

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2025. nº 25. Texto 19: 293-310

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://10.17561/rae.v25.9243>

Recibido: 09-10-2024 Admitido: 15-04-2025

**La tierra es una mezquita. Justicia para todxs y co-responsabilidad/
co-cuidado radical desde la perspectiva de lxs musulmanes
de la ciudad de México**

**Earth is a masjid. Justice for all and co-responsibility/radical co-care from the perspective of Muslims
in Mexico City**

Cynthia HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (México)

cynthiahdezg@gmail.com

Resumen

El presente texto discute cómo, a través de comprender y experimentar la noción islámica de *tawhīd* (Unicidad de la existencia), lxs musulmanes “conversos”/reversos de la Ciudad de México construyen una musulmanidad política. También indaga en cómo, a partir de este entendimiento, ellxs conciben echar a andar uno de tantos caminos de descolonización mediante el encuerpamiento del califato (viceregentía divina) que implica relacionamientos y acciones basadas en la responsabilidad y el cuidado. Dicho camino descolonial combate la idea moderna/colonial de controlar y explotar a los seres humanos y no humanos y a la naturaleza para obtener beneficios materiales, y aspira al balance y la justicia, además de reconocer las dimensiones espirituales e invisibles de la creación. El análisis de las perspectivas de mis colaboradorxs etnográfics se realiza con base en las propuestas de Abdennur Prado, ibrahim abdul-matin (q.e.p.d.), Antonio de Diego González y Robin Wall Kimmerer, entre otras personas que hacen críticas a la colonialidad/modernidad establecida en las tierras americanas y otras latitudes desde 1492.

Abstract

This text discusses how, through understanding and experiencing the Islamic notion of *tawhīd* (Oneness of Existence), “converted”/reverted Muslims in Mexico City construct a political Muslimness. It also explores how, based on this understanding, they conceive of embarking on one of the many paths of decolonization through the embodiment of Caliphate (divine viceregency), which entails relationships and actions based on responsibility and care. This decolonial path struggles against the modern/colonial idea of controlling and exploiting human and nonhuman beings and nature for material gain, and aspires to balance and justice, also recognizing the spiritual and invisible dimensions of creation. The analysis of the perspectives of my ethnographic collaborators is based on the proposals of Abdennur Prado, ibrahim abdul-matin (r.i.p.), Antonio de Diego González, and Robin Wall Kimmerer, among others who criticize the coloniality/modernity established in the American lands and other latitudes since 1492.

Palabras

Colonialidad/modernidad. Ciudad de México. Musulmanxs “conversos”/reversos. Musulmanidad política. Justicia social y descolonización

Clave

Coloniality/modernity. Mexico City. Muslim “converts”/reverts. Political Muslimness. Social justice and decoloniality

*El Mensajero de Allah (B y P) dijo:
‘Toda la tierra ha sido hecha una mezquita para nosotros’.
(Sahih Muslim, hadith 1060).*

*Podemos sanar a través de la oración, y podemos
sanar el planeta a través de la oración, no sólo en el sentido espiritual,
sino también abriéndonos más a vivir una vida en concierto con toda la
creación.
La forma en que tratamos al planeta es un reflejo de cómo nos tratamos
a nosotros mismos,
y la forma en que nos tratamos a nosotros mismos es un reflejo de cómo
tratamos a nuestro planeta.
(ibrahim abdul-matin, Green Deen, 2010:14).*

Introducción

Este texto reporta los resultados de una investigación antropológica realizada de diciembre de 2022 a marzo de 2024 con 14 personas musulmanas de la Ciudad de México¹. Su finalidad fue indagar sobre el potencial de la cosmología islámica –basada en la noción de *tawhīd*– como camino/vía hacia la justicia para todxs/la descolonización, así como explorar las reflexiones y prácticas que, emanadas de este entendimiento, podrían llevar a confrontar la fragmentación, explotación y clasificación jerárquica a la que fueron sometidos los seres humanos y no humanos desde el supuesto descubrimiento de América en 1492. Los resultados parciales de esta investigación discuten y analizan las perspectivas que tienen mis colaboradorxs etnográficxs sobre la expresión del *tawhīd* en la Ciudad de México y sus posturas con respecto al rol de *khilafa*/jalifa o vicerregente divinxs, entre otros términos islámicos, cuya comprensión y encuerpamiento podrían ser útiles para trascender la compartimentalización y jerarquización a las que nos somete el sistema moderno/colonial, en tanto seres racializados, sexuados y generizados que establecen vínculos con otros seres humanos y no humanos.

Realizo esta investigación con base en la perspectiva de Abdennur Prado, pensador musulmán crítico de la colonialidad/modernidad, las reflexiones del activista y organizador comunitario musulmán afroamericano ibrahim abdul-matin (q.e.p.d.) acerca del *din* verde, los análisis del filósofo musulmán español Antonio de Diego González referidos a la cosmopolítica islámica y las propuestas de Robin Wall Kimmerer, escritora y bióloga de la nación Potawatomi. Analizar las posturas sobre el islam de mis colaboradorxs etnográficxs de la Ciudad de México, a 504 años de la caída de la “ciudad” mexica de Tenochtitlan, abona a la discusión sobre el sentido político de la musulmanidad y sobre cómo comprender la cosmología islámica puede ayudarnos a reconectar con el mundo holístico que fue intervenido, fragmentado y explotado mediante la imposición de una filosofía cartesiana que separó a las personas de lo sensible, lo invisible y lo divino, así como de los *ayats* o signos que *Allah* ha creado para darnos prueba de Su grandeza.

(Re)conociendo a mis colaboradorxs etnográficxs

Dada mi pertenencia a la comunidad musulmana mexicana desde hace 20 años, para el proceso de selección de mis colaboradorxs etnográficxs primero me comuniqué con mis hermanxs más antiguos, pues llevamos años discutiendo temas como la musulmanidad normativa, las interpretaciones autoritarias del islam, el arabocentrismo de algunas de las comunidades islámicas de la ciudad, la obsesión que algunxs hermanxs tienen con el matrimonio islámico, la homosexualidad en el islam y un sinnúmero de asuntos que, de alguna manera, muestran que mis colaboradorxs poseen un espíritu político y/o disidente.²

Tras este proceso, mis colaboradorxs etnográficxs fueron 14 personas: Abdullah, Bashir, Habiba, Halim, Hashim, Hussein, Latifa, Layla, Rami, Rihana, Rkia, Samira, Suleiman y Yunus.³ Son personas de

¹ Agradezco a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti) por el financiamiento para la realización de la presente investigación, en el marco de becas para el desarrollo de Estancias posdoctorales por México 2022(3) [2022-2024].

² Entiendo lo político como un posicionamiento sentipensante personal que permite tener consciencia crítica sobre las expresiones, eventos y situaciones que excluyen, denigran y opacan aquello caracterizado históricamente como otro.

³ Los nombres fueron cambiados para proteger la identidad de mis colaboradorxs etnográficxs.

entre 32 y 57 años que se autoperciben de múltiples formas: según su sexo-género y su orientación sexual, se autoidentifican como hombre cis (Hashim, Yunus, Rami, Hussein, Abdullah y Suleiman), mujer cis (Layla, Samira, Habiba, Rkia y Rihana), persona no binaria (Latifa), *queer* (Bashir, Ali y Halim), heterosexual (Hashim), bisexual/pansexual (Layla, Rkia y Rihana) u homosexual (Rami, Ali y Halim); de acuerdo con su racialización, se identifican como personas blancas (Hashim, Rkia, Rihana y Halim), blancas-mestizas (Suleiman), mestizas (Layla, Latifa, Yunus y Rami) o indígena-afrodescendiente (Hussein).

Con respecto a su percepción del islam, manifestaron que es un “camino y una práctica espiritual”, una “tradición sagrada”, un “estado de consciencia”, una “religión” y una “cosmología” y se identifican como “musulmán”, “musulmán converso”, “musulmán reverso”, “musulmán sufi”, o simplemente como “derviche”. Su asistencia a espacios islámicos comunitarios es variable: hay quienes acuden semanalmente y quienes sólo asisten a celebraciones importantes o prefieren no acudir. Para estas últimas personas, su musulmanidad es independiente de la adscripción comunitaria, ya que les es innecesario asistir a una comunidad que les hace sentir incómodas para vivir su musulmanidad.

Nuestra trayectoria en las comunidades islámicas de la Ciudad de México tiene algunas similitudes. Sin embargo, pese al autorreconocimiento de algunxs de nosotrxs como blancxs/mestizxs, nuestra blanquitud fragmentada —en términos de la socióloga afromexicana Mónica Moreno Figueroa (2010)— nos ha llevado a enfrentar diversas problemáticas derivadas de la intersección entre raza/colorismo,⁴ clase, género y vivencia de la sexualidad. Algunxs de nosotrxs hemos sido observadx con detenimiento en plazas comerciales, dada la “incomodidad” que representa nuestra corporalidad; la posibilidad de tener empleo también nos ha sido dificultosa —incluso, nos ha sido negada— al no responder a un supuesto estándar. Lo anterior se suma a las veces en que nos han llamado “marica”, “puto”, “poco masculino” o “poco femenina”, así como a los momentos en que preferimos ocultar nuestra identidad de género y sexualidad, pues la perspectiva más hegemónica del islam enlaza nuestra tradición sagrada con la trans/homo/bi/lesbofobia.

