



Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado

Beyond Islamic feminism: redefining Islamophobia and patriarchy

Sirin Adlbi Sibai ^{1, @}

¹ Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid. España.

@ Autor/a de correspondencia: Sirin.adlbi@hotmail.com

Resumen

Este artículo tiene el objetivo de presentar concisamente los principales ejes de mi cuestionamiento de los términos, los conceptos y la epistemología que subyace al trato habitual que se le ha dado, tanto por parte de no musulmanes como de personas que se reconocen como tal, a los debates sobre feminismo e islam. Esto lo abordaré desde la redefinición y la reflexión sobre los conceptos de islamofobia y patriarcado.

En este sentido, todos los debates que abordan la cuestión en la actualidad gravitan muy heterogéneamente entorno a los términos del oxímoron, es decir un concepto cuyos términos son contradictorios. De modo que quedan encerrados en el debate binario de la compatibilidad o incompatibilidad de feminismo e islam.

Sostengo que dicho esquema responde a unas estructuras de poder colonial sistémico que producen complejamente la subalternización e inferiorización del islam como civilización y sistema de valores y la subhumanización de las y los musulmanes. Por lo tanto, nos encontramos ante la urgente necesidad de trascender estos términos y las maneras muy concretas de hablar y de representar al islam y a las y los musulmanes y para ello debemos cuestionarnos: ¿Quién está planteando estas cuestiones? ¿Desde qué lugar de enunciación? ¿Por qué? ¿Para qué? Y ¿En qué términos?

Palabras clave: Feminismo, Islam, patriarcado, islamofobia, decolonialidad.

Abstract

This article aims to present concisely the main axes of my questioning of terms, concepts and epistemology that underlies the usual treatment that has been given, both by non-Muslims and people who recognize themselves as such, to the debates on feminism and Islam. This I will approach from the redefinition and reflection on the concepts of Islamophobia and patriarchy.

In this sense, all the debates that address the issue at present gravitate very heterogeneously around the terms of the oxymoron, that is, a concept whose terms are contradictory. So they are locked in the binary debate on the compatibility or incompatibility of feminism and Islam.

I argue that this scheme responds to structures of systemic colonial power that complexly produce the subalternization and inferiorization of Islam as a civilization and value system and the subhumanization of Muslims. Therefore, we are faced with the urgent need to transcend these terms and the very specific ways of speaking and representing Islam and the Muslims and for this we must question ourselves: Who is raising these issues? From what place of enunciation? Why? For what? And on what terms?

Keywords: Feminism, Islam, patriarchy, islamophobia, decoloniality.

NO HAY ISLAMOFOBIA SIN GÉNERO

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, según Michel Foucault, surge la gubernamentalidad como nueva forma de gobierno, o tecnología de poder basada en un gobierno no-coercitivo, en el gobierno de las almas, las mentes, los cuerpos, el gobierno que configura unos súbditos que obedecen al soberano creyendo que lo hacen por su propia voluntad. Se basará en el control de las producciones de subjetividad de los individuos y la tecnología de la biopolítica, “hacer vivir y dejar morir”: regular los procesos vitales de la población tales como la natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y procura optimizar unas condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, etc.) que permitan que las personas puedan tener una vida productiva al servicio del capital (Foucault, 2003, 2009). A partir de aquí, Foucault produce su conceptualización de discurso y de dispositivo y que me parecen muy útiles: el discurso es una experiencia históricamente singular, es la creación de un dominio del pensamiento y de la acción definido por tres ejes: a) las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías b) el sistema de poder que regula su práctica, y c) las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas de un modo u otro (desarrolladas o subdesarrolladas, por ejemplo). El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos tres ejes constituye un discurso y dan origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder (Castro-Gómez, 2007). El dispositivo, por su parte va más allá, ya que es lo discursivo y lo no discursivo. Agamben (2011) explica muy bien esta conceptualización de Foucault: 1) Es un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lo lingüístico y lo no-lingüístico, al mismo título: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos. 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. 3) Es algo general, un *reseau*, una “red”, porque incluye en sí la episteme, que es, para Foucault, aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico. El discurso y el dispositivo son mutuamente imprescindibles.

La *islamofobia* es un *dispositivo* del poder colonial que inferioriza y subalterniza al islam y subhumaniza a los musulmanes con el fin de convertirlos en poblaciones dominables y colonizables y justifica “racionalmente” este hecho (Adlbi Sibai, 2012, 2016).

Manejo una concepción de la islamofobia que asume que la misma es tanto un fenómeno *viejo* como *nuevo* simultáneamente. Pues, si bien las estructuras de poder profundas que a la misma subyacen tienen más de seis siglos de existencia, ya que se gestan desde 1492 con la formación y despliegue del sistema-mundo moderno/colonial capitalista patriarcal sexista racista clasista blanco militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico (Grósfoguel, 2013: 42) o, lo que resumo como el *Imperio de la anulación de los Otros*, que impone y violenta globalmente una *cárcel*

epistemológico-existencial espacio-temporal y estética (Adlbi Sibai, 2012, 2016). Por otro lado, los moldes discursivos que dan forma a la islamofobia adoptan, además de las viejas formulaciones orientalistas (Said, 1978), aquellos surgidos tras el fin de la post-Segunda Guerra Mundial: los discursos desarrollistas (Escobar, 1998), los del género y el desarrollo (Mohanty, 2008), además de los de la democratización y la lucha contra el *Terrorismo* (Karmy, 2015).

La islamofobia es además *generizada*, es decir, se haya intrínseca, transversal y estructuralmente atravesada por el género. No hay islamofobia sin género. Y lo está triplemente: desde el punto de vista de quién o qué la genera, cómo se genera y sobre quién incide en mayor medida.

