

Cynthia Hernández González*

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

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

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

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

Recibido: 3 de noviembre de 2017.

Aceptado: 25 de junio de 2018.

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

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

Correo electrónico: cynthiahdezg@gmail.com

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

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

Del *salvaje* al *otro* en la antropología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Quijano (2000) en Grosfoguel (2007, 211-223).

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

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

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

Debido a la mediatización del islam y su caracterización como una fe peligrosa, considero necesario que las academias mexicanas de las ciencias sociales integren las epistemologías del Sur, en este caso, la musulmana, para dejar de colonizar las realidades sociales de sus creyentes. Ello requiere, no obstante, que las y los antropólogos mexicanos (u otros científicos sociales que se inspiran en las herramientas metodológicas de esta disciplina) contemplen el proceso colonial iniciado en 1492, a partir del cual se instituyó una ideología moderna/colonial/anglo-europea/blanca/cristiana-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual que permea nuestra vida profesional, académica y personal. Puede pensarse que la realidad europea, en la que se busca controlar la forma de orar, de comer, de vestirse y, en general, del vivir de las y los musulmanes, es algo ajeno a nosotros(as); empero, las palabras de las y los teóricos retomados en este apartado, invitan a una reflexión pertinente para nosotros(as), pues gracias al capitalismo dinerario⁹ —que surgió con el “descubrimiento de América”— el islam se localiza más allá del Mundo Islámico. Este hecho precisa la generación de una historia distinta ya que, en mi perspectiva, ahora corresponde a este lado del mundo ampliar el proceso que dio inicio en el siglo VII d.n.e., con la revelación del Corán en la actual Arabia Saudita, pues “si [bien] es cierto que el islam se revela en intrínseca relación e interacción con el contexto geográfico y temporal de la Arabia preislámica, igualmente es cierto que tiene proyección universal y atemporal” (Adlbi Sibai 2016a, 85).

El islam en la antropología mexicana

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

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

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

los tiempos coloniales hasta el presente que estudió. También se hizo referencia a algunos(as) musulmanes(as) que arribaron al país en momentos previos y posteriores a la caída del Imperio Otomano (Musalem Rahal 1997; Zeraoui 1997) y se estableció que en esos tiempos era mucho más difícil practicar el islam en nuestro país, que en el siglo XXI (Taboada 2009). Partiendo del pasado, trató de crearse una historia del islam con la intención de caracterizar distintas temporalidades, relativas a la presencia de esta tradición en México; empero, se llegó a a conclusión de que el periodo más importante de todos era el que iniciaba en los años 80 del siglo pasado, cuando distintas personas de origen extranjero buscaron consolidar un espacio para la realización del *salat al jumu'ah*.¹¹ Ello permitió que varios(as) estudiosos(as) indagaran en las distintas comunidades fundadas por las y los reversos¹² mexicanos y no mexicanos, debido a que sus distintas perspectivas en torno al islam produjeron un incremento en las comunidades musulmanas, principalmente en la capital del país y en el estado de Chiapas. En los distintos escritos realizados, fue característico encontrar referencias en las que se mencionaba el acercamiento al islam a causa de la curiosidad de saber quién había cometido los actos terroristas¹³ del 11 de septiembre de 2001.¹⁴ En esa década, debido a los estudios realizados hasta el momento y a mi propia experiencia profesional, llegué a plantear dentro de diversas publicaciones¹⁵ que la comunidad musulmana del país estaba conformada por:

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

11 La oración comunitaria del viernes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La islamofobia muchas veces es reproducida por las propias estudiosas e investigadoras, quienes, a pesar del privilegio de cercanía que les concede su género dentro del espacio religioso, siguen reproduciendo estudios de corte sexista que se centran en el *hiyab* o el velo musulmán, la pareja,²³ los matrimonios²⁴ y otros temas que relegan a la mujer al espacio hogareño,²⁵ pese a la enunciación de que las mujeres musulmanas mexicanas participan activamente en otras esferas sociales. La insistencia en hablar del velo muestra una faceta profunda de la mirada moderna/colonial e islamófoba de la ciencia, ya que todas las tesis y publicaciones realizadas en México abordan esta temática con la finalidad de mostrar, y comprobar, que *las mujeres musulmanas no están sometidas como se piensa*. Según la revisión documental para la realización de este escrito, los únicos escritos que van más allá del constructo *mujer musulmana con hiyab*²⁶ —debido

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

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

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

25 Cfr. García Linares, 2017.

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

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

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

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

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

28 Cfr. Castro Flores (2012).

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

La islamofobia, de igual forma, también se hace presente en algunas de las discusiones en las que se aborda la antropología islámica³⁰ y se muestra que el islam responde más al concepto de *din*³¹ que al de religión; sin embargo este sigue sin ser incorporado en la terminología utilizada por la autora, debido a que privilegia el uso del concepto occidental.³² Esto concuerda con los datos aportados por Grosfoguel (2010) y los datos del reporte del *Runnymede Trust* (1997), mismos que señalan que una de las características de la islamofobia consiste en asumir que las y los musulmanes no son capaces de generar ningún tipo de conocimiento crítico aceptable. Empero, como el término más popular para referirse al islam es el de religión, conviene precisar que:

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

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

30 Cfr. Medina 2017.

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

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

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

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

El ser musulmán colonizado, más allá del Mundo Islámico

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

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

Como puede apreciarse, el *ser* musulmán del Mundo Islámico, a veces confundido con el ser musulmán de la *umma* o comunidad islámica mundial, se diferencia del *ser* musulmán que fue expulsado definitivamente de los reinos cristianos en el siglo XVI, debido a que la colonización de las tierras musulmanas por los europeos durante los siglos XIX y XX produjo la segregación y la inferiorización de esta población debido a la influencia del racismo (Aydin 2017). El hecho de que los colonizadores europeos hayan arribado a un territorio que buscaba aprovecharse, debido a la riqueza de sus recursos, produjo una transformación en la población musulmana. Como el sultanato³³ otomano³⁴ había caído en 1924 y el colonialismo había generado demasiadas condiciones de pobreza, la población musulmana comenzó a producir un pensamiento pan-islámico, bajo el cual se pretendía suplir la noción de califato y confrontar el imperialismo racial; sin embargo, este pensamiento terminó transformándose en una propaganda política. A causa de ella, la población musulmana realizó múltiples actos de resistencia europea, al grado de generar una nueva idea sobre lo que significaba *ser* musulmán: alguien que formaba parte de una civilización que

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

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

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

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

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

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

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

del tiempo, puede verse que el islam ha sido tan reducido en su diversidad, que pareciera que lo único que las administraciones políticas, los medios de comunicación y la gente de a pie pueden decir sobre el islam en el presente es que DAISH³⁷ es un ejemplo máximo de lo “claramente musulmán”. Empero, si ahondáramos en la historia de la creación del ser musulmán, de su colonización y de su modernización —como estrategia de empoderamiento, ante el poderío colonial europeo— podríamos saber que lo que DAISH representa es “una caricatura ahistórica del califato, que parece derivarse más de los estereotipos islamóforos, que de las prácticas abasíes³⁸ u otomanas (Aydin 2017, 234)”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hacia la construcción de nuevos estudios sobre el islam en México

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

En palabras de Hidayatullah,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reflexiones finales

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

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