

Repensar el dualismo de-colonial

Pau Cata (*paucatarles@gmail.com*)

Univerddad de Edimburgo

Resumen: ‘Repensar el dualismo de-colonial’ propone una crítica parcial al proyecto decolonial propuesto por Ramón Grosfoguel a partir de dos perspectivas diferentes: la primera toma los estudios sobre la Globalización y la ‘Teoría de los Paisajes’ de Arjun Appadurai como punto de partida para comprender las complejidades e

interconexiones en las que la modernidad y la globalización han evolucionado. Tomando esta complejidad como piedra angular para deconstruir la réplica descolonial del dualismo confrontativo entre Norte y Sur, el presente texto intenta introducir la crítica a la propuesta de Appadurai subrayando su falta de activismo político y reflexión histórica, particularmente en lo que respecta a las estructuras integradas en la relación entre poder y privilegio. En el texto argumento que sólo adoptando el enfoque emancipador radical tomado por Grosfoguel por un lado y la complejidad de Appadurai por el otro, podremos lograr una aproximación holística. En la segunda parte del texto, ‘Repensar el dualismo de-colonial’ transita de la teoría a la práctica a partir de la propuesta de Farah Ahmed, la aplicación de los ‘Métodos de Investigación Islámicos’ y la aplicación del Halaqah como método de investigación decolonial. La propuesta de Ahmed es tomada como ejemplo práctico y paradigmatico que entiende el proyecto decolonial como un ejercicio que, teniendo en cuenta tanto las aportaciones de Grosfoguel como las de Appadurai, apuesta por una aproximación metodológica basada en el diálogo y no en la confrontación dual.

Palabras clave: Dualismo; epistemicidio; complejidad; Teoría de los Paisajes; decolonialidad; globalización; Métodos de Investigación Islámica; Islamización del Conocimiento; holismo.

Palabras clave: Dualism; epistemicide; complexity; Theory of the Landscapes; decoloniality; globalization; Islamic Investigation Methods; Islamization of the Knowledge; Holism.

Desde la publicación en 2013 de ‘*The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century*’ de Ramón Grosfoguel, el autor puertorriqueño se ha convertido en una figura clave del proyecto decolonial. Su propuesta de rearticulación de la poscolonialidad conforma una corriente de pensamiento que, tanto a partir del análisis teórico como del activismo, muestra la colonización como la matriz desde donde la modernidad se ha impuesto globalmente. La propuesta de Grosfoguel ha creado consenso en definir la modernidad como un sistema de poder impuesto tanto a través del genocidio - es decir, la aniquilación de grandes grupos de población - como del epistemicidio o la destrucción sistemática de formas de conocimiento. Grosfoguel articula la idea del epistemicidio para describir también las instituciones académicas de Occidente como el marco institucional desde donde las normas epistemológicas occidentales, caracterizadas por la racionalidad, el individualismo y el materialismo, han colonizado la producción de conocimiento desde el siglo XVI en adelante.

‘Repensar el dualismo de-colonial’ es un intento de sintetizar la propuesta de este intelectual y activista respecto a la emergencia del Sur Global. El objetivo de la investigación es analizar la crítica que Grosfoguel hace de la Universidad Occidental descrita como un sistema de producción de conocimiento racista y sexista. El texto propone una crítica a la propuesta dualista de Grosfoguel basada en la división entre ‘conocimientos indígenas’¹ y métodos occidentales. Esta crítica se desarrolla a partir del análisis de la teoría de los ‘paisajes’ de Arjun Appadurai y la propuesta de Farah Ahmed a partir de la aplicación de los Métodos de Investigación Islámica y el ‘Halaqah’ como método de investigación decolonial.

Mi interés en esta línea de análisis dentro del proyecto decolonial se basa en la intención de investigar sobre métodos de investigación arraigados en los contextos sociales, culturales y políticos de una parte específica del llamado Sur Global: el pensamiento islámico contemporáneo. Al mismo tiempo, creo necesario repensar las características principales de la crítica decolonial a la Universidad Occidental descrita como un sistema de producción de conocimiento racista y sexista. Con este fin el texto propone la crítica a la aproximación dualista de Grosfoguel. Al hacerlo, intentaré argumentar que el dualismo entre lo que se considera el Sur y el Norte, incluso si estos conceptos se usan también como metáforas, cae en postulados esencialistas y reproduce la misma dialéctica que se está criticando. Desde mi punto de vista, esta dialéctica impone una confrontación fundamental: la división de la producción de conocimiento en epistemologías occidentales y no occidentales. En mi opinión, el claro corte entre formas de conocimiento occidentales y no occidentales es problemático y anula la posibilidad de un diálogo metodológico y epistemológico. Por lo tanto, esta clara polaridad, en última instancia, propongo un ejemplo práctico de discursividad metodológica que apuesta por la intersección entre *epistemologías indígenas* y métodos occidentales: la aplicación de los ‘Principios Metodológicos Islámicos’ y del Halaqah según Fatah Ahmed.