En función de nuestras diferencias de edad y ocupaciones personales y profesionales, no todxs teníamos mucha cercanía, pero sabíamos de nuestra existencia y de algunos hechos de nuestras vidas después de habernos encontrado múltiples veces en las filas de oración y en las rupturas de ayuno realizadas dentro y fuera de los espacios comunitarios. Como entre nosotrxs hay personas que siguen acudiendo a los espacios de oración, la inclusión de nuevxs participantes en mi investigación fue poco complicada: ellxs accedieron a firmar el consentimiento informado y a empezar el proceso investigativo, que consistió en realizar un cuestionario introductorio, grupos de discusión y entrevistas en profundidad, además del registro de datos en el diario de campo.

Los resultados de mi investigación están en consonancia con lo aportado por Ibrahim Abdul-Matin.⁵ Cuando tenía entre cinco y seis años, Abdul-Matin escuchó de su padre una tradición oral del profeta Mohamed referida a que la tierra es una mezquita. Retomo esta vivencia suya porque escuchar esta narración trastocó su vida de niño neoyorquino; un hecho que le permitió proponer, años después, una mirada que no sólo acerca a la humanidad en tanto creación divina, sino que también busca reunir los vínculos entre los seres humanos y no humanos mediante un *din*⁶ verde. Es decir, el reconocimiento de que en el islam “todos los seres humanos son considerados guardianes de la tierra, y en el Corán, Dios establece principios claros sobre esta labor al incluir el cuidado de uno mismo, de los demás y del planeta” (Abdul-Matin, 2010, p. 3, traducción propia). Por ello, según la cosmología islámica es posible reconstruir los vínculos entre los seres humanos y los no humanos al “comprender la Unicidad de Dios y Su creación (*tawhīd*); ver signos de Dios en todas partes (*ayat*); ser administrador de la Tierra (*khalīfa*); honrar el pacto,

⁴ En 1983, el término “colorismo” fue definido como el prejuicio o trato especial que recibían las personas de la misma raza según su color de piel. Con el paso del tiempo también se incluyeron otros factores: el color de ojos, el tipo de cabello (lacio, rizado, muy rizado, etc.), el tipo y forma de ojos y nariz, etc. De acuerdo con Hunter, “el mantenimiento de la supremacía blanca (estética, ideológica y materialmente) se basa en la noción de que la piel oscura representa el salvajismo, la irracionalidad, la fealdad y la inferioridad. La piel blanca y, por lo tanto, la blancura misma, se define por su opuesto: la cortesía, la racionalidad, la belleza y la superioridad. Estas definiciones contrastantes son la base del colorismo” (Hunter 2017, en Crutchfield, Fisher y Webb, 2017, p. 82, traducción propia).

⁵ El uso de minúsculas en el nombre y apellidos de este activista proviene de cómo prefería escribir su propio nombre.

⁶ La palabra *din* puede aludir a: “credo”, “fe”, “creencia”, e incluso “profesión” o “convicción” si se considera el término *dāna*, o a “espiritual” si se toma en cuenta la acepción *dīnī*, y no únicamente a “religión” en términos angloeuropeos (Cowan, 2017, p. 353).

o la confianza, que tenemos con Dios (*amana*) para ser protectores del planeta; avanzar hacia la justicia (*adl*); y vivir en equilibrio con la naturaleza (*mizan*)” (abdul-matin, 2010, p. 2, traducción mía).⁷

De la diversidad citadina a la Unicidad de Dios y Su creación (*tawhīd*)

Cuando conocí a algunxs de mis colaboradorxs etnográficxs hace 20 años, la noción de *tawhīd* que nos inspiraba y reunía estaba relacionada con el seguimiento de las llamadas “prescripciones islámicas” en comunidad. Observar el *tawhīd* nos llevaba a asistir a alguna o algunas de las comunidades islámicas de la Ciudad de México varios días a la semana, mismos que se incrementaban conforme sucedían las celebraciones del calendario islámico. Nuestra práctica se mantuvo igual durante años, aunque los disensos con los liderazgos comunitarios, las búsquedas personales y el ajeteo constante de la gran ciudad irrumpieron en nuestros calendarios, al grado de alejarnos y optar por ejercer nuestra espiritualidad a nivel individual. En lo que a mí respecta, la vida académica absorbió gran parte de mi agenda. Sin embargo, la investigación se volvió nutricia en un sentido espiritual, debido a que mi interés por el islam me llevó a encontrarme paulatinamente con diversas posturas que hacían del *tawhīd* una crítica política (Dussel, 2017).

Una de las primeras reflexiones que me marcaron fue la de la académica de estudios islámicos de origen desi⁸ Aysha Hidayatullah, quien propone que el *tawhīd* es “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* [espíritu] [...] 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 [-género] o la clase” (2014, p. 112). Esta interpretación —contrapuesta a la islamofobia de género existente en aquella época— adquirió un tono aún más revolucionario al leer a la arabista y politóloga de origen sirio Sirin Adlbi Sibai, quien manifiesta que, si partimos de la negación de un *otro* para legitimar nuestra existencia, es imposible pensarnos en el *tawhīd*. Adlbi Sibai resignifica la otredad y otorga importancia a la noción “del Nosotrxs y de la Unidad del Ser, del que no sólo forman parte las personas sino todos los seres y lo existente”, por lo que “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” (2016, p. 268).

A partir de comprender que el *tawhīd* es una acción, pensar en la igualdad metafísica de la humanidad y tener la plena consciencia de la existencia de un *Nosotrxs* mostró poseer una aplicación material. Este planteamiento me fue compartido por Syed Ridwan, un académico en estudios islámicos de origen desi, a quien conocí durante la realización de mi trabajo de campo doctoral en Estados Unidos. Gracias a él supe que el *tawhīd*, como sustantivo verbal, implica que no puede pensarse en la vivencia de la musulmanidad si no se realizan acciones a favor de la justicia para todxs.⁹

En esta misma línea de pensamiento se encuentra la perspectiva de Abdennur Prado (2018), quien refiere que el *tawhīd* es una acción que parte de afirmar la Unicidad de lo existente; es decir, no existe más dios que Dios. Por ende, Dios está más cerca de la nada que del todo debido a Su incomparabilidad. Así, el *tawhīd* es contrario a la idea de un “todo”, puesto que la vida permite la existencia de una diversidad en la cual cada elemento ocupa una posición armónica. Prado expresa que atestiguar y accionar el *tawhīd* implica lo espiritual y lo material, lo interior y lo exterior, lo visible y lo invisible. Por ello, no se puede sobrevalorar cualquiera de las cualidades de cada uno de estos dualismos: “la revelación no es un fenómeno (únicamente) sobrenatural sino (también) natural. La revelación es la destrucción de la barrera entre lo espiritual y lo material, entre la trascendencia y la inmanencia. Que haya revelación implica que Dios no es ni espiritual ni (únicamente) trascendente” (Prado, 2018, p. 370).

En mi perspectiva, el *tawhīd* no sólo incluye los dramas humanos derivados del aparente desequilibrio entre las manifestaciones de la creación, sino que también posibilita la puesta en marcha de acciones a favor de la justicia entre los seres que forman parte de lo creado. En suma, y como también asienta Prado, el *tawhīd* es una acción que la humanidad “está llamad[a] a realizar, no algo en lo que deba creer.

⁷ A su vez, abdul-matin expresa que esta propuesta procede de Faraz Khan, estudioso del islam y el medio ambiente quien fue su maestro mientras estudiaba en Zaytuna College.

⁸ Nombre utilizado para referirse a las personas originarias del subcontinente indio (India, Pakistán y Bangladesh) y a su diáspora a nivel mundial.

⁹ Trabajo de campo en Los Ángeles, California, junio de 2019.

Y esto se realiza integrando los atributos divinos en su vida, anhelando ser uno con el Uno. Igual que no hay ser sin mundo, no hay Dios/a sin criaturas” (2018, p. 394).

Ya que la integración de los atributos divinos forma parte de un esfuerzo, de una gran *jihād* espiritual¹⁰ que requiere admitir nuestra materialidad dentro de un sistema moderno/colonial jerárquico y clasificatorio, la justicia no será lo mismo para todas las personas. Las indagaciones que enlazan el islam con la descolonización, por ende, suponen comprender cuáles son las perspectivas y accionares que pueden conducirnos a trascender la colonialidad, desde el reconocimiento de múltiples conocimientos situados¹¹ que dan cuenta de la Unidad en la diversidad.

Para discutir colectivamente nuestra comprensión del *tawhīd*, así como de las acciones que pueden dar cuenta de una musulmanidad política, mis colaboradorxs etnográficxs y yo nos reunimos varias ocasiones de junio a agosto de 2023, durante dos horas por sesión, en un departamento de la colonia Escandón de la Ciudad de México. Los testimonios que aquí vierto no sólo hablan de las situaciones que ellxs atestiguan y atraviesan día con día: también expresan las acciones que emprenden en relación con la justicia según sus interpretaciones del *tawhīd*.