¿QUÉ O QUIÉN GENERA LA ISLAMOFOBIA Y CÓMO LO HACE?

Respecto al *quién o qué*, hago referencia al mencionado *Imperio de la anulación de los Otros*. Se trata de un sistema, (una *civilización*, la occidentalocéntrica y cristianocéntrica, dirá Grosfoguel (2013). Y *La civilización*, dirá Mignolo (2003), intrínsecamente racista, clasista, colonial, sexista y patriarcal e imperial que actúa según marcos sexistas, patriarcales, racistas, clasistas, coloniales y que genera de modo sistemático y estructural sexismo, patriarcado, racismo, clasismo y colonialidad.

Este sistema instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemáticas y estructurales de los bienes materiales, culturales, espirituales, humanos, epistemológicos y estéticos de dos terceras partes de la humanidad hacia una minoritaria tercera parte de la humanidad, para su beneficio y privilegio. Y está basado en toda una serie de discursos, de redes de significados, de campos semánticos, que adoptan marcos binarios y antitéticos (identidad/alteridad, bárbaros/civilizados, desarrollados/subdesarrollados, seculares/religiosos, tradicionales/desarrollados, normalidad/anormalidad), variables y variados, que generan privilegio del sujeto occidental-blanco-masculino-militar-cristiano-burgués y a su vez toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etc., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan complejamente en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género (Adlbi Sibai, 2016).

Es un imperio monológico cuyos “dispositivos” (Agamben, 2011) reabsorben y rearticulan cualquier intento o posibilidad de exterioridad a la misma para seguir produciendo estructural, sistemática e indefinidamente este patrón de poder muy concreto que no es ni comparable ni asimilable a otros y que llamamos colonialidad en el sistema-mundo moderno-colonial siguiendo a Castro-Gómez, Grosfoguel, Dussel, Lugones, Maldonado-Torres, y Quijano. Desde aquí es que propongo mi concepto ya citado de *cárcel epistemológico-existencial espacio-temporal y estética* (Adlbi Sibai, 2016).

Con este concepto, que podríamos ir complejizando y añadiendo infinidad de estructuras carcelarias más, hago referencia a este espacio amplio, extenso, maleable, en el que a todas, todos y todo, es decir a la realidad, a la existencia y a la Vida, este sistema, el Imperio de la anulación de los Otros, nos ha encarcelado hoy. Es un espacio tan amplio, maleable y

perverso también que difícilmente nos permite la posibilidad de ser conscientes y de ver que tiene rejas y límites y mecanismos muy violentos de control y dominación. El objetivo de esta cárcel, que es “una” pero cuyos mecanismos y dispositivos son múltiples y extremadamente complejos, es el de la producción genocida, epistemicida, feminicida, ecológicida, etc., de “un solo sujeto” “una sola voz” “una única epistemología” “una única cosmovisión” “una sola estética” “un único modo de sentir, saber, ser, estar y vivir”, que son los del sujeto construido como hombre blanco occidental cristianocéntrico capitalista y militar.

La cárcel tiene un funcionamiento doble de producción activa, tanto de visibilidad y existencia de ese sujeto único, como de otra forma de producción activa implícita en la primera, la de invisibilización, silenciamiento, aniquilación e inexistencia de todas las formas heterogéneas, plurales, múltiples y variadas de ser y existir en el mundo. Es decir, que produce igualmente y de forma activa, aunque invisible, el No Ser (Fanon, 1952, 1961; Sousa Santos, 2006, 2014). Porque queda invisibilizado en su producción todo el racismo, el sexismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo.

En el No Ser está permitida toda clase de violencia y opresión, en ese espacio, como bien lo describe Boaventura de Sousa Santos (2014), de las dos no hay reglas ni normas de ningún tipo para la resolución de conflictos. El No Ser está creado y es generado activamente para la justificación “racional” de su opresión abierta y violenta y su aniquilación, saqueo y destrucción.

Si bien están interconectados, por pertenecer al mismo patrón de poder, los dispositivos empleados para la colonización en lugares y épocas diferentes son muy variados y es por ello que tienen que estudiarse las diferentes experiencias y sufrimientos coloniales de modo concreto y localizado, siendo además este un ejercicio que va a enriquecer un conocimiento común y multicéntrico del funcionamiento del poder y nos va a abrir la puerta al verdadero diálogo Sur-Sur.

La cárcel epistemológico-existencial y espacio-temporal nos impone en términos generales quién puede hablar (porque tiene un “lugar” para ello), cómo se puede hablar (en qué términos y conceptos validados para ejercer la enunciación) y sobre qué se puede hablar (de qué modo hablamos o callamos sobre algo en concreto, cómo abordamos los diferentes temas acabando por construirlos).

Entre otros muchos, dos de los dispositivos coloniales que más afectan los discursos sobre el islam y también de los musulmanes y sobre los que trato específicamente en mi estudio *La cárcel del feminismo* (2016) son los binomiales tradición/modernidad y religión/secularización que responden a una epistemología y una ontología locales y concretas, que es la occidentalocéntrica y cristianocéntrica y han sido violentados como universales para la reducción de la heterogeneidad del mundo y para su regulación y subalternización.

Como afirma Grosfoguel (2013), los europeos practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los cuatro genocidios del siglo XVI: genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Al-Ándalus; indígenas y africanos en las Américas; y contra las millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería.

Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la tierra era el hombre occidental. De allí que el proyecto cartesiano se convierta en un proyecto imperial, ya que ese “Yo” del “Yo pienso, luego existo” — fundamento de las nuevas ciencias modernas/coloniales— será un hombre occidental. Como dice Grosfoguel (2012), el racismo religioso se transmutó en racismo científico en el siglo XIX. Europa se apropió de los conocimientos científicos de otras civilizaciones dejando de lado a la espiritualidad y a la ética y por lo tanto perdiendo cualquier tipo de límite, se puede industrializar por igual la producción agrícola que la matanza de personas. Estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica del hombre occidental. Esto es lo que explica por qué, incluso la filosofía y la teología occidentales, epistemológicamente marginados por el pensamiento científico moderno, tendrán también pretensión de universalidad (Sousa Santos, 2014). Y tenemos entonces como consecuencia de ello la producción de lo que he denominado “la colonialidad de la religión” que va a suponer una de las formas de violencia epistémico-filosófico-espiritual-existencial más extendidas hoy.

En tanto que la modernidad se auto-comprende y proyecta como un modelo objetivo, desubicado, deslocalizado, des-historizado, universal e ideal para ser alcanzado por todas las culturas y civilizaciones del mundo según los marcos impuestos por Occidente, en ese ejercicio se van a producir varios movimientos. En primer lugar, la epistemología occidental pretendidamente universal marcará una diferencia epistemológica con todas las demás formas epistemológicas y prácticas sociales de conocimiento, que entonces serán despreciadas, inferiorizadas o suprimidas en tanto saberes inferiores e inútiles.

En esto consistió el epistemicidio según Boaventura Sousa Santos (2006): en la supresión de los conocimientos locales por parte de un conocimiento alienígena que bajo el pretexto de la misión civilizadora intentó homogeneizar la diversidad social, política, cultural, epistemológica y lingüística del mundo invisibilizando y silenciando su carácter intrínsecamente plural y heterogéneo. Las culturas, saberes y epistemologías que sobrevivieron fueron sometidos a la norma epistemológica dominante, definiéndose y auto-definiéndose también, como saberes locales, concretos, contextuales, apenas utilizables como objetos de estudio científicos o como instrumentos de gobierno indirecto para implantar la ilusión de un autogobierno en los pueblos indígenas.

En segundo lugar, la designación de los saberes no occidentales como “tradicionales”, los ubicaba y los ubica hasta el día de hoy, como residuos de un pasado sin futuro, siendo tanto el presente como el futuro propiedad exclusiva de Occidente y estableciéndose por lo tanto la imposibilidad fáctica de acceso por parte de cualquier otra forma cultural, civilizacional, social, política, lingüística o epistemológica, ni al presente, ni al futuro. Condenando, por lo tanto, a todos “los otros” al silencio y a la invisibilización

a través de la imposición de un único camino de acceso a los mismos a través de los marcos de la modernidad, lo cual supone un ejercicio perverso de múltiple anulación y auto-anulación que únicamente perpetúa un monólogo occidental y occidentalocéntrico infinito, que podemos identificar, no sólo como la colonialidad del saber, sino también como otra forma enredada con ella que es la que llamo colonialidad espacio-temporal.

En cuanto al *cómo* se genera la islamofobia, hace referencia a lo que en mis trabajos he denominado *la mujer musulmana con hiyab*, un no-sujeto, un objeto pasivo de estudio e intervención, con características bien definidas: subdesarrollada, analfabeta, reprimida sexualmente, pobre, oprimida, alienada, etc., un constructo inexistente e irreal fuera de las lógicas y la razón occidental-colonial-imperial y que vendría a ejemplificar la Otra por antonomasia de esas Otras por antonomasia mujeres del llamado Tercer Mundo, de las que nos hablaba Mohanty en su texto imprescindible y fundacional de los llamados feminismos postcoloniales “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”.

La *mujer musulmana con hiyab* reducirá la realidad de cerca de 1.800 millones de musulmanas y musulmanes en el mundo, pertenecientes a todo tipo de culturas, etnias, países e idiomas, para construir una *única, uniforme y homogeneizada* irrealidad susceptible de ser manipulada, intervenida y colonizada, desde la *racionalidad, el sentido común y el bienintencionado, desinteresado y caritativo desarrollo, democratización, progreso y bien de los pueblos inferiores*¹.

La *mujer musulmana con hiyab* tendrá una triple funcionalidad: en primer lugar, invisibilizará los intereses geoestratégicos, geoeconómicos y geoideológicos de las potencias occidentales que van a Afganistán, Iraq o Mali, por ejemplo, a “salvar a las mujeres”, no a buscar salidas a la industria armamentística y a explotar sus recursos energéticos, entre otros. En segundo lugar, ocultará la responsabilidad directa de Occidente en el origen y la perpetuación de situaciones diversas de crisis, guerras, hambrunas, dictaduras, opresión e injusticia social, política y económica generalizada en los países de mayoría de población árabe y musulmana. Y por último, el invento de *la mujer musulmana con hiyab* tendrá el efecto de lo que Bartra (1992) llama *el salvaje en el espejo* o lo que Mohanty (2008) llama *boomerang*, pues devolverá automáticamente la imagen contraria de una mujer occidental libre, liberal

y liberada que silenciará y ocultará simultáneamente la desigualdad de género y la violencia sexista, machista y patriarcal en las sociedades occidentales.

Además, la generización de la islamofobia desde su construcción transversal en torno a la invención del no-sujeto, del objeto colonial *mujer musulmana con hiyab* implica necesariamente la construcción positiva de otro objeto colonial: *el hombre musulmán sexista, patriarcal, opresor, violento y radical*.

Sin embargo, la islamofobia y, este es el tercer sentido al que hago referencia en cuanto a su generización, *incidirá* mayormente en las mujeres respecto a los hombres (Zine, 2006). Esto es así, no sólo por nuestra posible visibilidad a través de la vestimenta, sino porque toda la construcción de la islamofobia atraviesa transversalmente nuestros cuerpos.