Volviendo del Sur

Ramón Grosfoguel es reconocido internacionalmente por su trabajo sobre la descolonización del conocimiento y el poder, así como por sus contribuciones a los estudios sobre migración y la economía política del sistema global. Después de graduarse en Sociología por la Universidad de Puerto Rico en 1979, Grosfoguel se trasladó a Filadelfia (EE. UU.) donde cursó un Máster en Estudios Urbanos y un doctorado en Sociología en la Temple University. En 1993 continuó su investigación en París gracias a una beca postdoctoral en el Centro Fernand Braudel / Maison des Sciences de l’Homme. Actualmente forma parte del Grupo Modernidad/Colonialidad (MC) en la Universidad de Berkeley.

La aproximación de Grosfoguel al proyecto decolonial defiende los vínculos estructurales entre la modernidad y el colonialismo subrayando que las consecuencias del colonialismo europeo no terminaron con la descolonización y la independencia de las antiguas colonias durante los siglos XIX y XX, sino que persisten hoy en día a través de la imposición de un sistema particular de pensamiento: la epistemología occidental. Grosfoguel propone el giro decolonial para emprender una descolonización epistemológica que corrija las deformaciones universalistas e históricas adoptadas por el eurocentrismo y el modernidad, procesos que considera en profunda crisis. Sus publicaciones más influyentes han sido ‘*Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*’ (2007) y ‘*The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century*’ (2013).

Grosfoguel está fuertemente inspirado en el trabajo de Enrique Dussel centrado en la demolición de las narraciones historicistas eurocéntricas. En sus textos, Grosfoguel trabaja sobre el racismo epistémico como característica fundacional de las estructuras de conocimiento de Occidente, unas estructuras que no tienen sus fundamentos en el período de la Ilustración y el desarrollo de la racionalidad y las ciencias modernas, sino que se encuentra en lo que Grosfoguel denomina ‘el lado oscuro de la Ilustración’. Siguiendo la lógica de Grosfoguel, el lado oscuro de la Ilustración se desarrolla a partir de cuatro genocidios/epistemicidios que ocurrieron durante el “largo siglo XVI” (1450-1650). Estos cuatro genocidios/epistemicidios fueron los siguientes: Contra Judíos y musulmanes durante la conquista de Granada en 1492, contra pueblos indígenas en la conquista de América, contra las diferentes poblaciones africanas, secuestradas y esclavizadas y contra las mujeres quemadas vivas acusadas de brujería en la Europa medieval y moderna. Siguiendo las teorías de Durrell, Grosfoguel considera que estos cuatro genocidios/epistemicidios son fundamentales en la lógica expansiva del capitalismo global y afirma que son la base del racionalismo de la Ilustración y la centralidad del hombre como medida de todas las cosas. Cuando en el siglo XVII Descartes desarrolló su teoría basada en el “Pienso, luego existo”, en ese particular contexto, este “yo” no podría ser un africano, un musulmán, un judío o una mujer ya que estos sujetos eran considerados inferiores a partir de la aplicación de la estructura de poder racial/patriarcal donde estos conocimientos alternativos fueron considerados inferiores y por tanto aniquilables a partir de los sus cuatro genocidios/epistemicidios. De este modo el hombre occidental se erige como generador de un sistema epistémico superior. A partir de esta coyuntura, Grosfoguel elabora una crítica de las estructuras de producción de conocimiento occidentales al proponer que, desde sus orígenes, las universidades occidentalizadas internalizaron las estructuras epistémicas racistas y sexistas creadas por los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. La ‘falta de racionalidad’ de los no occidentales y las mujeres fue la argumentación necesaria para su exclusión de las estructuras de conocimiento académico occidental.