“La Ciudad de México”, de acuerdo con Bashir, “presenta una vastedad súper compleja, sin salir de la misma ciudad,” relacionada con la vivencia del *tawhīd*. Dada su diversidad, Bashir explicó que en esta ciudad:

[...] te puedes encontrar [...] otros contextos, que quizás no sean los cotidianos a nosotras, a nosotros, [y el *tawhīd*] se puede experimentar de una manera diferente [...] quizás en el ajetreo de la Ciudad de México de las 7 de la mañana –que está inmersa en una situación de productividad a la que estamos obligados como sociedad– a lo mejor yo no tengo que salir esa hora a tomar el transporte y no me enfrento tal cual a eso. Y si debo de tener un rol activo en lo que sea que esté sucediendo, quizás la justicia, y veo que algo sucede, entonces intervengo y estoy siendo parte “de”, no estoy siendo protagónico, simplemente algo debe de suceder y tener un fin... es una cuestión de cómo se atraviesa también en el cuerpo y en la cotidianeidad [...] Si sucede algo que pudiéramos considerar negativo, simple y sencillamente es parte de esto y no me es ajeno, soy parte de ello también. O sea, como ser humano soy parte de eso que existe en el mundo –como la violencia– y no necesariamente eso significa que el mundo sea violento, sino que hay situaciones violentas, pero no necesariamente, en esencia, nos hace saber o pensar que [algo] es violento como tal.

En consonancia, Latifa manifestó que “una ciudad como ésta –tan enorme, con tanta gente– es el lugar perfecto para que [...] uno pueda practicar el *tawhīd* y pueda atestiguarlo”. La “capacidad de mostrarnos el *tawhīd*” que tiene la Ciudad de México surge en esta narración de Latifa:

[...] vas caminando [...] un lunes al mediodía. La calle de Madero está atascada de gente, la gente camina y va como quiere, no se fija en los demás. Se atraviesan los coches, y estás viendo cómo el otro no está viendo al otro, sino que es el “yo” abriéndose paso a costa de lo que sea, sin importar lo que hay alrededor. En medio de ese caos uno puede observar este grado en donde el *tawhīd* no existe, por así decirlo, en donde el *nafs* está siendo el que dirige todo y entonces no estás ubicado más allá de la individualidad. Pero, al mismo tiempo, esta ciudad te puede mostrar lo opuesto: estás yendo en la misma ciudad caótica, te estás subiendo al metro, vas subiendo las escaleras que van llenas y está la señora con su carrito de mandado que va subiendo

¹⁰ La palabra *jihād* –pronunciada en español como “yijad”– es un término de origen árabe cuya raíz j/h/d significa “esfuerzo”, “agotamiento” o “tensión”, aunque muchas personas musulmanas y no musulmanas la entienden como “lucha”, “guerra” o “batalla” (Afsaruddin, 2006; Badawi y Abdel Haleem, 2008; Hashmi, 2004; Landau-Tasseron, 2001). De acuerdo con Abdou (2022), la *jihād* no es una “guerra santa” porque la palabra que se utiliza en el Corán para referirse a la guerra es *qital*.

¹¹ Con base en Haraway (1995), entiendo el conocimiento situado como un conocimiento complejo que entrelaza lo individual y lo colectivo, lo visible y lo invisible, a partir de los diversos contextos en los que las personas participan, circulan y/o se circunscriben.

escalón por escalón; en cuanto otra persona y tú ven lo que está pasando, inmediatamente van a decir “yo ayudo”, y ya están ayudando a subir a la señora y, luego, alguna persona le cede el espacio en el que está sentada. Yo creo que el *tawhīd* se expresa muchísimo cuando lo podemos ver y cuando también estamos siendo conscientes de nuestras propias acciones.

Los testimonios de Bashir y Latifa revelan que, sin importar los múltiples ritmos y contextos de vida, en la Ciudad de México se vive el *tawhīd* porque estamos insertxs en la diversidad y experimentamos oportunidades y situaciones que nos llevan a vincularnos con lxs otrxs de distintas maneras. Aunque estos relacionamientos puedan contemplarse como “positivos” o “negativos”, lo que prima es la impermanencia, ya que la cotidianidad está llena de instantes que reflejan ciertas características humanas, lo cual no implica poseer sólo una “esencia” personal, ni necesariamente permanecer ajenxs o desconectadxs de lo que sucede a nuestro alrededor.

Estos testimonios se relacionan con la perspectiva de Prado cuando afirma que “no hay lugar para una soberanía absoluta ni para una verdad absoluta” porque “el islam es relativista, en un sentido radical” (2018, p. 383). Así, sea cual sea la manera en que interpretemos algunos eventos, nuestra comprensión de ellos siempre será limitada, pues el Juicio mayor es el divino. No obstante, como los seres creados tenemos la capacidad de reflejar los atributos divinos, es posible encontrarnos con situaciones que nos conduzcan hacia la posibilidad de actuar de formas amorosas, compasivas y justas (Prado, 2018).

Las acciones humanas basadas en el *tawhīd* pueden surgir cuando el ego personal –que Latifa llama *nafs*¹²– reconoce su pertenencia a un *Nosotrxs*. Como Bashir y Latifa afirman, este reconocimiento marca una clara diferencia entre el protagonismo, proveniente de dividir el “yo” de los “otros”, y el accionar benéfico que emerge junto con lxs demás “sin ánimo de ser protagónico”. Sin embargo, pareciera que el “yo se abre paso a costa de lo que sea”, por lo que otras preguntas afloraron en la discusión colectiva: ¿qué podemos hacer para mantenernos en el reconocimiento del *tawhīd*? ¿Cómo se puede accionar el *tawhīd* cuando existen tantas injusticias en nuestro mundo?

Según Rihana, admitir el posicionamiento propio y no identificarse son fundamentales para la vivencia del *tawhīd*. Rihana elaboró esta idea así:

Cómo nos relacionamos con el *tawhīd* [tiene que ver con] desde dónde nos posicionamos. Yo he notado en mí que mucho tiene que ver con cómo estoy; o sea, cómo estoy anímicamente, cómo estoy mentalmente, si dormí bien, si no dormí bien, y desde ahí, cómo uno está accionando [...] Hay obstáculos que pareciera que aparecen, porque uno se está posicionando desde un lugar donde lo que estás viendo son obstáculos. La identificación es lo que te aleja del *tawhīd*, cualquier cosa que implica identificarte con [algo], ya te aleja de lo esencial [...] mi visión sobre cómo actuar hacia la justicia es desde mí, solamente, cada vez intentando expandir el circulito lo más posible, y con los que uno tiene contacto cotidiano [...] Todas las oportunidades para ser amorosa y ser justa ahí están, nada más que hay que estar en constante práctica de eso.

La visión de Halim amplía la perspectiva de Rihana cuando expresó que:

Hay una humanidad que veo, siento y percibo, incluso en los seres más abominables que existen en la tierra. De alguna manera puedo ver su socialización, [pero] las dinámicas de poder nos están atravesando constantemente: ¿quién se siente con la autoridad de hablar? ¿Quién se siente que no [la tiene]? Para mí, “soñar peligrosamente” [es más importante] que la diferencia de “tú tienes más privilegio, yo no tengo privilegio”, “mira, cómo estoy haciendo tanto con mi privilegio” y el “miren, miren, yo no soy tan blanco” desde la culpa y desde el mal viaje total. Cabría [hacer] la pregunta de: ¿qué responsabilidad tenemos del impacto [de nuestros actos], aunque nuestra

¹² De manera general, el término *nafs* refiere al alma, aunque la manifestación de ésta, en distintos niveles, está relacionada también con la materialidad de nuestros cuerpos.

intención sea buena? Pues, a veces, [se] hace daño u oprime con la mejor intención del “yo quiero ir a salvar”. Esa acción buena y noble tiene un impacto que está haciendo daño; entonces ¿cómo nos detenemos a escuchar, a soñar peligrosamente?

Los testimonios de Rihana y Halim se vinculan a lo aportado por Prado (2018) con respecto a la necesidad de contemplar que lo espiritual está encadenado con lo material. Rihana refiere que nuestras dificultades y cómo respondemos ante ellas puede distanciarnos o acercarnos a esa realidad divina; es decir que resulta imposible pensar en el *tawhīd* sin contemplar que la espiritualidad está íntimamente relacionada con “lo sensible, el cuerpo, la pasión, lo fáctico, el instinto” (Prado, 2018, p. 390). Así, el *tawhīd* incluye todas las acciones realizadas conscientemente mediante nuestro cuerpo, por lo que vale preguntarnos: ¿cómo estamos encuerpando la justicia, el amor, la compasión y la misericordia, entre otros atributos divinos? A partir de estas perspectivas, la respuesta es clara: depende de cómo y dónde nos posicionamos. Rihana lo expresa cuando dice que “la identificación te aleja del *tawhīd*”, Halim al decir que necesitamos ir más allá del privilegio y del salvacionismo blanco.

Esta reflexión de Halim es fundamental, ya que hace referencia a cómo el sistema moderno/colonial jerarquiza a todas las personas en función de la racialización que se les impone. Las culturas de la blancura¹³ no sólo afectan a las personas otrorizadas, sino también a quienes se reconocen como blancas (o blancas-mestizas). Por ello, si buscamos justicia para todxs, todas las personas requerimos ser parte del proceso, reconocer y honrar las necesidades de cada persona y colectivo, en vez de asumirnos como poseedores de la verdad con respecto a lo que las demás personas necesitan y a quienes son.

A partir de una lectura crítica de la modernidad/colonialidad, lo que Rihana y Halim explican se remite a la ruptura del proceso de ontologización, establecido en el mundo desde 1492 (Ochoa Muñoz y Contreras, 2018). Este proceso tuvo lugar porque el sistema que conocemos, hasta hoy día, se nutre de la existencia de víctimas, quienes “sobreviven” en vez de vivir en plenitud (Ochoa Muñoz y Contreras, 2018). En consecuencia, es necesario despojarse de la polaridad víctima/victimario, entre muchos otros binarismos, porque buscar la justicia para todxs mediante la identificación con un proceso de otrificación moderno/colonial no excluye la repetición de la violencia, ni sirve para trascender el injusto sistema en el que vivimos (Ochoa Muñoz y Contreras, 2018).

