Medina, 2002).

La extensa y profusa obra de Mernissi merece sin duda ser leída, comprendida y discutida con gran respeto. Su obra, así como su estilo, son complejos. A veces demasiado e intencionadamente complejos. Como ya he señalado en la introducción, me centraré exclusivamente en la cuestión del «hiyab», que es transversal en toda la obra de Mernissi.

El ensayo más importante de Mernissi sobre la cuestión del «hiyab» es *El harén político. El profeta y las mujeres* (1999). Mernissi considera que el poder ha utilizado y pervertido sistemáticamente el Islam desde sus inicios para autolegitimarse, y por lo tanto ella analiza las relaciones entre el conocimiento y el poder, y cómo este a través de su control del conocimiento controla la sociedad para sus propios intereses.

Ella considera que tenemos la necesidad ineludible de leer realmente el pasado para comprender el presente y la crisis civilizacional del Islam, porque en su opinión los musulmanes se encuentran encerrados patológicamente en el pasado sin llegar realmente ni a leerlo ni a comprenderlo. Esta situación se debería a la crisis de la civilización islámica en la actualidad y a la voluntad de anularse por un presente inexistente. Leyendo verdaderamente el pasado, según Mernissi, comprenderemos la crisis actual:

Yaberi nos explica, con tacto y delicadeza, que nuestra enfermiza búsqueda del pasado nos impide leerlo. Según él, somos incapaces de LEER EL PASADO [las mayúsculas son de Mernissi] que cantamos como una letanía mágica, porque estamos demasiado preocupados en superponer sobre sus páginas nuestras obsesiones actuales. «el lector árabe contemporáneo sufre una inadecuación con respecto a la época; la época se nos escapa. Para asegurarnos de que existimos, nos evadimos hacia soluciones mágicas con el fin de resolver nuestros numerosos problemas». El desvanecimiento de uno mismo en el pasado es uno de los principales comportamientos mágicos. A pesar de nuestros grandes discursos sobre la tradición, el patrimonio y la historia de los antepasados, somos incapaces de leerlos, de descifrarlos. Para leer el texto antiguo, nos dice Yaberi, hay que estar arraigado en el presente. Es necesario distanciarse con relación al texto para descodificarlo y darle un sentido. Es preciso que el lector separe su tiempo propio, el del presente, del tiempo del texto, de lo contrario «proyectamos nuestros problemas en el texto ancestral, y esa proyección impide la lectura» (Mernissi, 1999: 25-31).

La tesis de Mernissi, apoyándose en el filósofo marroquí Mohammed Abed Yabiri, es que el texto sagrado históricamente se ha manipulado al servicio del poder, y la exclusión de las mujeres ha constituido el centro de esa manipulación y tergiversación. La exclusión de las mujeres, según Mernissi, se basa en lecturas misóginas de ese texto sagrado y en «ahadiz mawdu'a» es decir, en la asignación de dichos misóginos falsos al Profeta:

Si volvemos a quienes leen en los textos del siglo VII la necesidad de privar a la mitad de la población musulmana, las mujeres, del ejercicio de sus derechos políticos, es necesario comprender por qué, según ellos, el problema del tiempo está ligado al problema de la democracia, del ejercicio por todos los ciudadanos, sin diferencia de sexo de las libertades públicas. Cómo el «mal del presente», por una parte, y el rechazo de la democracia, por otra, se combinan y conjugan con lo sexual. Cómo tres nociones consideradas normalmente independientes, a saber: la relación con el tiempo, la relación con el poder y la relación con lo femenino, se articulan como un discurso sobre la identidad y, sobre todo, cómo la crisis de identidad presente entre nosotros, hombres y mujeres, en calidad de ciudadanos de una zona culturalmente invadida, se traduce, por esos autores seducidos por el pasado, en un problema exclusivamente masculino. Y, tal vez entonces, podamos comprender lo que empuja a Afgani y a otros eruditos a coger la pluma y redactar libros sobre la necesidad de excluir a las mujeres de lo político, como condición para la salvaguardia de la identidad musulmana (Mernissi, 1999: 31-34).

Pero si el trabajo que plantea es muy importante, también lo es la metodología que utiliza. Por ejemplo, es fundamental tener en cuenta los elementos de la tradición científica islámica para hacer esa relectura y corrección tanto de los problemas de interpretación y diferenciación entre lo que son «ahadiz mawdu'a» y los que no, como de las implicaciones de dichos *ahadiz* en la construcción del *fiqh* o jurisprudencia islámica.