Para Grosfoguel, el giro decolonial se puede resumir en tres demandas principales:

En primer lugar, reconocer el provincialismo, el racismo y el sexismo epistémico que constituyen las estructuras epistémicas del Norte Global, unas estructuras que como hemos visto se fundamentan en los genocidios/epistemicidios que caracterizaron los proyectos coloniales y patriarcales iniciados en el siglo XVI. En segundo lugar, romper con el universalismo donde la epistemología occidental se considera definitoria del resto. Y, en tercer lugar, llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear pluri-versos de significados y conceptos donde la conversación inter-epistemológica de lugar a la redefinición de conceptos y a la creación de nuevos significados.

Desde la publicación de ‘*The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century*’ en 2013, la particular visión del proyecto decolonial según Grosfoguel ha crecido en popularidad a partir de un sistema de pensamiento arraigado en el activismo y la demanda de justicia social. Sin embargo, esta visión y su popularidad no han estado exentas de crítica.

En este sentido, tres contradicciones principales ponen en duda las originales aproximaciones del discurso decolonial grosfogueliano. Por un lado la crítica subraya una obsesión tendenciosamente divisoria entre lo bueno (el Sur, el no-Occidente) y lo malo (el Norte dentro del Norte, la epistemología occidental hegemónica). Esta división se reafirma con la urgencia en proponer puentes entre los epistemes que conforman el Sur Global, unos puentes que desafortunadamente no van acompañados de un análisis cuidadoso de las múltiples prácticas de negociación e hibridismo que existen también con el Norte Global. En segundo lugar, el discurso decolonial de Grosfoguel es puesto en tela de juicio también por su nivel de abstracción por medio de inflacións conceptuales así como la falta de atención a la pragmática de la producción de conocimiento y activismos asociados a la historia de comunidades y movimientos sociales. Por último, resulta interesante destacar que aunque algunos departamentos de la Universidad de Berkeley donde Grosfoguel desarrolló parte de su carrera académica podrían considerarse parte del ‘Sur Global’, esos espacios de conocimiento situado están en cualquier caso enraizados en el ethos epistemológico de la Universidad occidental. Podría afirmarse que la construcción de la dualidad Norte/Sur reproduce la división entre teoría y práctica, una dualidad que el proyecto decolonial ubica precisamente como resultado fundamental de la occidentalización.

Dualidad vs. Complejidad: la teoría de los ‘Paisajes Globales’

Por lo que hemos visto hasta ahora, resulta consecuente vincular la lucha contra el imperialismo cultural con las propuestas decoloniales hechas por Grosfoguel. Sin embargo, esta correlación, que podría parecer lógica, está siendo desafiada por diferentes círculos académicos. Arjun Appadurai es tomado aquí como una aproximación alternativa a obra relativa a partir de sus estudios sobre la Globalización.

En su obra más conocida, ‘La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la Globalización’, Appadurai expone su teoría de la dislocación. Para él, la nueva economía cultural global debe verse como un orden disyuntivo complejo. Este orden se conforma a través de diferentes flujos culturales globales interrelacionados y disyuntivos. Appadurai organiza las diferentes rupturas, tensiones y conflictos provocados por la globalización a través de cinco dimensiones diferentes o paisajes (*scapes*): Etnopaisaje (o la migración de personas), Paisaje mediático (o el uso de los medios de comunicación para moldear las forma en que entendemos e imaginamos nuestros mundos), Paisaje tecnológico (o las interacciones a través de la tecnología), Paisaje financiero (o el flujo de capital a través de las fronteras) y finalmente Paisaje ideológico (o el flujo global de ideologías).