LA COLONIZACIÓN OCCIDENTAL DEL PATRIARCADO ARABO-MUSULMÁN

Además de la islamofobia, la otra gran estructura de poder contra la cual afirman luchar y resistirse las mujeres musulmanas, es la del patriarcado arabo-musulmán. Sin embargo ¿Existe, en contra de las afirmaciones de la universalidad del patriarcado, un patriarcado específicamente arabo-musulmán con sus propios mecanismos y lógicas de funcionamiento, dominación y producción de subalternidad? Y si lo hubiera ¿es posible pensar en dicho patriarcado desagregadamente de la relación del mismo con el patriarcado occidental sobre el mundo arabo-islámico? O dicho de otra forma ¿es posible comprender el desarrollo y funcionamiento del patriarcado árabe sin comprender la acción y coacción históricas de la colonialidad sobre el islam y, sobre todo su forma contemporánea, la islamofobia?

Según la académica y socióloga marroquí Fátima Mernissi, sí existe un patriarcado específicamente arabo-musulmán claramente diferenciable del patriarcado occidental. En el año 2000 Mernissi, publicó uno de sus escritos más interesantes desde mi punto de vista, traducido al español en 2006 bajo el título: *El harén en Occidente*.

En este libro, con un estilo muy personal y atractivo, Mernissi confronta la representación occidental de los harenes árabes en los cuadros orientalistas y en el imaginario colectivo con la que de los mismos existe en la cultura islámica. De este modo, quiere mostrar las diferencias entre las imágenes de lo femenino en el mundo arabo-islámico y en Occidente, y de ahí comprender cuáles son las bases estructurales del funcionamiento diferencial del patriarcado en uno y otro caso.

Esta obra constituye una pieza clave para reflexionar sobre las diferencias entre el patriarcado en Occidente y el mundo arabo-islámico. Pero el texto de Mernissi, sobre todo, nos abre las puertas para la reflexión acerca de cómo Occidente ha colonizado al mundo arabo-islámico a través de los mismos instrumentos de control, poder y dominación que emplea con las mujeres. Éstos son, según la autora, los del control patriarcal del tiempo a través de las imágenes. A esto es a lo que Mernissi aludía cuando se pregunta en una frase fugaz en su libro cómo es posible que toda la civilización islámica sea *confundida* con la imagen de una mujer pasiva, puesto que la representación de lo femenino en Occidente, Mernissi la analiza a través de su estudio en la representación

1 Enrique Dussel cita así las consecuencias de lo que él denomina el “mito de la modernidad” (Dussel, 2003: 49): “a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior; b) esa superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros. Ese imperativo aparece como una exigencia moral; c) el modelo de ese desarrollo debe ser el mismo camino seguido por Europa; d) en este proceso la violencia imbricada en el proceso civilizador, y la violencia contra el bárbaro que se opone a la civilización es justificada; e) la Modernidad aparece como salvadora, pero en ese proceso crea víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción del medio ambiente, los musulmanes invadidos y colonizados); f) el “bárbaro” aparece en este esquema como culpable, pues se opone a la civilización, lo que a su vez justifica la “inocencia” de la empresa modernizadora; g) en último lugar, ese carácter civilizatorio de la Modernidad interpreta los sacrificios como inevitables. El barbarismo, salvajismo, la debilidad, etc., justifican esos sacrificios, pues en últimas, el beneficio es, sostiene el colonizador, para el incivilizado, el premoderno.”

occidental de los harenes árabes y la sitúa como posibilidad de existencia de dichas representaciones orientalistas donde se desvirtúa radicalmente todo el sentido de imágenes femeninas como la que tiene Sherezade en el imaginario musulmán.

La descripción de Mernissi del uso y prostitución occidental de *Las mil y una noches* y del personaje de Sherezade es una descripción perfecta de la colonialidad y dominio occidental sobre el mundo arabo-musulmán. La perversión occidental de Sherezade simboliza y describe un complejo aparato de poder en el que, de cualquier manera, se nos aparece un Occidente, perdido en su monólogo sordo, limitado e incapacitado para leer el mensaje original de Sherezade que tan bien descifra Mernissi. Nos habla de la mutilación occidental que le incapacita para leer, comprender, observar, aprender o tener cualquier verdadero atisbo de intercambio cultural civilizacional con el Otro. Y ese Otro, tanto pueden ser las propias mujeres occidentales (*uno de los Otros hacia el interior de las fronteras*, los Otros del Ser), como puede ser un *otro* cuya alteridad se multiplica, en este caso el de la civilización islámica. Y ello se produce por una cuestión elemental, la falta de reconocimiento, el menosprecio y la inferiorización, la producción de ese Otro como inexistente a través de la manipulación de las imágenes y la temporalidad.

La perversión occidental de Sherezade nos habla, desde luego, de un Occidente enfermo. Pero lo interesante aquí no es tanto la patología, sino el hecho de cómo dicha patología ha dominado y pervertido “la perversión oriental”, valga la redundancia, para servir a la producción de su supremacía y poderío. Digamos pues, que la descripción que hace Mernissi del patriarcado occidental, es la descripción de los mecanismos de funcionamiento de la dominación occidental en términos generales y de su producción de poder, hegemonía, otrificación y subalternidad.