En este punto, encuentro dos problemas básicos en el trabajo de Mernissi. En primer lugar, su posición de obnubilación prácticamente total respecto a la modernidad occidental que ella erige como modelo incuestionable. Considero que esto la conduce a forzar sus conclusiones según lo que ella cree más acorde con dicha modernidad. Mernissi continuamente hace alusión a Occidente como ideal, en sus cuatro o cinco obras principales no cita al Occidente colonizador más que en dos ocasiones, mientras que, por el contrario, critica continuamente los discursos esencialistas de lo que ella llama «los fundamentalistas» y los «integristas» musulmanes. Además, sus muy limitadas citas del Occidente colonizador se hacen para resaltar lo que ella considera un aspecto positivo de la colonización, y es que el colonialismo, según ella, ha forzado a los musulmanes a replantearse la cuestión de la democracia y los derechos individuales:

El problema que se plantea a los estados musulmanes, tras su casi total desaparición durante el periodo colonial, es que, en cierta medida, se encontraron feminizados, velados, anulados e inexistentes. Era preciso, después de la independencia, que el Estado teatralizara su renacimiento. Durante un tiempo amenazado de muerte, de no-poder, el Estado musulmán se vio forzado, gracias a la colonización, a redefinirse y, en ese proceso, a redefinir a sus ciudadanos. Pero la operación de redefinición tenía lugar en el río del tiempo, y es imposible bañarse dos veces en el mismo río. La era del Estado oficialmente totalitario, basado en la opresión del déspota como principio y fundamento, se había convertido en anacrónica. Los Estados musulmanes renacientes, deseosos de ser reconocidos por las potencias coloniales que los habían amputado, se presentan en la escena internacional. Se lanzan, entusiastas, por los pasillos de Naciones Unidas para firmar la Declaración Universal de Derechos Humanos y reivindicar el respeto de las libertades fundamentales como principio y espíritu de sus Constituciones. Al redefinirse ante sus antiguos colonizadores, se vieron forzados a otorgar la nueva ciudadanía a todos los naturales del país, hombres y mujeres. Pero, de este modo, el Estado musulmán, preocupado por su propio renacimiento, socavaba la jerarquía de sexos y destruía la escala de valores constituyentes de la identidad masculina. Tras la independencia, ya no había hombres entre los musulmanes, únicamente ciudadanos asexuados, en todo caso en relación al Estado y su ley (Mernissi, 1999: 32-34).

Lo que Mernissi denomina «el miedo a Occidente» no es, desde su punto de vista, sino el miedo de los musulmanes a enfrentarse a sí mismos (Mernissi, 1999:34; 2003).

En segundo lugar, esto solo puede hacerlo sistematizando una violencia epistémica sobre el estudio de la tradición y la historia islámicas. Mernissi se mueve a lo largo de toda su obra en el terreno de los conceptos extraídos de la cosmovisión cristianocéntrica y occidental. Desde el punto de vista de la metodología ella muestra claramente su empleo y seguimiento de metodologías científicas extraídas de la tradición musulmana y de sus textos y autores, como es el caso del ejemplo del sabio musulmán especializado en la ciencia del Hadiz, El Bujari cuando lo cita en (1999: 54) así como cuando comienza hablando de «Iqra'», lee, como la primera palabra y orden revelada en relación con la lectura, la búsqueda y el empleo de la razón; pero el problema aparece cuando emplea conceptos como «religión», «política», «secularismo», o «Estado teocrático», o «espacios público y privado» y se mueve entre ellos. ¿No son estas categorías occidentales o no las está ella entendiendo a la luz de la cosmovisión cristianocéntrica? Mi conclusión es que sí y que justamente ello conduce a una violencia epistémica sistemática a lo largo de su obra.

En la relectura que hace de la historia y de varios ahadiz y aleyas coránicas, en *El harén político*, pretende mostrar que en el Islam está institucionalizada la división de espacios en público y privado, y que tanto esta institución como el hiyab —concepto que utiliza reinterpretándolo con matices sumamente negativos y polivalentes en su negatividad (Mernissi, 2002:112-114)— son en realidad instituciones paradójicamente antiislámicas. O, como mínimo, los comprende como un fracaso del Profeta, ya que el espíritu de igualdad que informa el Islam se encuentra intrínsecamente en oposición con dichas instituciones. Para Mernissi la historia del Islam se trata de la historia de un fracaso en cuanto no logra instaurar el espíritu base y originario de igualdad que se halla en el mismo. Y el símbolo indiscutible de este fracaso sería el hiyab, comprendido como institución definitivamente patriarcal:

El Profeta fracasó en los años que nos interesan —del 3 (derrota de Uhud) a principios del 8 (conquista de La Meca)—, en lo relativo a la igualdad de sexos, porque se negó a minimizar lo sexual, a esconderlo y a considerarlo marginal y secundario. El Profeta era vulnerable. Su proyecto fracasó porque rechazó siempre separar la vida privada de la vida pública. No podía concebir lo sexual y lo político sino íntimamente ligados (...) El hiyab encarna, expresa y simboliza ese retroceso del principio de igualdad» (2002: 186, 204).