Del reconocimiento de los signos de Dios (*ayat*) a la destrucción ambiental y comunitaria

La propuesta de *abdu-l-matin* cobra relevancia a la luz de los testimonios antes referidos. En consonancia con la revelación coránica y más allá de jerarquías divisorias, *abdu-l-matin* asevera que “todo emana de la misma fuente”, por lo que vivir en un *din* verde implica “entender que todo viene de *Allah* [...] venimos de *Allah*, al igual que el universo y todo lo que hay en él” (2010, p. 6, traducción mía). Practicar este *din* verde también supone “ver todo en el mundo natural como un signo (*ayat*) de nuestro Creador”, mientras que rechazar o desestimar Sus señales es equiparable a “tratar mal al mundo natural” (*abdu-l-matin*, 2010, p. 6, traducción mía). No obstante, ya que los seres humanos también somos naturaleza y materia, la forma en que atestiguamos los signos divinos depende de cómo nos encuerpamos en esta creación.

En este sentido y con la Ciudad de México como telón de fondo, indagué con mis colaboradorxs etnográficxs sobre cuáles eran sus perspectivas acerca de la ciudad mediante la realización de entrevistas individuales. A través de esta herramienta, encontré un consenso general sobre cómo las clasificaciones jerárquicas moderno/coloniales impactan en la vida de los seres humanos y no humanos, lo cual da cuenta de una postura crítica que reconoce tanto los beneficios como las problemáticas de vivir en esta gran ciudad.

¹³ De acuerdo con Mohamed Abdou, “es fundamental tener en cuenta la distinción [...] entre la blancura (como categoría racial/étnica) y las ‘culturas de la blancura’ liberales, que se refieren a los valores ontológicos blancos, como las conceptualizaciones de civilidad y progreso, así como a las prácticas y paradigmas epistemológicos. La práctica de la blancura ha (des)humanizado, infantilizado, endulzado, feminizado, exagerado y aplanado la vida psíquica de las diversas personas de color; está asociada con las ideas y nociones eurocéntricas hegemónicas de una jerarquía de civilizaciones [...] que continúan siendo internalizadas y ejercidas por blancos y no blancos por igual” (2019, p. 53).

Salvo dos personas (nacidas en Puebla y en Oaxaca y que migraron a la capital del país hace más de 15 años), todos mis colaboradores etnográficos nacieron en la Ciudad de México. Algunos han vivido fuera de la ciudad e, incluso, del país durante temporadas más o menos extendidas, y vivieron/viven o trabajan/trabajan en algunas de las alcaldías con mayores recursos económicos de la ciudad. Debido a sus experiencias cotidianas, consideran que la Ciudad de México es una metrópolis rica, diversa y amplia en extensión, que acoge una vasta gama de mundos y experiencias de vida, así como de posibilidades laborales; también aprecian la posibilidad de acceder a múltiples actividades de ocio gratuitas y a una amplia oferta gastronómica, de costo variable, al igual que la facilidad de transportarse en la ciudad.

Sin embargo, la vida en la Ciudad de México para ellos incluye vivir y/o atestiguar la desigualdad económica, la discriminación y la violencia estructural por etnicidad y por razón de género. Mis colaboradores etnográficos comentaron que esta ciudad enfrenta el racismo y el colorismo, que se suman al alto costo de vida en algunas zonas. Dada la gentrificación, piensan que la ciudad muestra una tendencia hacia la pérdida de la identidad y hacia el individualismo creciente. Además, consideran que la gentrificación genera desigualdad y hostilidad que, acompañada del “echaleganismo”, la competencia y la sobrecarga laboral, promueve el aislamiento.

Pese a lo anterior, reconocen la capacidad de agencia de las personas que habitan esta ciudad, acompañada de la posibilidad de encontrar espacios de afecto y comprensión. Destacan la diversidad de puntos de vista, al igual que la necesidad de construir estrategias individuales y colectivas que permitan sobrellevar las dificultades de la cotidianidad. También mencionan la importancia de incluir afectos y cuidados en las políticas públicas para que no sólo se centren en la mercantilización e instrumentalización identitaria de las personas y se enfoquen en la promoción de la solidaridad comunitaria y el reconocimiento de la diferencia. Estos posicionamientos ilustran cómo, en palabras de Abdul-Matin, “reflexionando sobre [los] signos, podemos aprender sobre nosotros mismos y sobre la realidad de la conectividad que está en el núcleo del islam” (2010, p. 7, traducción mía).

La conectividad con los seres no humanos en tanto signos de Dios también surgió en las reflexiones de mis colaboradores etnográficos. Mediante entrevistas recopilé que, a pesar de ser compleja, su relación con los seres no humanos es a veces más sencilla que con los seres humanos, ya que relacionarse con estos últimos en la Ciudad de México presenta limitaciones. Aunque recuperaron muchas de sus experiencias durante la infancia –jugando con el lodo, atrapando insectos, escuchando los cantos de los pájaros, apreciando los árboles y su sombra, o haciendo pícnic sobre el pasto de las banquetas de la ciudad– su conexión espiritual y emocional con la llamada “naturaleza” es interrumpida por el desarrollo urbano y económico y por la priorización del dinero sobre la conservación ambiental y el bienestar de los seres vivos en general. A este respecto, Latifa dijo:

En la Ciudad de México hay mundos que están total y completamente inconscientes o desconectados de lo vital que es el agua. Existe este rollo de “no, yo quiero el agua para mí”. [Entonces] tienes a los pendejos haciendo pinches edificios gigantescos, borrando barrios enteros para construir estas moles que tienen gym y supermercado y toda el agua se va para ese lugar [...] Ese es el punto, la inconsciencia total, la indolencia de “no, yo no estoy conectada con nadie, a estos ni los conozco, me valen”. Pero, también tienes un montón de barrios y comunidades que, por vivir en crisis, saben que necesitan compartir y unirse, y hasta el momento tienes regiones enteras de México que siguen luchando, muy claramente, por evitar que este tipo de cosas pasen. Yo siempre me acuerdo de ese extracto del Corán que dice: “sordos, ciegos, mudos, ellos jamás retornarán”, y como parte del camino de la humanidad hay gente sorda, ciega y muda que jamás se va a dar cuenta [de ello] y que está con un destino muy cabrón. Estamos en un tiempo de caos, vivimos en un tiempo de caos; no es un caos de película donde viene una bola de fuego del cielo en veinticuatro horas; la tele nos ha hecho pensar que el caos tendría que ser así. Pero no, estamos hablando de un tiempo hiperlento [que] se va viviendo poco a poco.

A su vez, Bashir expresó cómo el desarrollo urbano rompe con las relaciones ser humano-naturaleza:

Han habido muchas especies de aves que están siendo desplazadas porque el alumbrado público durante toda la noche no las deja dormir. La relación primordial está determinada a la explotación, si es negocio. Desde esta perspectiva capitalista, neoliberal, consumista lo importante es si deja ganancias, si no, no importa. No les importa la devastación, todo está determinado por el beneficio que se va a obtener, pase por encima de lo que pase, y no solamente de otras especies no humanas. Considerando el tema de los temblores, mientras las inmobiliarias puedan incrementar sus ganancias con algún edificio, se pasan las regulaciones y la seguridad de la gente. Todo esto lo hemos visto: se estafó después del terremoto [de 2017], y las irregularidades están sujetas a las ganancias de ciertas personas [...] siempre y cuando haya una forma de aumentar las ganancias se pasa por encima de todos, tan simple como la farsa de los negocios verdes. ¿Por qué no se toma en consideración a las aves, a los árboles?

La perspectiva de Halim también es consciente del daño que se ha causado en la tierra y en los seres humanos:

Hay una categorización de cómo hay zonas intervenidas y no intervenidas, como hablando de pureza, “donde no ha tocado el ser humano” y “donde ya tocó el ser humano”. Una amiga me decía cómo desde que un ser humano se pone en un lugar para observarlo, el lugar ya está siendo intervenido. Entonces, yo siento que hay que quitar esa noción de “naturaleza” y “no naturaleza”, o de “ciudad verde” por poner plantas colgadas en el Periférico lleno de carros. Creo que es como una tapadera del daño que le estamos haciendo a esta tierra, que llevamos haciéndolo por muchos años y que ya se está mostrando insostenible.

Los testimonios de Latifa, Bashir y Halim dan cuenta, en sus propias palabras, de cómo la colonialidad del ser, del poder y del saber rompieron con la noción holística del mundo que contemplaba a los seres no humanos como signos divinos. Dada la configuración de un sistema mundial capitalista enraizado en un patrón de poder colonial, donde todas las sociedades colonizadas fueron afectadas por la división entre lo humano y lo no humano, así como por el capitalismo y el eurocentrismo (Quijano, 2014), los seres no humanos requieren ser redirigidos, explotados o aniquilados para crear espacios “intervenidos”, “limpios”, “organizados” en los que puedan vivir las personas que “merecen” estos espacios. El “control” sobre la tierra y los seres que la habitan se justifica mediante la imposición de la filosofía cartesiana en estas y otras tierras a partir de 1492, entretrejida con el cristianismo anglo europeo, que desemboca en la sobrevaloración de la mente por oposición al cuerpo y lo sensible (Castro-Gómez, 2007).