Mernissi estudia las diferencias entre las representaciones pictóricas, literarias y filosóficas de lo femenino hechas por occidentales y por musulmanes. Escudriña los harenes de pintores occidentales famosos como Ingres y Matisse, la Sherezade traducida por Jean Antoine Galland y asesinada por Edgar Allan Poe y llega a las observaciones sobre *lo bello y lo sublime* de Kant (¿uno de los textos más representativos del pensamiento occidental?). Extrae de todo ello las conclusiones pertinentes y las confronta con las imágenes musulmanas de lo femenino. Recorre primero los significados del personaje de “la Sherezade musulmana”, posteriormente la del califa Harun Al-Rashid y del ritual de los “majliss”. Pasa más adelante a las imágenes de mujeres retratadas por los artistas musulmanes en las miniaturas, donde se interesa por la princesa Shirin, la heroína secular que más veces aparece representada en el arte musulmán en sus aventuras en pos del amor y finalmente, la princesa Nur-Jahan, esposa del Gran Mogol Jahangir.

En la civilización islámica Sherezade es una luchadora y resistente, una heroína política, una estratega, que emplea sus dotes intelectuales, su inteligencia y astucia para salvar su propia vida y la de las demás mujeres. La representación islámica de Sherezade como heroína y libertaria, al contrario de la existente en Occidente, es lo que explica que en el mundo musulmán sea concebida como un modelo de mujer.

De este modo Mernissi muestra cómo las mujeres en el imaginario musulmán son representadas como superiores intelectualmente, son oponentes poderosos a los que hay que controlar. La Sherezade musulmana ejemplifica el diálogo entre los sexos y carece de todo sentido si no es leída en clave política e intelectual.

Mernissi descubre y utiliza en su obra la expresión de las fantasías pictóricas o literarias sobre las mujeres en el mundo arabo-islámico (tal y como sucede en el resto de civilizaciones y culturas) como un potente instrumento para comprender sus dinámicas. En las sociedades musulmanas, “en las que las leyes institucionalizan la desigualdad entre los sexos y los hombres encierran a las mujeres y las obligan a cubrir su cara con un velo cuando quieren salir a la calle” según Mernissi (2006: 188), irónicamente los hombres fantasean con mujeres poderosas, incontrolables, seguras de sí mismas, decididas, independientes e imprescindibles.

Esto es así, porque paradójicamente, el mensaje de fondo en la cultura islámica, al contrario que en Occidente, es que las mujeres son oponentes intelectuales en pie de igualdad con los hombres. En el islam, al contrario que en el cristianismo en el que las connotaciones peyorativas asociadas con Eva constituyen su esencia, no existe sin embargo ninguna serpiente tentadora, ni nada parecido en el relato coránico sobre la caída en desgracia de Adán y Eva. En la Biblia, Eva fue tentada por la serpiente para comer del fruto prohibido, mientras que en el Corán no hay ninguna serpiente, el tentador es Satán (Eblis) que estaba celoso de la existencia dichosa de Adán y Eva (Ibíd. 96). Esta esencia igualitaria en el islam es lo que explica para Mernissi cómo es posible que hoy la supremacía del hombre se encuentre seriamente amenazada y las mujeres hayan invadido el espacio público, perdiendo los hombres paulatinamente la exclusividad de su monopolio (Mernissi, 2006: 220-221).

En Occidente, sin embargo, Sherezade acaba siendo asesinada y las representaciones de lo femenino distan mucho de esto. Sherezade *viaja a Occidente* de la mano de Jean Antoine de Galland, que tarda 13 años en traducir los doce volúmenes de *Las mil y una noches*, desde 1704 hasta 1717, dos de los cuales se publicaron después de su muerte (Mernissi, 2006: 75). En la traducción de Galland que iba dirigida a las damas de Versalle, éste se aseguró de expurgar el texto de todo episodio que pudiera causar en ellas rechazo, pues según constata el traductor y deja plasmado en su diario, al pedir previamente a su publicación, consejo y orientación a duquesas y marquesas, las mismas estaban más interesadas en “los vestidos típicos del harén y en los detalles lujosos de moda como la muselina que en las tendencias subversivas de las mujeres” (Mernissi, 2006: 77). La cuestión es que dicha expurgación textual y también la que se hace en las traducciones posteriores a ésta, según Mernissi, elimina todo atisbo de la dimensión política del original de *Las mil y una noches*, que subraya la autodeterminación de las mujeres.

La conclusión de Mernissi es que en Occidente se comprendió a Sherezade y al harén de un modo “superficial, cosmético y superfluo”. La petición de la heroína de diálogo entre los hombres y las mujeres no encontró eco en Occidente. Lo cual, conduce a Mernissi a cuestionar “¿Por qué en el mundo occidental, tan obsesionado con la democracia, no se captó el deseo de Sherezade de alcanzar una mayor igualdad entre hombres y mujeres?” (Mernissi,

2006: 89).

Incluso casi un siglo después, cuando en 1845, Sherezade fue traducida por Edgar Allan Poe en *The Thousand and Second Tale of Sherezade*, dotándola al fin de inteligencia y reconociéndola como “la auténtica maestra de la ciencia ficción inteligente” (Mernissi, 2006: 76-77), puede decirse que precisamente por ello, Poe tuvo que acabar su libro asesinandola.

Para Mernissi, perpleja en un principio ante este hecho tan sumamente chocante e incomprensible para un observador árabe, en el desarrollo de su investigación acaba descubriendo que dicho final es la consecuencia puramente lógica que se desprende de los mecanismos de dominación masculina en Occidente. *Lo bello y lo sublime* de Kant o las odaliscas de Matisse e Ingres, contienen las claves de los mecanismos de dicha lógica occidental.