La tesis de Mernissi es que el patriarcado árabe está anclado en la época preislámica y que el Islam fracasa en su intento de erradicarlo. Desde su punto de vista, el hiyab marca la segregación entre los espacios en público y privado y encarna el símbolo del fracaso. Mernissi termina afirmando que Dios se vio obligado a partir de las presiones de Omar b. AlJattab, el compañero y discípulo predilecto del Profeta, y de la sociedad árabe del momento, a ceder e imponer ambas instituciones misóginas y antiislámicas, en el sentido de que se oponen al espíritu básico de igualdad en el Islam (2002:208-214). Afirmación es muy poco ortodoxa y aceptable a nivel islámico si comprendemos la imposibilidad de coacción de los humanos a la voluntad divina, así como si entendemos el Islam como mensaje universal y atemporal en sus preinscripciones fundamentales, como válidas para todo tiempo y lugar. Puesto que, si 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.

Entonces, ¿cómo entendemos la preinscripción del hiyab a la luz de esto? Probablemente como musulmanes decoloniales y de cara a la construcción de un proyecto emancipatorio en múltiples niveles, llegaríamos a conclusiones e interpretaciones históricas y sociológicas radicalmente diferentes de las alcanzadas por Mernissi y más cercanas quizás a las propuestas por Lamrabet (2013) en su

comprensión e interpretación de las aleyas referidas al hiyab y al jimar,⁹ como dos elementos diferentes que harían alusión a preinscripciones relacionadas con cuestiones distintas. Lamrabet explica las diferencias entre ellas (Ibíd.) cosa que en ningún momento hace Mernissi.

A pesar de que Mernissi dedica *El harén político* a la cuestión del hiyab, en

⁹Véase El País (2010) *Las prendas tradicionales de la mujer musulmana*, 31/03/2010, http://www.elpais.com/fotografia/sociedad/prendas/tradicionales/mujer/musulmana/elpdiasoc/20080125elpepiscoc_3/1es/, para información detallada y visual a cerca de las diferencias entre unas y otras prendas.

realidad no hace una exposición clara de las ocho aleyas coránicas que tratan sobre la cuestión. Tanto la elección de las aleyas sobre las que se basa la interpretación como esa misma interpretación se plantean de modo

arbitrario, silenciando y excluyendo elementos imprescindibles para llevar a cabo la lectura de las cuestiones del hiyab y del jimar y su regulación en el Corán. Por lo tanto, Mernissi procediendo de ese modo está forzando unas conclusiones equívocas de la cuestión.

En definitiva, Mernissi llega a la misma conclusión que el feminismo occidentalocéntrico colonial, a saber, que el hiyab es el símbolo fundamental del patriarcado arabo-islámico. Mernissi afirma que cualquier mujer que decida llevar el hiyab y salir a la calle con él está reconociendo y aceptando su estatus de inferioridad y el papel de ser un fantasma en el espacio público:

El asunto del velo es una cuestión política. Al salir a la calle, la mujer tapada con velo demuestra estar de acuerdo con ser una sombra mientras se encuentre en un espacio público. El poder se manifiesta como si de un teatro se tratara [...] como mujer árabe extremadamente preocupada por los derechos humanos, que cada día ve en la televisión cómo los extremistas obligan a las mujeres a llevar velo en la calle y, de este modo, a seguir las normas del harén, es decir, llevar una máscara cuando se sale al espacio público» (2006:133,171).

Mernissi no deja ahí ni un mínimo espacio a posibles múltiples interpretaciones del hiyab y sus significados actuales e históricos por parte de las propias mujeres. Les roba literalmente su voz en el momento en que habla en su nombre. Las ha silenciado cuando ha impuesto una única interpretación y cuando solo ha destacado el apoderamiento negativo de su significado por parte de lo que ella llama «los integristas» o «el islam político». Cabe preguntarse entonces, ¿dónde están las voces de las mujeres? ¿Dónde están los significados que ellas le dan? ¿Cómo ellas construyen la liberación a través del hiyab como una preinscripción islámica liberadora?

Igualmente, en su obra *El miedo a la modernidad: Islam y democracia* (2003), Mernissi afirma que a partir de la caída del Muro de Berlín y de la I Guerra del Golfo tuvo lugar un proceso de rehibitización, que ella comprende como un fenómeno que se

desprende de la crisis del mundo musulmán atacado e inseguro. Ella dice literalmente que las mujeres son «utilizadas» para asegurar la identidad a través del hiyab, lo cual sería una respuesta al temor a enfrentarse a lo que ella llama «el verdadero problema»: el individualismo y la responsabilidad sexual y política (Mernissi, 2007:20). Pero, a pesar de que realmente se dio dicho proceso de rehiyabización de la mano de la emergencia de los movimientos islamistas y de que también se dio un proceso de instrumentalización del hiyab, si partimos de la afirmación de Mernissi de que las mujeres fueron «utilizadas», ¿dónde queda la capacidad de decisión y de agencia social/resistencia de las mujeres musulmanas? ¿Dónde queda la capacidad de las mismas de reapropiarse de sus propios símbolos y asignarles sus propios significados?

