

SIRIN ADLBI SIBAI

La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial

México D.F.: Akal, 2017

315 páginas

¿Por qué hace una tesis doctoral, si lleva hiyab? Esta pregunta, formulada por uno de los profesores que le impartieron clase en el programa de doctorado *Teoría política y teoría democrática* en la Universidad Autónoma de Madrid, fue el punto de inicio de la investigación desarrollada por la autora de este texto, Sirin Adlbi. Este cuestionamiento sirve también como marco, pues desvela la existencia de un sujeto localizado que habla y escribe desde un lugar concreto a la vez que muestra cómo el sujeto que formula la pregunta lo hace desde un lugar invisibilizado. De este modo, uno de los objetivos de este texto es localizar al sujeto que habla y escribe, y definir los modos en los que lo hace.

Esta pregunta de partida se complementa con el provocador título formulado a partir del oxímoron feminismo/Islam, oxímoron que la autora resuelve a partir del concepto de «cárcel epistemológico-existencial», esto es, un concepto que impone el «sistema/mundo moderno/colonial que decide quién, cómo y desde dónde se puede hablar, ser, estar y saber en el mundo» (Adlbi, 2017: 19). Partiendo de este marco conceptual, uno de los objetivos de la autora consiste en descolonizar los discursos sobre feminismo e Islam.

Adlbi parte de tres preguntas básicas: ¿quién puede hablar?, ¿cómo se puede hablar?, y ¿sobre qué se puede hablar? En primer lugar, plantea que la colonialidad del saber se ha basado en los últimos 500 años en los instrumentos que trasladan la epistemología y cosmovisión local occidental a una posición universal, abstracta, neutral y objetiva. Es precisamente a partir de este planteamiento desde el que algunos pensadores decoloniales como Ramón Grosfoguel o Enrique Dussel han dirigido su crítica a los autores poscoloniales, poniendo en evidencia cómo la construcción de toda la crítica poscolonial se sostiene en cuatro autores eurocéntricos: Foucault, Derrida, Lacan y Gramsci.

Esta crítica de la universalidad de la cosmovisión occidental encaja en los debates que autoras como Seyla Benhabib (2006) plantean en torno a la tensión entre lo universal y lo particular. Además, la crítica anticapitalista de Adlbi es similar a la de pensadoras como Nancy Fraser (2012), que advierten de la deriva neoliberal que ciertas corrientes feministas están tomando, y defienden un feminismo anticapitalista o del 99%.

En segundo lugar, el cuestionamiento de cómo se puede hablar implica una toma de conciencia de cuáles son los conceptos y significantes que, desde la perspectiva occidentalocéntrica y cristianocentrada, se pueden utilizar. Como señala Adlbi, estas lógicas se desarrollaron hacia dentro y hacia fuera de las fronteras imaginarias de Occidente. Hacia dentro, dichos mecanismos fueron empleados en diversos momentos de la historia como en los siglos XV y XVI contra los musulmanes y judíos. Mientras que, hacia fuera, se desplegaron a través de la construcción

de los distintos tipos de sujetos coloniales racializados a partir de lógicas como «cristianízate o te mato» del siglo XVI, «civilízate o te mato» del siglo XIX, «desarrolláte o te mato» del siglo XX, «neoliberalízate o te mato» de finales del XX, hasta el «democratízate o te mato» de comienzos del siglo XXI.

La crítica de Adlbi señala indirectamente uno de los debates historiográficos más importantes del siglo XX en el Estado español, entre las posiciones defendidas por Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz en torno a la definición de lo hispánico. No es casual que muchas de las corrientes renovadoras de los estudios culturales hispanos procedan de la tradición castrista desarrollada en el ámbito anglosajón y latinoamericano. Entre los estudios más destacados podemos citar el de *Queer Iberia* (Blackmore y Hutcherson, 1999) en el que se analiza la diversidad sexual que caracterizó a la Iberia medieval entre los siglos X y XVI.

En tercer lugar, el cuestionamiento sobre los temas de los que se puede hablar le lleva a plantear que el llamado mundo árabo-musulmán es estudiado y teorizado a partir de tres zonas de prestigio: el segmentarismo tribal, el harén y el Islam.

Una de las fuentes de las que parte la autora es el pensamiento decolonial latinoamericano, del que podemos destacar autores como Ramón Grosfoguel (2011) o Enrique Dussel (1994) entre otros. Estos autores serán el punto de partida para crear un marco conceptual definido por el «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco/militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico» (Adlbi, 2017: 20). Este sistema se basa en discursos planteados a partir de marcos binarios y antitéticos como identidad/alteridad, nosotros/vosotros, tradición/modernidad, desarrollados/subdesarrollados, democráticos/antidemocráticos y que, en la práctica, generan jerarquías que se articulan en torno a tres ejes principales: el sistema capitalista global, el sistema sexo-género y la idea de raza.