A través de los comentarios de su interlocutor, el sr. Hans D. sobre los desnudos de las odaliscas de Matisse y sobre el ideal kantiano de belleza, Mernissi concluye que el rasgo distintivo del harén occidental es que “todo intercambio de índole intelectual con las mujeres supone un obstáculo para el placer erótico”. En cambio, “en un harén musulmán, ya sea real o imaginado, la confrontación cerebral es necesaria para alcanzar el orgasmo”, concluyendo que en cada cultura las emociones se manejan de forma muy diferente a la hora de dar respuesta a los estímulos eróticos (Mernissi, 2006: 38). A través de la lectura de Kant, del análisis de las odaliscas de Matisse e Ingres y de la vivencia de experiencias personales chocantes en sus viajes por Occidente, Mernissi descubre la existencia de diferentes tipos de dominación masculina en uno y otro lado relacionados con la esencia de la percepción de la diferencia sexual y el género en una y otra cultura y articulados en torno a las coordenadas del tiempo y el espacio.

De este modo la incompresibilidad del asesinato que comete Edgar Allan Poe se torna en una consecuencia lógica de dicha percepción e imaginario occidentales. La clave central de todo *El harén en Occidente* se resume pues en que el análisis de Mernissi de por qué mientras en el mundo arabo-islámico de los años veinte se estaban produciendo (lo que ella identifica como) procesos de modernización y cambios radicales en las vidas de las mujeres, al mismo tiempo Occidente ignoraba esta realidad y representaba todo el mundo islámico reducido en la imagen de una odalisca pasiva, sensual y sumisa, encerrada en un harén al servicio de su señor, es resuelto desde la clave de la dominación patriarcal occidental de las mujeres. Occidente ha podido llevar a cabo dicha representación estatizante y reduccionista, porque los mecanismos de control, poder y dominación occidentales son estructuralmente patriarcales y funcionan de este modo en toda la producción global de sus relaciones. Es decir, porque el sexismo patriarcal constituye la esencia de la civilización occidental y su existencia.

Las constataciones de Mernissi acerca de los mecanismos de funcionamiento del poder en Occidente y también en lo que respecta a la comprensión de las bases culturales del patriarcado arabo-musulmán en contraste con el occidental, aunque adolecen de deficiencias, pueden ser de suma utilidad para comprobar la vigencia de las estructuras descritas por Mernissi desde una perspectiva comparativa con la situación actual de las formas de dominación patriarcal

femenina en el mundo arabo-islámico de hoy.

A partir del trabajo de Mernissi, podríamos añadir a los cinco modos de producción de las ausencias en la racionalidad occidental y que son reproducidas por las ciencias sociales, citadas por Boaventura de Sousa Santos una nueva forma de producción que sería la de una *monocultura de la estética dominante* y que estaría imbricada en el resto de monoculturas, especialmente en la del tiempo lineal y la de la escala dominante: lo que Sousa llamaría el sujeto ausente, en este caso, sería *la fea, la gorda, la vieja, la desfasada y anticuada*. Pero en el plano de las expresiones artísticas, serían también las expresiones locales, particulares y tradicionales, frente a las expresiones occidentales situadas en la ubicación de lo universal y global.

Los procesos coloniales y su estadio tardío de globalización, de tal agresividad que han elevado a su máximo exponente los mecanismos de la colonialidad occidentalocéntrica, han transformado y reforzado las estructuras patriarcales en el mundo arabo-islámico. En realidad, ya Mernissi presiente la transformación cuando menciona fugazmente en las primeras páginas de su libro los grandes cambios sociales que los nuevos medios de comunicación y los procesos de la globalización están introduciendo. Y esto es así, tanto de cara a la pérdida de la tradición oral, transmitida tradicionalmente por unas mujeres demasiado atareadas ya para seguir contando cuentos a sus hijos, como también de cara a la redefinición de las fantasías individuales/grupales de la mano de Hollywood (Mernissi, 2006: 18).

Lo que estoy planteando entonces es que si bien Mernissi acierta parcialmente en desentrañar cuáles son las especificidades culturales, psicológicas, sociales y cognitivas que diferencian los mecanismos patriarcales de una y otra civilización, lo cierto es que nuestra autora no ha tenido en cuenta que la relación de colonización ha transformado dichas particularidades y que el *patriarcado occidental ha colonizado al patriarcado arabo-musulmán*. El temor que Fátima Mernissi expresa se ha cumplido como una profecía:

—¡Gracias, Allah, por ahorrarme la tiranía del harén de la talla treinta y ocho!— murmuraba sin cesar, en mi asiento del vuelo entre París y Casablanca. Estaba deseando llegar a casa. —Menos mal que el profesor Benkiki no sabe nada de tallas. Y, menos aún, de la talla treinta y ocho. ¡Qué espanto si a los fundamentalistas les diera por imponer no solo el velo, sino también la talla treinta y ocho! — (Mernissi, 2006: 251)

Las imágenes occidentales sobre lo femenino han invadido las casas y las mentes de todos los habitantes de este planeta a través de los nuevos medios de comunicación y han trastocado las subjetividades y el imaginario individual y colectivo de todos los individuos.

Esta idea puede clarificarse a la luz del análisis de Ramón Grosfoguel (Montes Montoya y Busso, 2007) sobre la globalización del patriarcado europeo con el despliegue del sistema-mundo moderno-colonial. Grosfoguel afirma que las otras formas de patriarcado no occidentales operaban con formas de organización y lógicas distintas antes de la colonización europea. Cuando se expandió el patriarcado europeo junto a la expansión colonial hasta cubrir el planeta entero a fines del siglo XIX, encontró diversas relaciones entre los sexos en diferentes regiones del mundo, que

trastocó y transformó. En algunos lugares en los que existían patriarcados locales no-europeos estos fueron reforzados de maneras diversas o sustituidos por las formas de dominación occidentales. Mientras que en algunas regiones donde las relaciones entre los sexos y los géneros eran de igualdad o donde había matriarcados, éstas fueron destruidas por la colonización occidental que impuso su lógica de dominación. Grosfoguel acierta a señalar que la complejidad de estos procesos solo puede comprenderse atendiendo a las particularidades locales donde se produjeron de manera diferencial.