Además, Appadurai articula una visión de la actividad cultural a partir de lo que él llama el ‘imaginario social’ compuesto por las cinco dimensiones de los flujos culturales globales. Los diferentes flujos culturales globales o paisajes (*scapes*) que conforman el ‘imaginario social’no son entidades estáticas o fijas, sino que se transforman, se adaptan y contradicen entre sí. Por ejemplo, un paisaje ideológico dominante en un estado-nación particular puede ser desafiado por visiones alternativas de los mismos propagadas por los mediascapes y por los movimientos de población o etnopaisajes. Una comunidad diaspórica imagina una patria original a partir de un paisaje mediático que crea nuevos diseños ideológicos locales en sus nuevos contextos. Los paisajes financieros crean etnopaisajes a través de los movimientos de los inversores y nuevas combinaciones locales a través de los llamados mercados grises. De la misma manera, las representaciones imaginarias o ficticias y fácticas a menudo se difuminan al proporcionar dichos repertorios: Los paisajes ideológicos pueden ser combinaciones similares de imágenes usadas por estados y movimientos de oposición. Estos paisajes a menudo se construyen a partir de versiones de ideas ilustradas como los derechos humanos y la democracia, conceptos utilizados como ‘palabras clave’ en las ideologías locales. Appadurai argumenta que la difusión global a través de las nuevas tecnologías han afectado la coherencia de la ideologías en el Norte Global donde estos conceptos se mantuvieron correlacionales, convirtiéndolos en elementos para nuevas combinaciones. Según Appadurai, diferentes convenciones contextuales desarrollan cada uno de estos conceptos de maneras diferentes, dándoles un significado local diverso. Las recepciones locales de los conocimientos varían según las traducciones aproximadas dadas a diversos conceptos, las resonancias con elementos de culturas locales y el equilibrio entre la escucha, la visión y la lectura en cada contexto. Appadurai cree que es esta disyunción entre los ‘paisajes’ la que proporciona las condiciones para el desarrollo de los flujos globales. A su entender, el dinero, las mercancías y las personas se persiguen en todo el mundo buscando nuevas combinaciones.

En esta coyuntura, los vínculos y desencuentros entre el proyecto decolonial defendido por Grosfoguel y las propuestas de los estudios sobre la Globalización desde el prisma de Appadurai entran en contradicción. Esta contradicción puede definirse a través de tres aspectos:

En primer lugar, la diferencia de significado entre‘epistemicidio’ e “ideocidio”. Curiosamente, Appadurai se refiere a lo que Grosfoguel ha conceptualizado como ‘epistemicidio’ usando otro término: ‘ideocidio’. Desde su perspectiva, ciertos momentos de incertidumbre social pueden combinarse con certezas ideológicas para fomentar el etnocidio a través de una tendencia creciente hacia el “ideocidio,” donde son declarados fuera del proyecto civilizador pueblos, países, ideologos o formas de vida enteros. Como resultado, estas otras formas de vida están sujetas a lo que Appadurai llama “muerte social”, ya sea a través del no reconocimiento, el silenciamiento o directamente su destrucción. La descripción de ‘ideocidio’ resuena en el significado de ‘epistemicidio’. Sin embargo, con un análisis más atento, podemos ver que ‘ideocidio’ no se refiere a una institución o grupo social o cultural específico, como lo es en el caso de las proposiciones de Grosfoguel, sino que se aplica a la diversidad de ‘paisajes’ descritos anteriormente. La propuesta de Appadurai se enfrente entonces al esencialismo de Grosfoguel.

En segundo lugar, la clara división entre el Norte y el Sur Global en la propuesta decolonial puede llevarnos a un esencialismo alejado de las complejidades subrayadas por los estudios sobre la globalización. De hecho, otra diferencia fundamental que marca la oposición entre los estudios decoloniales y los estudios sobre la globalización es la dualidad claramente trazada por Grosfoguel entre Occidente y No-Occidente en contraposición con el complejo y yuxtapuesto paisaje global descrito por Appadurai. Al igual que otros estudiosos de la globalización, Appadurai ha evolucionado desde una visión de la globalización entendida como una fuerza de hibridación afirmativa hacia una posición más matizada en la que también se reconocen reacciones violentas contra la hibridex. Este giro se vuelve crucial en nuestro análisis ya que también puede aplicarse al modo en que el proyecto decolonial argumenta sobre la dicotomía entre, por un lado, la “Universidad occidental” y, por otro, las “epistemologías indígenas” como bloques bien diferenciados que conforman dos formas antagónicas de comprender la producción y la difusión del conocimiento.

La tercera área de preocupación es el choque entre la percepción del proyecto decolonial como un esfuerzo fundamentalmente activista y contrahegemónico en contraste con el relato descriptivo de Appadurai alejado de una posición política clara. Es ciertamente sorprendente la propuesta de Appadurai respecto a la imaginación y la complejidad en el presente, sin ser traducida también en la fundamental relación entre historia y poder. Appadurai rara vez enfatiza la exclusión de regiones del planeta que están, por la fuerza o no, desvinculadas del capitalismo global. Un desajuste que también se puede aplicar a la movilidad de individuos o grupos o la falta de ella. Esta es, de hecho, la crítica fundamental a la teoría de los “paisajes” de Appadurai: la falta de una aproximación histórica de los sistemas de opresión y el olvido del activismo político, que es precisamente en lo que se basa el proyecto decolonial.