La imbricación entre racismo, clasismo y transformación de seres no humanos en “recursos naturales” presente en las perspectivas de Latifa, Bashir y de Halim refiere a la ideología que desarrollaron y trajeron consigo los europeos desde el “descubrimiento” de Colón. Dicha ideología dio paso a la imposición e internalización de una escala de valores mediante la construcción del “yo superior” egoico y anglo europeo, propuesto por Descartes. Así, los europeos tuvieron herramientas para invalidar las experiencias encarnadas de los grupos originarios ya que, al constituirse como “superiores”, los colonizadores se convirtieron en los únicos seres capaces de producir un conocimiento “verdadero”, “universal” y “objetivo” (Grosfoguel, 2013).

A partir de la conquista y colonización realizada por los españoles, como explica el filósofo decolonial colombiano Santiago Castro-Gómez (2007), se impuso la idea de que la naturaleza está separada de lo humano, pues la calidad humana fue equiparada a la capacidad de pensar “correctamente” para dominar la realidad a partir de su fragmentación. Esta idea es el antecedente de la primacía de lo material, aquello que podemos ver y tocar, y explica la valoración negativa de otras formas de construir conocimiento, como aquellas derivadas de la relación con los seres no humanos (Stryker, 2006). La herencia de este proceso colonizador no sólo es evidente en cómo percibimos nuestros cuerpos, sino también en cómo comprendemos el mundo: el establecimiento de los Estados-nación moderno/coloniales legitimó una epistemología que difundió valores universales e individuales al separar a las personas tanto de la

naturaleza como de lo divino, así como de los *ayats* o signos que Allah ha creado para darnos prueba de Su grandeza (Escobar, 2003).

Del pacto de confianza divina al encuerpamiento del jalifato

Dadas nuestras trayectorias en las comunidades islámicas de la Ciudad de México, algunxs de mis colaboradorxs etnográficxs y yo habíamos escuchado el uso del término *khilafa*/jalifa en el contexto de una perspectiva mística del islam, aunque yo no conocía sus opiniones con respecto al potencial político de este término. Por ello, decidí iniciar otra de nuestras discusiones colectivas con las perspectivas del polaco de origen judío Mohammed Asad y del musulmán argentino Isa García, ambos traductores y exégetas coránicos.

De acuerdo con Asad, la palabra jalifa refiere a “la justa supremacía del hombre [de la humanidad] sobre la tierra, lo que se traduce más adecuadamente mediante la expresión ‘que ha de heredar la tierra’ (en el sentido de serle entregada en posesión)”; además, la humanidad ha sido investida por *Allah* con la “capacidad para discernir entre el bien y el mal, y también entre la verdad y la falsedad” (2001, pp. 9 y 659). Para García, este nombramiento del ser humano como jalifa conlleva que es “responsable de cuidar la creación de Dios. Cada individuo tiene esta tarea y privilegio por el que tiene que responder ante Dios” (2013, p. 461). Dicha responsabilidad está exenta de posesión y arrogancia, dado que los seres humanos “no son mejores que las otras criaturas [...] El Profeta enseñó que el universo y todo lo que existe en él – animales, plantas, agua, tierra y otros recursos– no fue creado para que la humanidad lo depredara, sino que el ser humano tiene permitido utilizar los recursos sin sentirse nunca su dueño absoluto” (García, 2013, p. 461).

La perspectiva de *abdul-matin* sobre el *din* verde ahonda en las características y atribuciones del jalifato. Ya que “los humanos fueron hechos de arcilla recogida de toda la tierra [infundida con] la *fitra*, ‘la esencia de Allah’ [y] puesto que la tierra es la esencia de nuestro ser, es nuestra responsabilidad protegerla” (*abdul-matin*, 2010, p. 8, traducción mía). Tras la muerte y la resurrección, continúa *abdul-matin*, “se nos pedirá cuentas por todo lo que hayamos hecho por nosotros mismos, por los demás y por el planeta. Esta es la esencia del *khalifa*, ‘guardián’ en árabe. Todos somos guardianes de la tierra [...] El Profeta Muhammad (la paz sea con él) declaró: ‘El mundo es hermoso y verde, y ciertamente Allah, exaltado sea, os ha hecho Sus guardianes en él [...]’” (2010, p. 8, traducción mía). Así, la noción de jalifato a partir de su ejercicio colectivo también apunta hacia un nivel de co-responsabilidad y co-cuidado.

Gracias a la confianza divina, los seres humanos han recibido esta facultad para decidir sobre su relación con ellos mismos, con la naturaleza y con todos los seres humanos y no humanos que la habitan. Dicha confianza subraya la noción de responsabilidad y se distancia de actuaciones egoístas o voluntaristas. En palabras de *abdul-matin*:

Podemos elegir cooperar con la naturaleza –o no. Podemos elegir ser inspirados o agobiados por esta confianza con Allah [...] Algunos han interpretado la solemne confianza con Dios y nuestro papel de guardianes de la tierra como que podemos hacer lo que queramos sin consecuencias. Sobrepasan los límites hasta que sus acciones dañan el mundo natural, todo ello en busca de beneficios materiales. El islam enseña lo contrario: [...] la tierra es un lugar sagrado. Cuando imponemos nuestra voluntad a la Tierra, corremos el riesgo de contaminarla. Nuestra confianza en Dios no es una licencia para saquear y destruir o para tomar de otros –ya sean animales, plantas, la tierra o el cielo– sin una justa compensación (*abdul-matin*, 2010, p. 9, traducción propia).

Recuperé las posturas de Asad y García para iniciar la discusión porque pensé que sus interpretaciones, en tanto musulmanxs “conversos”/reversos, podrían hacernos reflexionar si el rol de jalifa supone una posibilidad para nuestra musulmanidad –en un sentido político– y si acaso su encuerpamiento podría encaminarnos hacia un proceso descolonizador. Sin embargo, lo primero que atestigüé fue el disenso frente a tales posturas, pues Hussein expresó:

Creo que el jalifa no es cualquier ser humano, en el sentido de un ser humano inconsciente, porque estaría operando como un animal, como un depredador. Y no porque

esté mal ser animal, sino porque no es el lugar que le corresponde al ser humano, que es lo que constantemente escuchamos en la revelación... En el chiismo, el jalifa o el imam no es cualquier persona, sino que son personas históricamente concretas. Ibn al-Arabi habla de la escala de los santos y de que el jalifa es un ser humano que tiene una súper conciencia de Dios. Contrariamente a lo que podríamos pensar, éste es un ser humano en decrecimiento [...] que se postra, que vive austero, que respeta la naturaleza, o que no se diferencia tanto de la naturaleza, porque decimos “naturaleza” como si estuviera totalmente ajena y no fuéramos naturales y, curiosamente, eso es algo muy de la modernidad.

Varios cuestionamientos se hicieron presentes cuando Hashim señaló:

El Corán explica que el ser humano fue nombrado “responsable de cuidar la creación de Dios”. Sí, más o menos. Pero, que la creación necesite de mucho cuidado, pues no, y menos de nosotros. Sí, definitivamente puedo ocuparme de no tirar basura en mi cuarto o así, pero, ¿la creación de Dios? No jodas, la tierra se cuida sola. Cualquier día explotan cinco volcanes y todos nos morimos y ya. ¿Que nosotros tengamos esta responsabilidad? Está súper antropocéntrico esto. Yo no sé si es porque aquí dice que el ser humano “tiene permitido utilizar los recursos sin sentirse nunca su dueño absoluto”. Como que juega al no antropocentrismo, pero sí es antropocéntrico, finalmente. Está bien [su interpretación], definitivamente me gusta, pero siento que esto está en un contexto muy urbano, en donde podemos desembarazarnos de muchas responsabilidades más fuertes.

Las reflexiones anteriores evidencian cómo fragmentar el mundo, a través de imponer la noción de que la “naturaleza” está separada de “lo humano” (Castro-Gómez, 2007), sigue siendo una de nuestras grandes problemáticas a 533 años del supuesto descubrimiento de América. Esta noción encuentra críticas cuando Hussein se cuestiona si la naturaleza en verdad es ajena a la humanidad y Hashim se pregunta cuánto cuidado requiere la creación, así como sus ejemplos sobre la vulnerabilidad humana, pese al “control” que algunos seres humanos tienen sobre la tierra desde la imposición de la colonialidad/modernidad.

Los testimonios de Hussein y Hashim abren dos cuestionamientos: ¿por qué el jalifa “no es cualquier persona”? Y, ¿por qué no es nuestra responsabilidad cuidar del resto de la creación? Hussein explica que el paso para recuperar nuestro rol como jalifas depende de nuestro “decrecimiento”; es decir, de cómo vayamos integrando los atributos divinos, como expresa Prado (2018), para que no exista una división entre lo material y lo espiritual. A su vez, Hashim asevera que el problema del jalifato no consiste en el nivel de despertar espiritual personal, sino en su propio antropocentrismo.

Aunque comprendo la perspectiva de Hussein, parte de mí disiente: esperar hasta haber alcanzado un nivel de santidad para encuerpar nuestro rol como jalifas es, más bien, una limitación y no una posibilidad para el establecimiento inmediato de la co-responsabilidad y del co-cuidado radical. Además, creo que pensar “en el uso de los recursos sin sentirse su dueño absoluto” no es necesariamente antropocentrista, como afirma Hashim, pues la figura del faraón, abordada en múltiples pasajes del Corán,¹⁴ es uno de los mejores ejemplos de un ser autocentrado, quien, en su ignorancia, busca el poder y el control de las existencias materiales e inmateriales de la creación.