Mernissi (Mernissi, 2006: 128-134) ignora esta cuestión y la adulada modernización y supuesta liberación de las mujeres que ella señala insistentemente en su libro haciendo referencia a las muy “democráticas y feministas” reformas de Kemal Atatürk en los años veinte, no son sino las manifestaciones de la transformación de las tradicionales estructuras patriarcales arabo-islámicas de la mano de la colonialidad y la colonización en un neopatriarcado mucho más complejo y perversamente agudizado que el clásico.

La referencia positiva a las reformas racistas de Atatürk, especialmente las lingüísticas y culturales y sus devastadoras consecuencias hartamente conocidas, como panacea de la democratización y el feminismo, hacen flaco favor a la obra de Mernissi. Sorprende cómo la autora ignora que dichas reformas instrumentalizaban particularmente las cuestiones feministas para ponerlas al servicio del control patriarcal estatal, estableciendo formas renovadas de dominación masculina, como analiza Lila Abu Lughod (2002).

Pero además, la diferenciación tajante entre ambos patriarcados identificando que la dominación masculina en el mundo arabo-islámico gira en torno al dominio del espacio, mientras que en Occidente se trata del dominio del tiempo a través de la imagen, no es del todo cierta. Puesto que a través de la imagen, si bien Occidente controla el tiempo, también lo hace del espacio en tanto se produce una invisibilización o inferiorización y subalternización de toda persona que no encaje en los cánones de lo que es establecido como belleza. Por lo tanto, no se trata de lo que Mernissi denomina “el desvelamiento de la belleza” (Mernissi, 2006: 131), sino que es el secuestro de la exclusividad del poder de significación y determinación de aquello a lo que debe considerarse como bello. Las mujeres que pretenden atravesar el espacio público a través de una estética que rompe con la impuesta hegemoníamente, son invisibilizadas o en el mejor de los casos despreciadas, rechazadas o inferiorizadas: pensemos en mujeres *gordas* o que *no respetan los dictados de la moda*. Es el harén occidental de la talla 38 del que habla Mernissi. Pero pensemos también en la aparición de las mujeres musulmanas con hiyab en el espacio público occidental, o igualmente en el mismo espacio público arabo-musulmán y su trato mediático occidentalocéntrico. Es ilustrativo de dicho tratamiento concretamente al ejemplo de la irrupción masiva de las mujeres en las manifestaciones y movilizaciones con el estallido de las revoluciones árabes a finales de 2010 y la interpretación mediática que dicho fenómeno tuvo. Recordemos, a modo de muestra el artículo que Almudena Grandes publicó en *El País* el 7 de marzo de 2011 bajo el título “Cabezas”, en el que insinuaba que la participación de las mujeres con velo en las revoluciones árabes es una no-participación (Adlbi Sibai, 2011).

En este sentido, usar hiyab en el espacio público occidental puede suponer un doble ejercicio de resistencia, una contestación al patriarcado temporal y simultáneamente al espacial. Si esta es la lógica de dominación de las mujeres en Occidente no es de extrañar la extrema beligerancia al hiyab en este contexto, puesto que con el mismo las mujeres rompen de golpe y porrazo con la posibilidad de dominación de los hombres, afirman que su imagen es exclusivamente suya, mostrándose solo a quienes ellas tienen la voluntad de hacerlo. Si la imagen es el arma principal que los occidentales utilizan para dominar a las mujeres, el hiyab de las mujeres musulmanas en/de Occidente puede resignificarse como la contra-arma principal desde donde se reivindica la libertad de las mujeres de disponer de sus cuerpos y sus imágenes y ser consideradas por su intelecto y sus capacidades personales, que es precisamente lo que está sucediendo cuando vemos las movilizaciones de mujeres musulmanas europeas contra la islamofobia y por ejercer su derecho a vestir el hiyab. Cuando Mernissi afirma en un momento en su libro que las mujeres que salen a la calle con velo aceptan ser sombras, está ejerciendo ella misma también un patriarcado que funciona a través del dominio y apropiación de las voluntades y del campo semántico, que priva a las mujeres musulmanas del derecho y la libertad de significar y resignificar sus formas de expresión (Adlbi Sibai, 2014 y 2015).

Volviendo con Grosfoguel, el sociólogo puertorriqueño destaca, por otro lado, que lo esencial de la institución de la globalización del patriarcado occidentalocentrado que va a cubrir todo el planeta es que, por primera vez en la historia mundial, unas mujeres demográficamente minoritarias van a tener mayor poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo:

[...] tenemos un patriarcado donde algunas mujeres son superiores a gran parte de los hombres. En los patriarcados pre-modernos todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres. Pero esto cambia con la globalización del patriarcado europeo durante la expansión colonial europea. El feminismo eurocentrado, blanco tiene dificultades en entender esto. Las feministas negras, indígenas e islámicas han insistido en que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color. Pongo este ejemplo para ilustrar cómo la idea de raza y su jerarquía etno-racial global afecta todas las relaciones sociales incluidas las de género y sexualidad.