Las mujeres musulmanas quedan representadas en dicho discurso como sujetos pasivos y víctimas de esa instrumentalización de los movimientos islamistas. Aquí se produce entonces el silenciamiento de las mujeres por parte de Mernissi. Y se trata desde luego de una paradoja, porque precisamente, según ella afirma, el objetivo principal de su obra es dar voz a las mujeres. Con este propósito, Mernissi recoge testimonios de mujeres muy diferentes en su libro *Marruecos a través de sus mujeres*. En él, parte de la premisa de que el silencio de las mujeres es una de las bases de la civilización arabo-islámica, y realiza durante largos años numerosas entrevistas con mujeres marroquíes de muy variados perfiles sociales, económicos y culturales con el fin de «romper el silencio ancestral» (2007b:11); paradójicamente, sin embargo, al abordar la cuestión del hiyab acaba silenciando a esas mismas mujeres a las que quiere dar voz.

De acuerdo a la clasificación de las respuestas a la colonialidad presentada anteriormente, el discurso de Fátima Mernissi se ubicaría entonces entre las respuestas que asimilan y replantean la colonialidad en clave local.

Tendremos entonces que descolonizar nuestro conocimiento y desnudarnos de las categorías y modelos occidentales para intentar comprender la preinscripción del hiyab en el Islam. Y en este proceso, desde luego, no podremos ignorar las voces de las mujeres que siguen dicha preinscripción y la construcción sociopolítica, identitaria, espiritual o psicológica que hacen ellas mismas de sus hiyabs, en plural.

Mientras Mernissi atiende y se interesa con minuciosidad por las dinámicas internas de la decadencia de la civilización árabo-islámica, omite la dinámica externa y olvida la empresa colonial y la supremacía occidental sobre la civilización musulmana, ignora la colonialidad y se encuentra, como ya he dicho, absolutamente obnubilada por la modernidad occidentalocéntrica.

A pesar de indicar que la libertad individual, la opinión individual y el racionalismo son conceptos de la propia tradición musulmana que fueron reprimidos por el poder político, y que constituyen la esencia de la modernidad occidental y de su superioridad, ella no atiende primero al desarrollo conceptual e histórico de

dichos conceptos en la tradición cristiana capitalista, a sus consecuencias y a la cosmovisión que los regula, así como tampoco hace referencia alguna al doble discurso occidental, a lo que Dussel (2003) denomina los mitos occidentales ni a la empresa colonial como primer sostén de esa pseudomodernidad.

Si gracias a los musulmanes, Occidente adoptó, como afirma Mernissi, elementos clave como la libertad individual, la opinión personal y el racionalismo, igualmente es verdad que Occidente los integró en sus marcos civilizacionales y les dio otro significado y sentido diferentes a los existentes en la civilización islámica. Aquí se halla la clave para superar las diferentes violencias epistémicas que varios investigadores sistematizan en el estudio del Islam.

A modo de conclusión

El trato que se hace de la cuestión del hiyab en la obra de Fátima Mernissi es, en definitiva, profundamente colonial, tanto en la metodología empleada para hacer la relectura histórica de la misma en el Islam como en las conclusiones alcanzadas. Las mujeres musulmanas quedan silenciadas en la imposición que hace Mernissi de una mono-comprensión y una mono-interpretación de los significados del «hiyab» reducidos a simple símbolo del patriarcado árabo-islámico, en cuanto Mernissi alcanza dicha conclusión mediante una doble práctica altamente problemática: violentar epistémicamente los textos islámicos y presentar una versión amputada de los mismos.

Occidente y sus «valores» (el individualismo, la democracia y la responsabilidad sexual, según Mernissi) son idealizados por la misma. Si bien hace una crítica muy interesante del patriarcado occidental, que analiza a través de las representaciones europeas del harén (Mernissi, 2001), y que además nos ayuda a comprender cómo el patriarcado occidental coloniza al árabe, no se da sin embargo en su obra una crítica a la modernidad occidentalocéntrica en su esencia. Más bien todo lo contrario. El Occidente colonizador aparece curiosamente en Mernissi no en toda su crueldad y negatividad, sino como el espejo que interpelará a los musulmanes acerca de los «valores» mencionados del individualismo y la responsabilidad sexual.