En la Ciudad de México, como sucede en otros espacios de los Estados-nación poscoloniales donde se siguen reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y del ser, una de las posibles salidas del sistema jerárquico que nos divide entre el “ser” y el “no ser” es el conocimiento, según la socióloga y activista feminista mexicana Karina Ochoa Muñoz (Ochoa Muñoz y Contreras, 2018). Por ello, indagué con mis colaboradorxs etnográfics sobre quienes podrían ser los enemigos –en el sentido de resistencias y

¹⁴ Cfr. Corán 2:49-50; 3:11; 7:103-141; 8:52-54; 10:75-92; 11:97; 14:6; 17:101-102; 20:24; 23:45-48; 26:11-53; 27:12; 28:3-42; 29:39; 38:12; 40:24-46; 43:46-51; 44:17,31; 50:13; 51:38; 54:41-42; 66:11; 69:9; 73:15-16; 79:17; 85:18; y 89:10.

obstáculos, pero también referido a oponentes o adversarios en una acepción política— de nuestro rol como jalifas. Decidí explorar al respecto porque, como establece Ochoa Muñoz (Ochoa Muñoz y Contreiras, 2018), es necesario recuperar nuestra inocencia, ya que la creación de víctimas/victimarios, y de otros binarismos que resultan del proceso colonial, jamás será superada si seguimos justificándola en cada una de nuestras luchas.

En nuestras discusiones encontré que asumir nuestro rol como jalifas implica enfrentarnos a varias nociones de enemigo: para Rihana es “separarnos de Dios y, en consecuencia, separarnos de la creación y perder la idea del cuidado, o de la responsabilidad que tenemos para ser los vicerregentes divinos”, mientras que, según Layla, es “no reconocer nuestra propia vulnerabilidad”. De acuerdo con Rami es “la incapacidad de perdonar nuestros propios errores”, y para Abdullah “el no reconocimiento de nuestras responsabilidades, pues no cumplirlas no nos exime de sufrir las consecuencias”. Mis colaboradorxs etnográfics mencionaron muchos otros adversarios: según Hussein son “la indiferencia y/o pensar que ‘sabes todo’”; Halim establece que son “la culpa, la vergüenza y el miedo”; y, a decir de Rkia, son “la arrogancia, la soberbia, el autoritarismo, la indolencia, el cinismo y el hedonismo”.

En un sentido más amplio que deja ver las problemáticas estructurales, institucionales, interpersonales e interiorizadas de la colonialidad/modernidad, Rami señaló que otro de nuestros enemigos es “la forma en que conceptualizamos el mundo”. Esta opinión fue compartida por Hussein y Halim, quienes expresaron que el lenguaje puede no implicar lo mismo para todxs. A su vez, Rkia, Halim, Habiba, Bashir y Abdullah concordaron en que nuestros adversarios para encuerpar el jalifato son el salvacionismo blanco, la superioridad moral y nuestros propios prejuicios. Habiba fue puntual al señalar que nuestro enemigo no sólo es el individualismo, sino también “ver a lxs demás como herramienta para la construcción de nuestro destino personal”. Por último, Halim, Bashir y Suleiman externaron su opinión con respecto al enemigo más grande: “el patriarcado [...] que permea en todas nuestras relaciones” y está entretelado con “el capitalismo voraz y la deshumanización de las personas”.

De las interpretaciones políticas del *tawhīd* a la justicia (*adl*)/descolonización

“Tratar la tierra como una mezquita”, de acuerdo con Abdul-Matin, “significa tratar el mundo natural de manera justa y equitativa (*adl*)” (2010, p. 9, traducción mía). Así, el papel de los seres humanos como protectores del planeta frente a los agravios de la explotación en razón de beneficios económicos revela la dimensión política del *din* verde y, a partir de una mirada crítica a la modernidad/colonialidad, implica la puesta en marcha de un proyecto descolonial a través del cual todos los seres humanos y no humanos podamos acceder a la justicia.

Dado que existen múltiples perspectivas sobre la descolonización, mi investigación parte de la reflexión de Mohamed Abdou, académico, activista y pensador anarcamusulmán norafricano de origen egipcio. El objetivo de la descolonización, a decir de Abdou, es reapropiarnos de nuestra libertad para:

Ser libres para amar, tener comida, ropa, casas, medicina y ser libres para cultivar redes de hospitalidad, cuidado, compartición y hasta de disenso. Significa tener la libertad de determinar la educación espiritual de nuestros hijos e hijas, a través de responsabilidades comunales y políticas, tecnologías éticas, infraestructura, sistema de salud, comunicaciones, historias, literaturas y artes que representen la tierra en la que vivimos, donde nuestras familias y comunidades estén nutridas y florecientes (Abdou, 2019, pp. 27 y 28, traducción propia).

Si bien la propuesta de Abdou responde a una investigación realizada con activistas musulmanxs *queer* en las tierras ocupadas de Isla Tortuga¹⁵ y en países descoloniales como Egipto, mis colaboradorxs etnográfics —quienes no se reconocen como activistas y hasta huyen de tal papel— concluyeron que la descolonización tiene una impronta política, ya que consiste en:

¹⁵ *Turtle Island* no es un lugar específico, delimitado geográficamente, sino que forma parte de las creencias de los pueblos indígenas de América del Norte, quienes lo consideran un lugar sagrado que conecta la tierra, el agua y los seres vivientes (visibles e invisibles). Según la cosmología indígena, esta tierra emergió después de un gran diluvio, cuando una tortuga la cargó sobre su espalda y permitió que fuera el lugar de asentamiento de los pueblos de América del Norte.

- a) Ser consciente de dónde viene la forma en que pensamos, hablamos, nos relacionamos, actuamos en el mundo y lo entendemos; reflexionar de dónde vienen nuestros valores, referencias culturales y hasta los productos que consumimos (en un sentido amplio);
- b) Cuestionar radicalmente la forma de ver el mundo y la vida establecidos mediante el dominio colonial europeo en otras partes del mundo;
- c) Desembarazarse, en la medida de lo posible, de las herencias ideológicas o materiales que dejaron estos poderes, ya que estas herencias condicionan el modo en que las personas y las sociedades se desarrollan y previenen que éstas evolucionen de una manera orgánica, apegada a sus propias capacidades y características;
- d) Revertir los procesos opresivos de la colonización territorial, económica, ideológica; un tipo de “contracultura”; y
- e) Vivir un proceso de liberación, autonomía, o independencia de las costumbres sociales y políticas de un territorio dominado por muchos años o recientemente; este proceso debe buscar un ambiente o cultura de independencia política, económica y social.

Las perspectivas de mis colaboradorxs etnográficxs dan cuenta de que la descolonización es un proceso que incluye el cuestionamiento de las formas hegemónicas de ser, sentir, pensar, actuar y vivir para, posteriormente, realizar un proceso de liberación y/o autonomía conducente a vivir según nuestra propia determinación. No obstante, el carácter revolucionario de estos testimonios puede quedarse en una abstracción porque, como algunxs de ellxs también expresaron, la “descolonización es una corriente de pensamiento” e, incluso, una “iniciativa política del gobierno presidencial en curso”, y no un proyecto personal o colectivo a futuro.

Más allá de estas referencias a lo decolonial como mero discurso académico o gubernamental, los procesos decoloniales están anclados en la cotidianidad de las personas y comunidades, en las relaciones que entablan y los espacios que habitan. Como expresaron mis colaboradorxs etnográficxs, la Ciudad de México abarca muchos mundos; uno de ellos nos lleva al aislamiento y a la desconexión debido a las largas jornadas laborales y las horas de transporte entre trabajo y hogar. Por ello, encuentro fundamental recuperar la noción de *la soledad de la soledad* que acuña Robin Wall Kimmerer (2019), escritora y bióloga de la nación Potawatomi. Kimmerer explica que *la soledad de la soledad* se experimenta cuando nos alejamos de nuestrxs hermanxs, así como de la tierra y los seres no humanos. Para combatir esta lejanía es necesario romper con la arrogancia del excepcionalismo humano (Kimmerer, 2019), comprender que nadie es superior ni inferior, como establece el *tawhīd*, y así tratar de transcurrir con consciencia de la Unicidad.

La concepción nativoamericana del mundo es similar a la perspectiva islámica: nos muestra que la creación es una revelación continua y tiene el poder de enseñarnos y ser nuestra medicina (Kimmerer, 2019) incluso en sus dimensiones más imperceptibles. En función de lo anterior, retomo las perspectivas y vivencias de mis colaboradorxs etnográficxs que hablan sobre las relaciones entre humanos y no humanos, mismas que transgreden la mirada cartesiana y el tipo de conocimiento que ésta mandata. Hussein recuperó cómo “otras formas de existencias más sutiles” que trascienden lo objetivo, lo material, lo racional y lo concreto influyen en su vida:

Creo que mi relación con lo no humano ha venido más del islam, de darme cuenta que estamos en un todo y que en ese todo lo no humano [...] repercute directamente en ti. No es algo tan [aventurado] pensar que si te comes una ensalada va a influir en ti espiritualmente y en concreto. Incluso si haces una cosa que no deberías de haber hecho va a repercutir en tu humor, en tus operaciones intestinales y en todo lo demás. Entonces creo que eso me ha permitido entender todo más integral. Y pues sí, creo que vivir en la Ciudad de México, por todo, desde dónde compras tu ropa, cómo vistes, qué comes, por lo menos me hace cuestionarme [...] por lo menos me hace consciente de que sí tiene que haber un desistir a esa inercia en la que estamos metidos [...] que tiene que ver con el consumo, que tiene que ver con las modas, con cuestiones de inclusión social, también con todo eso.