Cuando se trata de la división internacional del trabajo entre centros y periferias o cuando se trata de las relaciones inter-estatales político-militares globales o cuando se trata de la relación capital-trabajo es más fácil de hacer visible cómo la idea de raza afecta todas estas relaciones. Por ejemplo, los centros que acumulan la riqueza del mundo son como tendencia fundamentalmente poblaciones de origen europeo y las periferias como tendencia son fundamentalmente poblaciones de origen no-europeo. En la relación capital-trabajo las formas más coercitivas y menos remuneradas de trabajo son hechas por poblaciones no-europeas. “Europeo” aquí no se refiere a la población del territorio que conocemos como “Europa”. Se refiere a una posición en un sistema de clasificación racial en una jerarquía etno-racial global donde el que sea clasificado como “euro”

tendrá privilegios y acumulación de riquezas superiores a los que sean clasificados como no-europeos. Es decir, la idea de raza y el racismo no son un epifenómeno o superestructura derivada de la lógica de acumulación de capital a escala mundial sino que es constitutiva de ésta.

La idea de raza organiza la división internacional del trabajo, define quién recibe mayor riqueza o mejores salarios y quién hace los peores trabajos. Japón es la excepción que confirma la regla, pues es el único país no-occidental que forma parte de los centros metropolitanos del sistema-mundo porque nunca fue colonizado ni periferalizado por Europa ni por Euro-norteamérica. Por el contrario, Japón participó junto a occidente en la expansión colonial apropiándose de territorios y poblaciones que constituyó como parte de su periferia. En fin, que el concepto de colonialidad nos habla de un patrón de poder colonial que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales hayan desaparecido. Esto nos invita a descolonizar la manera como pensamos la economía-política (Montes-Montoya y Busso, 2007: 3-4).

Todo ello, por lo tanto, debería conducir a las mujeres musulmanas a replantear cuál debe ser su lucha, en el sentido de la imposibilidad de pensar y resistir al patriarcado arabo-musulmán sin hacerlo simultáneamente del patriarcado colonial occidentalocéntrico y sin partir del desmantelamiento de sus estructuras de dominación que aparecen entonces como transversales a las estructuras de dominación masculina en las sociedades arabo-musulmanas actuales. Pero a la vez, desde esta perspectiva, las posibilidades de crear alianzas con los feminismos blancos se tornan realmente problemáticas ante la verticalidad de los esquemas de las relaciones que podrían dibujarse a la luz de la violencia colonizadora.

Únicamente desde la consciencia, el reconocimiento, la aceptación y el respeto de las diferencias, las particularidades, los encuentros y desencuentros, especialmente en lo concerniente a un necesario ejercicio de autocuestionamiento y redefinición de sus discursos y de las fórmulas de solidaridad paternalista y colonial por parte de las feministas occidentales, así como el reconocimiento de su papel de complicidad en la empresa colonial occidental respecto al resto del mundo, podría plantearse la posibilidad de construir alianzas y luchas conjuntas que desde luego, han de partir de una reforma estructural y revolucionaria de las fórmulas de interacción e interrelación entre los diferentes grupos transnacionales. Sólo puede darse el verdadero encuentro a partir de solucionar el desencuentro colonial.

Las mujeres musulmanas debemos romper con la colonialidad de los discursos de la compatibilidad para desplazarnos hacia el lugar de la reinención de los lenguajes que parte de la consciencia primera del No Ser producido a través del encarcelamiento epistemológico-existencial espacio-temporal y estético, para producirse entonces la posibilidad de creación de una consciencia renovada que nos conduzca al resurgir del *Ser Islámico*.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila. 2002 [1998]. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Valencia: Cátedra-Universitat de València.
- Adlbi Sibai, Sirin. 2011. Descolonizando la Revolución. *Viento Sur*, 23/07/2011. Consultado el 25/02/2018. <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=3643>
- Adlbi Sibai, Sirin. 2012. Colonialidad, feminismo e Islam. *Viento Sur*, 122. Consultado el 25/02/2018. <http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122>
- Adlbi Sibai, Sirin. 2014. El 'hiyab' en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*, 21: 47-76.
- Adlbi Sibai, Sirin. 2015. *Hacia una verdadera liberación de las mujeres musulmanas. Rebelión*. Consultado el 25/02/2018. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=204988>
- Adlbi Sibai, Sirin. 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Agamben, Giorgio. 2011. ¿Qué es un dispositivo?. *Revista Sociológica*, 36(73): 249-264.
- Bartra, Roger. 1992. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. Consultado el 04/03/2010. <http://www.oei.es/salactsi/castro1.htm>
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, 25-33. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Fanon, Frantz. 2009 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz. 1986 [1961]. *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michael. 2003. *Defender la sociedad. Curso del College de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michael. 2009. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del College de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9: 199-215.
- Grosfoguel, Ramón. 2010. Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VIII(2): 29-38.
- Grosfoguel, Ramón. 2012. 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.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. *Metapolítica*, 83: 32-47.
- Karmy, Rodrigo. 2015. La potencia de la Nakba e ISIS como vanguardia del capitalismo contemporáneo.

- Carcaj. Consultado el 25/02/2018. <http://www.carcaj.cl/2015/12/palestina-la-potencia-de-la-nakba-entrevista-a-rodriigo-karmy-parte-i/#arriba>
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, Santiago y Grofosguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-168. Bogotá: Siglo del hombre.
- Mernissi, Fátima. 2006. *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008 [1984]. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo*, 117-63. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Montes Montoya, Angélica y Busso, Hugo. 2007. Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis*, 18. Consultado el 25/02/2018. <https://polis.revues.org/4040>
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI (2): 342-386.
- Said, W. Edward. 2002 [1978]. *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2014. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula (eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 21-66. Madrid: Akal.
- Zine, Jasmin. 2006. Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement. En Hunt, Krista y Rygiel, Kim (eds.) *(En)Gendering the War on Terror*. Hampshire: Ashgate.