En consecuencia, en la obra de Mernissi no pueden encontrarse elementos o pautas metodológicas que puedan hacernos pensar que nos hallamos ante un pensamiento islámico decolonial, a pesar de que sí existen —más allá del trato de la cuestión del hiyab, y que no he citado aquí por cuestión de espacio y de que no son el objeto que nos atañe— ideas y planteamientos de sumo interés que es posible recuperar para construir un pensamiento de estas características. En resumen, en su obra Fátima Mernissi replantea en clave local los discursos feministas y abre ricas líneas de investigación, pero no logra romper con la cárcel epistemológica, con las trayectorias delimitadas del cómo y en qué términos hablar en el sistema-mundo.

Finalmente, mi propuesta para la realización de un proyecto de pensamiento islámico decolonial es que este atravesase por tres fases, que no se han producido y que especificaré a continuación:

1º) La crítica a la modernidad como proyecto intrínsecamente colonial y epistemicida, que permita la plena consciencia de la ubicación de los diferentes individuos y grupos en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidentalocéntrico y cristianocéntrico.

2º) A partir de este momento, puede comenzarse un proceso de identificación de las colonialidades y de las múltiples estructuras de poder que interseccionan a los individuos en lugares diferentes y de maneras variadas. Este proceso de identificación debe ir acompañado de una relectura decolonial de las fuentes para identificar la cosmovisión y la epistemología islámicas y los locus de enunciación de los que se parte. Ello permite trascender la normativa liberal (Mahmood, 1998, 2003) como medida y valoración de todas las formas otras.

En los ámbitos del pensamiento islámico, en el contexto marroquí en particular, esta idea ha sido propuesta con especial lucidez por Taha 'Abdel-Rahman (2006), cuando en una de sus numerosas y prolijas publicaciones, en el contexto de su argumentación sobre la crisis de los intelectuales musulmanes contemporáneos, los califica de incapaces, en términos generales, de escapar a una serie de mecanismos que encierran a unos en un particularismo ciego, a otros en unas dinámicas de imitación igualmente limitantes, que bloquean sus capacidades de innovación intelectual, conceptual y cultural, reinsertándolos paradójicamente en los paradigmas modernistas occidentales hegemónicos y en una acción de «borrado» o «invisibilización» de la particularidad de los suyos propios.

3º) A partir de aquí, es posible la construcción de un proyecto no positivo, de respuestas multicentradas, que proporcionen soluciones concretas (siempre de quién y para quién) a problemáticas concretas. Esto supone resolver la colonialidad intrínseca a la universalidad abstracta generadora de sujetos y epistemologías subalternos. A través del *iytiḥād* (o esfuerzo personal) como un instrumento muy potente de la tradición islámica para la generación de una jurisprudencia renovada y acorde a todo tiempo y lugar, que ya está siendo, de hecho, utilizado por mujeres y hombres musulmanes para la relectura de las fuentes, el Islam mismo se concibe como proyecto multicentrado (cfr. La Barbera, 2009a). Uno de los ejemplos más ilustrativos es cuando el Imam Al-Shafi'i (767-820), fundador de la escuela jurídica islámica que adopta su nombre, trasladándose de Iraq a Egipto, transformó toda su jurisprudencia.

De este modo, estoy planteando una propuesta de relectura decolonial radical, que se convierta en una forma de reconstrucción de la realidad en base a su condición heterogénea y plural. No se trata de defender un relativismo cultural; el

propio término no es sino una flagrante puesta en acción etnocentrista que sitúa la trayectoria, cultura y valores occidentales en la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez, 2004). No se trata en absoluto de encerrarnos en un particularismo estrecho (Césaire, 1950); más bien todo lo contrario, se trata de llevar hasta la última de sus consecuencias el término universal. Se trata de ampliarlo y convertirlo en un concepto inclusivo y no excluyente, de convertirlo en un pluriversal basado en la transmodernidad (Grosfoguel, 2006). Se trata de replantear un concepto que desde sus inicios nació truncado cuando iba acompañado de una definición limitante y limitada, por no decir racista, del concepto de ser humano: primero el hombre, blanco, burgués, capitalista, occidental, cristiano, militar, luego los hombres y las mujeres blancos. Aún el concepto de universal no ha englobado a las dos terceras partes del mundo, excluidos como *infrahumanos*; los derechos y las libertades nunca han sido aplicados a ellos.