A su vez, Rkia habló respecto a su relación con los seres no humanos, visibles e invisibles:

Creo que hay un delgado velo que marca la diferencia entre la encarnación material y ese otro mundo, que creo que existe, hay desgarres y como que se comunican los dos mundos [...] tengo historias de energías –seres no encarnados, por así decirlo– que podemos llamar *jinn*s, pero preferí no tener esta relación; está muy feo ver[los], percibir[los] y sentir[los], y no me gustó mucho [...] Sí, es una disonancia cognitiva y perceptual muy fuerte, [en la] que no he querido indagar. Fue como un: “ay, *Allah*, por favor, ya no quiero ver estas cosas”, porque también es un don. [Además,] me rechoca, me enoja y hasta me entristece –en el contexto específico de la Ciudad de México– que, a otros seres no humanos, animales, plantas no les den su lugar, su dignidad. Hay esta imposibilidad de reconocer la existencia, la vida en estas otras encarnaciones, como puede ser un arbolito. Esto ciertamente es estructural y me escapa, pues es esto más civilizatorio, más capitalista, de pensar que la creación, incluidas las personas, son recursos.

Pese a la colonialidad del ser, del poder y del saber, las perspectivas de Hussein y Rkia buscan recuperar formas de conocer que no se adecuan a los modelos epistemológicos moderno/coloniales, pues la vivencia de su espiritualidad va más allá de la racionalización del conocimiento y, sobre todo, de la colonización musulmana, cuya muestra es el salafismo. Antonio de Diego González aborda esta cuestión al explicar que proyectos como el salafista, “coetáneos de los coloniales, generaron un problema considerable al deslegitimar gran parte de los mecanismos epistémicos del mundo tradicional” (2025, p. 3). Tal como Hussein y Rkia explican, pensar en “otras formas de existencias más sutiles”, así como en los “desgarres” y las comunicaciones “entre los mundos” no es nada disparatado: el islam mismo enseña que “los *jinn* –seres invisibles y a menudo elusivos, cuya existencia se integra en la cosmología islámica y cuya agencia se encuentra en una zona de sombra entre lo humano y lo sobrenatural– como los talismanes (*tawīz*) y otros dispositivos epistémicos tradicionales, la Kaaba o incluso una abeja [...] no se limitan a una función o categoría fija o subordinada al ser humano dentro de la visión tradicional” (de Diego, 2025, p. 9).

Dado que Hussein y Rkia pueden ser calificados como “conversos” y no musulmanxs “de tradición”, en sus testimonios se revela que el propio islam tiene el potencial de transgredir la fragmentada mirada moderno/colonial, e incluso, la noción misma del ser. Los seres invisibles y mundos otros que refieren en sus testimonios “no deberían ser reducidos a meras figuras del imaginario religioso o cultural, como si pertenecieran exclusivamente al ámbito de lo alegórico o lo folclórico” (de Diego, 2025, p. 10). Las maneras en que Hussein y Rkia hacen inteligibles sus experiencias y, por ende, construyen conocimiento, según de Diego, “deberían ser entendid[as] dentro de una cosmopolítica islámica que articulase una red de relaciones en la que los vínculos entre los humanos y estos seres se conciben en términos de reciprocidad, cooperación y agencia compartida” (2025, p. 10). Los entes *aljamiados*¹⁶ –explicados a través de la noción coránica según la cual existen innumerables profetas desconocidos en tierras y periodos que van más allá de (lo que ahora llamamos) Arabia Saudita en el siglo VII– se vuelven inteligibles a partir de las tradiciones indígenas que siguen existiendo y reconociendo el mundo de lo invisible, indistintamente del nombre que reciban en estas tierras.

Debido a lo anterior, el reconocimiento de lo sutil y lo invisible, sobre la base de no considerar al cuerpo y la materia en tanto centro y eje de toda la creación, también significa una reconexión en un sentido indígena. Ya que vivimos en sociedades individualistas que dan prioridad a lo material, la constante búsqueda por satisfacer necesidades urgentes mediante el consumo y posesión de productos generan desvinculación y vacío—equiparables a *la soledad de la soledad* de Kimmerer— que puede ser llenado al postrarnos y ayunar en comunidad, al dar algún tipo de caridad o imaginarnos como peregrinx en los

¹⁶ De acuerdo con de Diego, los entes aljamiados “son representantes de una ontología dinámica, interconectada y no reducible a los marcos rígidos de una epistemología moderna, en la que los seres no son categorías estancas y separadas, sino entidades que se entrelazan, se afectan mutuamente y cohabitan la realidad” (2025, p. 13).

espacios sagrados. Otra forma de acabar con dicho vacío y generar vinculaciones es el reconocimiento, corazonado y sensible, de que existe:

[...] una comprensión dinámica y plural de la realidad. En ella, lo visible (*ḥāḍir*) y lo invisible (*ghayb*) no se presentan como esferas separadas o jerárquicamente dispuestas, sino como elementos de un entramado interconectado en el que ambos órdenes de existencia se retroalimentan y coexisten. Esta concepción desafía las divisiones estrictas impuestas por una epistemología que tiende a separar lo material de lo espiritual, lo conocido de lo desconocido, lo humano de lo "otro-que-humano", estableciendo fronteras rígidas que limitan las posibilidades de interrelación y agencia compartida (de Diego, 2025, pp. 11 y 12).

En este sentido, afirmar el *tawhīd* y reconocerse parte suya, al igual que encuerpar el rol de jalifa, requiere no sólo redescubrir el mundo de lo sutil, sino también reconocer que en la interdependencia entre seres humanos y seres no humanos –visibles e invisibles– es necesario mantener el balance.

Vivir en equilibrio con la naturaleza (*mizan*)

"Todo en la creación", establece abdul-matin, "está hecho para existir en un equilibrio perfecto (*mizan*)" (2010, p. 11). Concebir la tierra como una mezquita implica respetar y mantener dicho balance. Los días que se suceden a las noches despliegan un sistema en armonía, creado por *Allah*, que permite la vida; incluso la gravedad mantiene "todo en su sitio en la tierra" (abdul-matin, 2010, p. 11). Este balance, según Kimmerer (2029) halla explicación en las cinco erres que sustentan la forma de vida de las naciones originarias de Isla Tortuga: *reverencia, relación, respeto, responsabilidad y reciprocidad*. En sintonía con estas cinco erres, lxs musulmanxs requerimos contemplar la *reverencia* y, por ende, la gratitud para no olvidar que *Allah* es la única Fuente de Sustento, poseedora de la creación, tanto humana como no humana, visible e invisible, que se comunica con nosotrxs día con día y nos brinda sus frutos, su maestría y su medicina. También necesitamos que nuestros actos de servicio jamás olviden nuestra *relación*, pues los signos de *Allah* y nuestra propia existencia se desvanecerían sin la participación de la tierra, las plantas, los bosques, los desiertos, los ríos, los lagos, los mares y las montañas, de los seres no humanos y de otros seres humanos. Realizar actos de servicio requiere, indiscutiblemente, *respeto* para reconocernos como una gran familia sin las jerarquizaciones y clasificaciones coloniales que minusvaloran a nuestras hermanxs en la creación para su aprovechamiento en tanto "recursos" u "objetos" extraíbles y explotables.

De acuerdo con Kimmerer (2017 y 2019), lxs musulmanxs necesitamos que nuestros actos de servicio sean realizados con *responsabilidad*, porque nuestra función en tanto jalifas o vicerregentes de *Allah* es condicional; es decir, no fuimos creadxs para aprovecharnos de nuestra posición humana: nuestra principal labor es cuidar y proteger toda la creación divina. En este sentido, nuestras acciones de servicio demandan *reciprocidad*, dado que los regalos ofrecidos por cada integrante de la creación forman parte de un vínculo que se establece gracias al equilibrio entre lo brindado y lo recibido. De esta manera, podremos establecer la justicia para todxs, pues, en definitiva, tanto el islam como las naciones originarias de Isla Tortuga hacen un llamado descolonial a la humanidad. Así, las cinco erres de raíz indígena leídas en clave islámica pueden servirnos de inspiración para construir una sociedad antirracista, antipatriarcal, anticapitalista, antiimperialista y antiautoritaria que acabe con la fragmentación y explotación a la que la humanidad, la tierra y los seres no humanos hemos sido sometidos desde 1492 (Kimmerer, 2019).