La cárcel del feminismo consta de un total de 315 páginas y se organiza en cinco capítulos, el primero de los cuales lleva por título «Descolonizando la cuestión» y analiza la relación entre colonialismo e Islam. Según Adlbi, el pensamiento árabo-islámico contemporáneo está preso de la colonialidad de la religión, entendiendo la religión como un aparato de poder occidentalocéntrico y cristianocéntrico a través del cual se han colonizado otras formas de espiritualidad posibles, incluyendo la islámica. Para ello, siguiendo a autores decoloniales como Boaventura de Sousa Santos (2006), establece la diferencia entre la colonialidad y el colonialismo. El primero hace referencia a una relación política, económica y administrativa, en la cual la soberanía de un pueblo reside en otro pueblo o nación. Mientras que la colonialidad trasciende la historia y consiste en un aparato de poder que se gesta en el periodo colonial y se refiere a la forma en la que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-género.

A través de esta articulación podemos extraer interesantes conclusiones. En primer lugar, que los procesos de descolonización no deben definirse simplemente en términos de independencia jurídico-política de un Estado en relación con un imperio colonial. Y en segundo lugar, este análisis nos permite definir la colonialidad como constitutiva de la modernidad, en un sentido parecido al modo en el que

Zygmunt Bauman define el Holocausto no como un acontecimiento aislado sino como un fenómeno estrechamente ligado a la modernidad.

En el segundo capítulo, que lleva por título «La colonización del Islam: re-plantando las claves de la crisis del pensamiento arabo-islámico contemporáneo», la autora parte de dos supuestos para entender la cuestión de la colonización del Islam. De una parte, considera que la ecuación tradición/modernidad es uno de los principales dispositivos conceptuales coloniales que forma parte esencial e integrante de la cárcel epistemológico-existencial. Y de otra, plantea cómo a partir del siglo XVIII surge el pensamiento arabo-islámico colonizado que partirá de los binomios tradición/modernidad, identidad/alteridad y religión/secularización como lógicas coloniales de funcionamiento y desarrollo.

En 2017, grupos de trabajo y pensamiento como *Decolonising Our Minds* de la SOAS de Londres han planteado también esta idea de la «decolonización del pensamiento». Para ello, han desafiado los legados políticos, intelectuales y estructurales del colonialismo y el racismo tanto dentro como fuera de la universidad, promoviendo una conciencia de las tradiciones intelectuales globales, abordando las desigualdades estructurales dentro de la propia institución y comprometiéndose con las minorías étnicas y las comunidades de la clase trabajadora del Reino Unido.

El tercer capítulo se titula «Más allá del oxímoron: feminismo islámico, islamofobia y patriarcado árabe-musulmán». Adlbi, que no se define como feminista musulmana sino como pensadora musulmana decolonial, define los feminismos islámicos como un movimiento transnacional que, partiendo de la cosmovisión musulmana, defiende que la igualdad está en la base de la religión musulmana. Desde esta perspectiva, el feminismo islámico surgiría como una lucha contra la islamofobia y el patriarcado, entendidos ambos como un aparato de poder colonial en el que la autora identifica el objeto colonial por excelencia: la mujer musulmana con hiyab.

El cuarto capítulo, titulado «La economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el Islam: el caso de Marruecos», plantea un interesante debate con autoras precedentes del feminismo árabe como Fatima Mernissi (2001). De la pensadora marroquí destaca la certera identificación de los mecanismos de producción de poder del patriarcado occidental y del patriarcado árabe. Sin embargo, la lectura crítica de Adlbi le lleva a plantear que el patriarcado árabe surgió durante la colonización y, por lo tanto, es a partir de la crítica a la colonización como se puede deconstruir tanto el patriarcado árabe-musulmán como el occidental. En esta orientación observamos la influencia del pensamiento de otras feministas poscoloniales como Gayatri Spivak y su análisis del modo en el que las mujeres están determinadas históricamente por dos formas de poder y dominación que serían la del imperio y la del patriarcado. Gran parte del texto de Adlbi supone una reflexión crítica sobre los feminismos poscoloniales de autoras como la propia Spivak, Mohanty o Saba Mahmood. Además, la crítica a Mernissi también se fundamenta en la interseccionalidad entre patriarcado, raza, colonización y sexo-género que la autora toma de los feminismos negros y poscoloniales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLBI, Sirin (2017). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México D.F.: Akal.
- BENHABIB, Seyla (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- BLACKMORE, Josiah y Gregory HUTCHESON (eds.) (1999). *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the middle Ages to the Renaissance*, Duke: University Press.
- DUSSEL, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito: Abya-Yala.
- FRASER, Nancy (2012). *Fortunas del feminismo*, Madrid: Traficantes de sueños.
- GROSFUGUEL, Ramón (2011). «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en VVAA (eds.). *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona: Fundación CIDOB (pp. 97-108).
- MERNISSI, Fátima (2001). *El harén en Occidente*, Barcelona: Espasa.
- SOUSA SANTOS, Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires: CLACSO.

Javier Cuevas del Barrio
Universidad de Málaga
jcuevasb@uma.es

Recibido el 1 de marzo de 2018
Aceptado el 13 de abril de 2018
BIBLID [1132-8231 (2018): 351-354]