Frente a la colonialidad propongo la negación a hablar desde donde es impuesto: cambiar los términos y desarticular los conceptos existentes y practicar la enunciación desde el mismo lugar donde se impone el silencio y con la voz de las y los silenciados. Construir un proyecto emancipatorio desde la alteridad, desde el pensamiento fronterizo. Un lenguaje y un pensamiento otro es una forma crítica de pensar, no etnocida, que ayuda a la fecundación mutua entre culturas. Es de la diferencia colonial de donde pueden emerger nuevas formas de producir conocimiento, esto es, nuevas epistemologías, nuevos saberes. No se trata de reemplazar las epistemologías o la epistemología europea; más bien se trata de complementarlas o de abrir nuevas posibilidades de conocer. Lucha contra la violencia epistémica (Grosfoguel, 2006).

El elemento central de la teoría decolonial es precisamente una utopía, donde se busca un mundo mejor y un proyecto civilizatorio y epistemológico otro, alternativo a la modernidad eurocéntrica, aunque en diálogo con ella, basado en dos elementos principales: el pluriversalismo y la transmodernidad. Estos conceptos hacen referencia precisamente a la convivencia de la diversidad cultural y a su reconocimiento de igual a igual entablando, a partir de esta premisa de igualdad, un intercambio intercultural dialógico enriquecedor, que posibilite el desarrollo de proyectos mutuos transformadores y emancipatorios para la sociedad (Walsh, 2006; Dussel, 2005; Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2008). No es una afirmación folclórica del pasado ni un proyecto antimoderno de grupos «conservadores», tampoco es postmoderno, en el sentido de negación de la modernidad como crítica a toda razón para caer en un irracionalismo nihilista (Dussel, 2005: 50). Se trata, en definitiva, de un proyecto global liberatorio, emancipatorio, donde la alteridad, la hibridación, que eran coesenciales a la modernidad, se realicen realmente.

Bibliografía

Abdel-Rahman, Taha. 2008. لبقتسما لجا نم تاراوح (*Hiwarat min ayli-l-mustaqbal. Diálogos para el futuro*). Casablanca, Al-Zaman.

Abdel-Rahman, Taha. 2006. حور ءشادحلا (*Roh al-Hadaza. El espíritu de la modernidad. Introducción para la fundación de una modernidad islámica*). Casablanca y Beirut, Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Abdel-Rahman, Taha. 2005. یركفلا فالخال یف یمالسالال قحلا (*Al-haq al-islami fi al-ijtihad al-fikri, El derecho islámico a la diferencia*). Casablanca y Beirut, Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Ábed Yabiri, Mohamed. 2001. *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Traducción de Manuel Carmelo Feria. Madrid, Trotta.

Abu-Lughod, Lila (ed.) [1998]. 2002. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Barcelona, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture, en Richard Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in The Present*. Pp. 137-162. Santa Fe, School of American Research Press.

Abu-Lughod, Lila. 1989. Zones of Theory in the Anthropology of The Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18: 267-309.

Adlbi Sibai, Sirin. 2012a. Colonialidad, feminismo e Islam. *Revista Viento Sur*, (122). <http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122>

Adlbi Sibai, Sirin. 2012b. Colonialidad, mujeres, feminismo e Islam: construcción y deconstrucción de «la mujer musulmana». Universidad Autónoma de Madrid. Tesis Doctoral inédita, marzo de 2012.

Adlbi Sibai, Sirin. 2012c. La construcción de la islamofobia en las relaciones internacionales: el caso de la cooperación no gubernamental española en Marruecos. *Revista de Relaciones Internacionales*. (19), febrero 2012, GERI-UAM. http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales

Adlbi Sibai, Sirin. 2011. Mujeres, revoluciones árabes y colonialidad. *Solidaridad Internacional*, (60) http://www.solidaridad.org/uploads/documentos/documentos_revista_60_06419a93.pdf

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Appadurai, Arjun. 1986. Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2): 356-361.

Arroyo Medina, Poder. 2002. *Fátima Mernissi (1940)*. Madrid, Ediciones del Orto.

Asad, Talal. 1987. Are there histories of people without Europe? *Comparative Studies in Society and History*, 29(3): 594-607.

Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, Center for Contemporary Arab Studies. Washington, DC, Georgetown University Press.

Baca Zinn, Maxine y Thornton Dill, Bonnie. 1996. Theorizing Difference from Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22(2): 321-331.

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Nueva York, Routledge.

Bhabha, Homi. 1990. DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation, en *Nation and Narration*. Pp. 291-322. Londres, Routledge.

Bhabha, Homi. 1985. Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May, 1817. *Critical Inquiry*, 12(1): 144-165.

Bhabha, Homi y W. J. T. Mitchell (comp.). 2006. *Edward Said. Continuando la conversación*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith [1990]. 2010. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, Paidós.

Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género* (traducción de Patricia Soley-Beltrán). Barcelona, Paidós Ibérica.

Butler, Judith [1993]. 2003. *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Barcelona, Paidós Ibérica.

Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra.