La pregunta sería entonces, ¿cómo rearticular las proposiciones decoloniales de Grosfoguel en el marco anti dicotómico de Appadurai y poner en interrelación ambas proposiciones en un contexto específico? Para repensar esta rearticulación proponemos el estudio de la propuesta no dualista de Farah Ahmed a partir de los Principios Metodológicos Islámicos.

Halaqah y los Principios Metodológicos Islámicos

La investigación practica de Farah Ahmed ‘*Exploring halaqah as research method: a tentative approach to developing Islamic research principles within a critical ‘indigenous’ framework*’ es utilizada en este ensayo como base para pensar metodologías de investigación alternativas. Con este fin Ahmed propone el análisis de la ‘Islamización del Conocimiento’. La propuesta de Ahmed es utilizada como punto de referencia desde donde interactuar con epistemologías alternativas adoptando un enfoque dialógico con las propuestas de la llamada Academia occidental con el objetivo de subrayar las interrelaciones existentes a la vez que proponer nuevas vías desde donde enriquecer ambas tradiciones de investigación.

Siguiendo el razonamiento de Ahmed, ‘*Tanto para musulmanes como para no musulmanes, la educación islamica se ha convertido en un punto de resistencia, reactivación y renovación, un escudo en contra del colonialismo y el neoliberalismo y la consecuente deslegitimación de formas de saber Islámicas o alternativas*’ (Ahmed, 2012). Como hemos apuntado anteriormente, uno de los tokens del proyecto decolonial asimila la investigación occidental como parte integral del proceso colonial. Al hacerlo, el objetivo de Grosfoguel es recuperar un espacio intelectual propio centrándose en las cosmovisiones *indígenas*. Siguiendo el punto de vista de Grosfoguel y adoptando la complejidad de Appadurai, el enfoque de investigación basado en la práctica de Ahmed conecta exitosamente la pedagogía crítica alternativa y las metodologías de conocimiento indígenas propuestas desde un método que yuxtapone metodologías cualitativas occidentales y métodos de investigación islámicos. Además, Ahmed demuestra que las cosmovisiones islámicas comparten muchas de las preocupaciones del conocimiento indígena y la pedagogía crítica, al tiempo que desafía el concepto de progreso que privilegia el conocimiento construido en el Norte Global, sin a su vez rechazar su valiosa influencia.

El pensamiento islámico ha compartido una estrecha historia con el desarrollo del pensamiento moderno europeo, aún así, la Academia occidental recela de esta interacción; la considera inválida debido al rechazo del pensamiento islámico hacia el modelo secular racionalista y empirista. Para comprender mejor las diferentes aproximaciones al método propuesto por el pensamiento islámico, Ahmed presenta el trabajo de Al-Faruqi y la ‘Islamización del Conocimiento’ como una de las principales aproximaciones contemporáneas a la investigación en el Islam. Aunque en este concepto pueda resonar una cierta tendencia al Islam político, es importante seguir su legado para comprender las implicaciones positivas que puede aportar aplicado y combinado con metodologías occidentales.

La ‘Islamización del Conocimiento’ se inició en 1977 a través de una serie de conferencias internacionales sobre educación islámica. El objetivo de las conferencias fue distanciar la investigación islámica de las influencias políticas y subrayar la tradición de diálogo e intercambio entre ésta y otras escuelas de pensamiento. Al igual que otros movimientos de ‘conocimientos indígenas’, la ‘Islamización del Conocimiento’ forma parte de un reposicionamiento postcolonial dentro de las Ciencias Sociales y, por lo tanto, tiene una dimensión crítica. Sus principales figuras son Ismail Al-Faruqi (1986), Syed Ali Ashraf (1998) y Syed Naquib Al-Attas (2006) cuyo legado está siendo desarrollado por el American Journal of Islamic Social Sciences and the International Institute of Islamic Thinking en los Estados Unidos, la Islamic Academy en Cambridge (Reino Unido) y el Instituto de Pensamiento y Civilización Islámica en Malasia. El objetivo de la ‘Islamización del Conocimiento’ es desarrollar procesos educativos y de investigación sobre el paradigma islámico basado en el concepto de unidad u holismo.