Nuestro califato en la Ciudad de México sólo será posible volviendo al *tawhīd*, pues, además de la satisfacción de nuestras necesidades más inmediatas, también requerimos la creación de un espacio personal y colectivo de cuidados y descanso, donde podamos reflexionar acerca de nuestras responsabilidades materiales y espirituales para con nosotrxs mismxs y lxs demás. Ya que sería impensable concebir la justicia para todxs y la descolonización desde un "yo" protagonístico, faraónico, y/o desde un estándar elevado que nos lleve a la inacción, Rkia expresó que:

Una no nada más se [va a] queda[r] en [la] labor [de mantener y procurar], sino también en pensar: ¿cuál es el propósito de todo esto en la vida práctica del día a día? Yo [lo hago] reconociendo: gracias Dios [por]que me encargaste esto. ¿A qué me lleva

eso? ¿Me estoy haciendo cargo —en la medida de lo posible— de ese encargo? ¿Qué más hay después? Supongo que también, pensándolo en clave ética, habría que pensar en esas relaciones que establecemos, no nada más para escapar al antropocentroeuro-morfismo, sino también con nosotros, nosotras, nosotres mismos y con la planta que está ahí, con el asfalto, con los ríos de asfalto, con los arbolitos, con el agua, con cómo los concibo. Lo que me parece que queda bastante explícito es esto de que, como personas humanas, no poseemos en términos absolutos, porque sólo Dios posee. Entonces, si no poseemos, ¿cómo nos relacionamos con todo esto y con nosotres mismos? Igual y hasta tiene que ver con no creernos el ombligo del mundo. Es una invitación a revisar nuestro lugar y tratar de cacharnos.

La preocupación por la ética también estuvo presente en la reflexión de Layla, quien dijo:

Vivir del modo más agradable a Dios es vivir de la forma más ética posible. Vivir de la forma más ética posible significa vivir de la manera más justa y más reactiva contra la injusticia. También implica no hacerse tonto ante la injusticia, pero también de la forma más compasiva posible. O sea, implica tratar de armonizar con la compasión y la misericordia divina [...] todas las criaturas tienen comportamientos así, que son de ternura, que son de protegerse mutuamente y uno se conmueve viendo eso en la naturaleza, y la naturaleza nos da grandes lecciones de ternura. Por ahí va. Por eso es todo lo contrario a la dominación, es la responsabilidad ante el otro.

Las posturas de Rkia y Layla da cuenta de que realizar un acto reflexivo como éste puede ser un buen parteaguas para encuerpar el jalifato islámico. Pese a la fragmentación y clasificación de nuestros seres desde 1492, el *tawhīd* enseña que no podemos existir sin la interdependencia, en función de que cada ser tiene características inalienables que equilibran la existencia Una dentro de lo múltiple (Prado, 2018).

En consecuencia, quizá el jalifato también puede referir a labores particulares, no múltiples, a partir de las cuales se puede asegurar la co-responsabilidad y el co-cuidado radical. A este respecto Abdullah señaló cómo, de la noción de jalifato, “se desprenden muchas cosas: el granjero que es responsable, el ranchero que paga a tiempo a su gente, el que dé su *zakat* [o redistribuya los excedentes de su riqueza] de la manera que se le llame, según la comunidad o la religión a la que pertenezca... [Hay] jalifa de la ganadería, de la agricultura, el maestro que es generoso con lo que enseña ¿me explico?”.

(In)conclusiones

De acuerdo con mis hermanxs, atestiguar y accionar la Unicidad de la existencia —el *tawhīd*— se convierte en un posible camino descolonizador cuando ellxs cuestionan/distinguen los orígenes de sus acciones, y cuando se unen para actuar en beneficio de/junto con lxs demás en el caótico fluir de la Ciudad de México. Esto permite la actualización de un *Nosotrxs*, en el que se manifiestan los atributos divinos y donde pueden reconocerse y honrarse las necesidades de cada persona y/o colectivo en esta gran ciudad.

A pesar de lo anterior, la descolonización resulta un proceso complejo para ellxs porque involucra concientización, cuestionamiento y liberación de muchos enemigos derivados de la modernidad/colonialidad. Tales adversarios pueden encontrarse en muchas formas de ser, sentir, pensar y actuar que siguen afectando nuestro proceder en una ciudad dividida entre zonas del “ser” y del “no ser” que replican las culturas de la blancura. La desidentificación, entonces, es esencial para mis colaboradorxs etnográfics porque el *tawhīd* va más allá de la existencia de binarismos.

Pensar en el rol de jalifa puede ser problemático en un inicio porque el capitalismo, entrelazado con otros engranajes del sistema moderno/colonial, está centrado en el individuo y en las labores realizadas para ser reconocido como tal, aunque al jalifato le corresponda un proceso de deconstrucción. No obstante, como el *tawhīd* también implica reconocer nuestras cualidades particulares dentro de la Unidad en la multiplicidad, es más factible pensar en la provisión de cuidados responsables a partir de los propios atributos o roles que ya poseemos. Este sería, en un primer momento, uno de los pasos para encuerpar

esta posición político-espiritual que puede dirigirnos hacia la ruptura del proceso de ontologización que creó víctimas/victimarios y otros binarismos desde 1492.

Como los resultados de mi investigación son una mirada detenida en el tiempo, es posible que los sentipensares de mis colaboradorxs etnográfics ya no correspondan totalmente con todas y cada una de las palabras que vertí en el cuerpo de este texto. Sin embargo, las discusiones colectivas que tuvimos dejan abiertas múltiples preguntas, como: ¿por qué al pensar en el *tawhīd* nos es mucho más fácil recordar las cualidades divinas que rompen con el “yo” egoico, protagonista y faraónico? ¿Por qué cuando imaginamos nuestro rol como jalifas nos es más difícil resonar con todos los atributos divinos que ya encuerpamos? El sistema clasificatorio y jerárquico en el que vivimos, ¿sigue opacando nuestra inocencia y nuestra capacidad de pensarnos más allá del binomio víctima/victimario, entre otros tantos existentes?

En un sentido colectivo, también me pregunto: ¿por qué nos es más posible pensar en un *Nosotros* múltiple, pero se nos dificulta ir más allá del “yo” cuando hablamos del califato? ¿Es posible comenzar a establecer la justicia para todxs sin reconocer que la co-responsabilidad y el co-cuidado radical supone la suma de una multiplicidad de accionares que parten de un *Nos-otros*?

Me parece que los caminos hacia la descolonización de mis colaboradorxs etnográfics se suman a mi deseo de construir un futuro peligroso, que permita la existencia de una Unicidad múltiple a través de la crítica política de lo que entendemos como islam, hecho que se suma a nuestra constante construcción como musulmanxs políticxs. Por eso, agradezco que me hayan brindado su confianza para realizar esta primera aproximación, pues, como dice Abdennur Prado, el *tawhīd* se realiza constantemente, lo cual impide la existencia de absolutos.

Bibliografía

- Abdou, M. (2019). *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World* (tesis de doctorado en filosofía). Departamento de Estudios Culturales, Queen's University, Kingston, Ontario, Canadá.
- Abdou, M. (2022). *Islam and Anarchism: Relationships and Resonances*. Londres: Pluto Press.
- abdul-matin, i. (2010). *Green Deen. What Islam Teaches About Protecting the Planet*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Afsaruddin, A. (2006). Jihad/Jahada. En O. Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia* (p.331). Nueva York: Routledge.
- Asad, M. (2001). *El Mensaje Del Qur'an*. Córdoba, España: Junta Islámica.
- Badawi, E. M. y Abdel Haleem, M. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Colombo Al-Yerrāhî, A. R. (1998). *Traducción al idioma español del Sahîh Muslim del Imam Abi Al-Husayn Muslim Ibn Al-Hayyây Al-Qushayrî Al-Naysabûrî*. Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina.
- Cowan, J. M. (ed.) (2017). *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Urbana, Illinois: Spoken Language Services.
- Crutchfield, J., Fisher, A. y Webb, S. L. (2017). Colorism and Police Killings. *The Western Journal of Black Studies*, 41(3 y 4), 81-91.
- de Diego González, A. (2025). Entes Aljamiados: Una propuesta onto-epistemológica para reinterpretar el esoterismo islámico. [Sesión de Workshop]. ENSIE 6, Vilna, Lituania, 1-22.
- Dussel, E. (2017). La crítica de la teología como crítica de la economía. *Cuadernos Filosóficos/Segunda Época*, (14), 8-17. doi: 10.35305/cf2.vi14.28
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* (1), 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.n01.03>
- García, I. (2013). *Traducción comentada El Corán*. Bogotá, Colombia: Editorial Desconocida. Versión Interactiva.
- Grosfoguel, R. (2013, julio-diciembre). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa* (19), 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Haraway, D. (1995 [1991]). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Hashmi, S. H. (2004). Jihad. En R. C. Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (pp. 377-379). Nueva York: Macmillan Reference USA.
- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press.

- Kimmerer, R. W. (2017, 9 de noviembre). Reciprocity. Recuperado del canal de YouTube de Western Colorado University School of ENVS en marzo de 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=Wisxnogolfo>
- Kimmerer, R. W. (2019, 27 de febrero). Marrying Indigenous Wisdom and Scientific Knowledge: Reimagining the Human Place in Nature. (Entrevistadores: J. J. Thatamanil y G. A. Patrick Encina). Recuperado de YouTube en marzo de 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=ucNmu-WNNDk>
- Landau-Tasseron, E. (2001). Jihād. En J. D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān* (pp. 35-42). Leiden: Brill.
- Moreno Figueroa, M. G. (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism, *Ethnicities*, 10(3), 387-401.
- Ochoa Muñoz, K. y Contreras, J. M. (2018, 4 de septiembre). *El tema de la víctima*. [Video del canal de Carlos Ometochtzin en YouTube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MMnHbFyqBiU>
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo*. Ciudad de México: Akal/Interpares.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Stryker, S. (2006). "(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies". En S. Stryker y S. Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader* (pp. 1-17). Nueva York: Routledge.