Butler, Judith [1992]. 2001. Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo». *La Ventana*, (13). Traducción de Moisés Silva, de Judith Butler y Joan W. Scott. 1992. *Feminists Theorize the Political*. Nueva York y Londres, Routledge.

Butler, Judith. 1997. Sovereign Performatives, en: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Nueva York, Routledge.

Castro-Gómez, Santiago. 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6: 153-172.

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

Castro-Gómez, Santiago. 2000a. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro», en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. Disponible en <http://www.oei.es/salactsi/castro1.htm>, acceso: 4 de marzo de 2010.

Castro-Gómez, Santiago. 2000b. Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón. <http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/teoriassindisciplina.pdf> acceso: el 11 de mayo de 2010.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Césaire, Aimé [1950]. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Dussel, Enrique. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Landier (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Dussel, Enrique. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América.

Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa* 1: 51-86, enero-diciembre de 2003. Bogotá, Colombia. <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>

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

Escobar, Arturo. 1995. El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. *Ecología Política*. 9: 7-25.

Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development*. Princeton University Press, Princeton.

Escobar, Arturo. 1992. Culture, practice and politics. *Anthropology and studies of social movements*. *Critique of Anthropology*, 12(4): 395-432.

Escobar Arturo. 1991. Anthropology and the colonial encounter: the making and marketing of development anthropology. En *American Ethnologist*, 18 (4): 16-40.

Fanon, Frantz [1961]. 1986. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Frantz [1952]. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal

Gimeno, Juan Carlos. 2007. Universidad y descolonización del pensamiento pretendidamente universal, en Juan Carlos Gimeno, Olga Mancha y Ana Toledo (Eds.) *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*. Pp. 661-692. Málaga, Sepha.

Gimeno, Juan Carlos y Monreal, Pilar. (eds.). 1999. *La controversia del desarrollo. Crítica desde la antropología*. Madrid, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, UCM y Los Libros de la Catarata.

Gimeno, Juan Carlos; Mancha, Olga y Toledo, Ana (eds.). 2007. *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*. Sepha, Málaga.

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

Grosfoguel, Ramón. 2010b. La crisis terminal de la modernidad/colonialidad y del pensamiento eurocéntrico: la búsqueda de alternativas sostenibles al sistema-mundo actual. Conferencia impartida el 16 de diciembre de 2010 en Aula Abierta. Granada. http://www.dailymotion.com/video/xg8zb7_ramon-grosfoguel-la-crisis-terminal-de-la-modernidad_creation

Grosfoguel, Ramón. 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9: 199-215.

Grosfoguel, Ramón. 2007a. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Cesaire hasta los Zapatistas, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pp. 63-79. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

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

Grosfoguel, Ramón. 2007c. Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. *Tabula Rasa*, 6: 115-135.

Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. 4: 17-48. Disponible en: <http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso>. Acceso 29 agosto 2010.

Grosfoguel, Ramón. 2003. *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley, University of California Press.

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

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

Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.). 1988. *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press, New York.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.

Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14: 575-599.

La Barbera, María Caterina. 2010a. Género y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kóre*, 1(2-primavera). Grupo Kóre, Estudios de Género. <http://kusan.uc3m.es/CIAN/index.php/CK>

La Barbera, María Caterina. 2010b. Islamic Feminism: A contradiction in terms? Challenging the Antinomic Discourse. Conferencia en el marco del seminario del Grupo de Estudios Árabes (GEAR), 16 de Marzo de 2010, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid.

La Barbera, María Caterina. 2009a. *Multicentered Feminism. Revisiting the "Female Genital Mutilation" Discourse*. Palermo, Compostampa di M. Savasta.

La Barbera, María Caterina. 2009b. Intersectional gender. Thinking about Gender and Cultural Difference in the Global Society. *Global Studies Journal*, 2 (2): 1-8. Melbourne, Australia. www.globalstudiesjournal.com

La Barbera, María Caterina. 2007. Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 16: 1-15, <http://www.uv.es/CEFD/16/Barbera.pdf>.

Lamrabet, Asma. 2013. El velo (el hijab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión decolonial. Conferencia impartida en el contexto del International Summer School de Granada, junio de 2013.

Lamrabet, Asma. 2011. *El Corán y las mujeres*. Madrid, Icaria.

Lamrabet, Asma. 2008. *Aisha, esposa del Profeta. El Islam en femenino*. Barcelona, Junta Islámica.

Lamrabet, Asma. 2007. La problemática de la mujer musulmana dentro del diálogo de culturas. Conferencia impartida en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, enero. Disponible en http://www.webislam.com/articulos/32756-la_problemativa_de_la_mujer_musulmana_dentro_del_dialogo_de_culturas.html Acceso el 20 de diciembre de 2009.

Lander, Edgardo (comp.). 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9: 73-101.

Mahmood, Saba. 2008. Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo*. Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Mahmood, Saba. 2003. Questioning Liberalism too. A Response to "Islam and The Challenge of Democracy". *Boston Review*, abril/mayo.

Mahmood, Saba [1998]. 2005. *Politics of Piety: the islamic revival and the feminist subject*. Princeton, Princeton University Press.

Mahmood, Saba y Charles Hirschkind [2002]. 2004. Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia. *Iconos* (20): 128-135. Flacso-Ecuador, Quito.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (coord.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre.

Mernissi, Fátima. 2007a. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima. 2007b. *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima. 2005. *El hilo de Penélope. La labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos*. Barcelona, Random House Mondadori S.A.

Mernissi, Fátima. 2001. *El harén en Occidente*. Madrid, Espasa Calpe.

Mernissi, Fátima. 1999. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima. 1995. *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona, Icaria.

Mernissi, Fátima. 1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, Addison-Wesley.

Mernissi, Fátima [1986]. 2008. *El amor en el Islam. A través del espejo de los textos antiguos*. Madrid, Santillana Ediciones Generales.

Mignolo, Walter. 1996. Herencias coloniales y teorías postcoloniales, en: Beatriz González Stephan, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el saber académico*. capítulo IV, Pp. 99-136. Caracas: Nueva Sociedad.

Mignolo, Walter. 2007a. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pp. 25-46. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, Walter. 2007b. Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo. Realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez Mateos Paniagua. *Bilboquet, Webzine de estética, creación y pensamiento*, octubre de 2007. Disponible en: <http://bilboquet.es/B8/DOC/EntrevistaWALTER.MIGNOLO.Bilboquet8BARBARO.pdf>

Mignolo, Walter. 2005. 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 latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid, Akal.

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggle, en *Feminism Without Borders*. Durham/Londres, Duke University Press. Traducido al español por María Vinós bajo el título De vuelta a «Bajo los ojos de Occidente»: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas, y editado por Liliana Suárez Návaz y Rosalva Aída Hernández.

Quijano, Aníbal. 2008. «Solidaridad» y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía*, II (2): 12-16. Disponible en: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0207/Revista_Otra_economia_Riless_N%C2%BA2_2008.pdf#page=12

Quijano, Aníbal. 2008a. El «Movimiento Indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina. *El Cotidiano*, 23 (151): 107-120. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/325/32511865013.pdf>

Quijano, Aníbal. 2008b. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. Ecuador Debate. *Liderazgo político y democracia*, 73: 149-170. Disponible en: <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/1757>

Quijano, Aníbal. 2003. Notas sobre «raza» y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, enero-abril, 9(1): 53-59. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/177/17709104.pdf>

Quijano, Aníbal. 2000a. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.) *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Pp. 201-246. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Quijano, Aníbal. 2000b. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Conferencia en la Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos «Pedro Gual», Caracas, Venezuela. Disponible en: <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>

Quijano, Aníbal. 2000c. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-systems research*, VI, 2: 342-386. Special Sigue: Festschrift for Immanuel Wallerstein- Part I. Acceso mayo 2010, disponible en <http://cisoupr.net/documents/jwsr-v6n2-quijano.pdf>

Quijano, Aníbal. 2000d. El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2): 73-90. Disponible en <http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/100520.pdf>

Ramírez Fernández, Ángeles y Mijares, Laura. 2008. Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, (4), marzo.

Said, W. Edward [1993]. 2004. *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.

Said, W. Edward [1981]. 2005. *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona, Debate.

Said, W. Edward [1978]. 2002. *Orientalismo*. Madrid, Debate.

Sartre, J.P. [1961] 2001. Prefacio, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México, FCE.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. ¿Qué es género? ¿Dónde está Europa? Caminando con Balibar. *Sociedad y Discurso*, 14: 81-95. Disponible en http://www.discurso.aau.dk/SociedadDiscurso_14/Spivak_SyD14.pdf

Spivak, Gayatri Chakravorty [1999]. 2010. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Akal.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography, en R. Guha y G. C. Spivak. 1988. Pp. 37-43. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York, Oxford University Press.

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

Yuval-Davis, Nira. 2006. Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13 (3): 193-209.

Zine, Jasmin. 2006. Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement, en Krista Hunt y Kim Rygiel (eds.). *(En)Gendering the War on Terror*. Ashgate, Inglaterra y EE.UU. Disponible en <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=ToHv3NRDDUcC&oi=fnd&pg=PA27&dq=images+of+muslim+women+in+war+crisis&ots=N0hF3JGV1h&sig=FgGQ-3OQvfZ6oHQSIfTbPAzBIU#v=onepage&q=images%20of%20muslim%20women%20in%20war%20crisis&f=false>