Antes de analizar las proposiciones metodológicas del enfoque propuesto desde la ‘Islamización del Conocimiento’ y con el objetivo de tener una idea más clara de las diferentes escuelas de investigación dentro del Islam, será útil observar las diferentes alternativas a la investigación islámica más allá de las propuestas desde la ‘Islamización del Conocimiento’.

La primera divergencia con respecto a la ‘Islamización del Conocimiento’ es la que proponen los llamados ‘Tradiconialistas’. La perspectiva ‘Tradiconialista’ responde a la hegemonía cultural occidental situándose en el pensamiento del pensamiento islámico previo a la época de la Ilustración. Desde la perspectiva tradicionalista, la racionalidad, la secularización y la ciencia positivista son una forma limitada de ver la realidad, opuesta al holismo. Desde su perspectiva, la ciencia occidental es una anomalía y una desviación de la realidad ya que ésta también está conformada por una dimensión espiritual y sagrada. Los tradicionalistas defienden esta posición subrayando la multiplicidad de creencias que existen y enfatizando que el secularismo está en realidad en minoría. Para los tradicionalistas, lo espiritual y lo sagrado son elementos esenciales del conocimiento humano y solo a través de la reactivación de los diferentes saberes tradicionales la humanidad puede recuperar su epistemología holística (Nasr, 1989). Para ellos, la Ilustración fue el punto de quiebre en el que se perdió la tradición de unión compartida entre el Cristianismo y el Islam. De hecho, Nasr ve el movimiento tradicionalista en el Islam en paralelo al renacimiento de la Sophia Perennis, la conciencia de lo sagrado existente también en la tradición intelectual occidental (Nasr, 1989). Tanto la ‘Islamización del Conocimiento’ como los ‘Tradiconialistas’ comparten la idea de que existe la necesidad de aprender de la modernidad y la postmodernidad, pero ambos coinciden en mantener la tradición islámica clásica y el paradigma islámico como fuerza inspiradora.

Una segunda alternativa a la ‘Islamización del Conocimiento’ es la propuesta por el Movimiento Ijmalí. El Movimiento Ijmalí no es tanto una escuela estructurada e institucionalizada, sino más bien un grupo heterogéneo de intelectuales relacionados con el erudito pakistani británico Ziauddin Sardar. Para Sardar, la tradición es en realidad el aspecto clave de la actividad humana, lo que proporciona significado, identidad y pluralidad. En ese sentido, sus posturas sobre la modernidad y la posmodernidad fueron mucho más radicales en el rechazo de su interferencia ya que ambas dependen del secularismo occidental. Curiosamente, y coincidiendo con Dussel y Grosfoguel, el movimiento Ijmalí propone un enfoque que ambos llaman ‘Transmoderno’. Para el movimiento Ijmalí en la Transmodernidad las culturas tradicionales se basan en sus propios epistemologías y ontologías para trascender la modernidad y generar una realidad más auténtica y plural. De hecho, esta es la base de la crítica que los Ijmalitas hacen a la ‘Islamización del Conocimiento’: su subordinación a las epistemologías occidentales no relacionadas y desvinculadas de los ‘conocimientos indígenas’. Sin embargo, la visión de Sardar no es ciega a los soportes acríticos y fossilizados característicos de los Ulemas, los eruditos teológicos islámicos. En lugar de eso, propone a los musulmanes que se relacionen e interactúen con los problemas contemporáneos, al tiempo que alejan a los Ulemas de tener poco conocimiento de la complejidad y los problemas del mundo moderno. En cualquier caso, para Sardar, el problema de una “metodología original” no es una cuestión resuelta. El propio Sardar reconoció que la metodología era un punto constante de discusión entre los estudiosos medievales clásicos y que la interacción con otras formas de conocimiento es esencial y tiene una larga tradición en la investigación islámica. Su crítica a la ‘Islamización del conocimiento’ va en la misma línea que la crítica que plantean los tradicionalistas: la subordinación a la modernidad.

Vinculado a lo anterior, es interesante comprobar que la ‘Islamización del Conocimiento’ tiene paralelismos con el paradigma interpretativista occidental y sus múltiples significados, aunque difieren en un aspecto esencial: a diferencia del paradigma interpretativista, la ‘Islamización del conocimiento’ se enmarca en la existencia de una verdad objetiva definitiva en el ámbito metafísico. Como Ahmed apunta *“el concepto islámico de fitra (naturaleza humana) acepta las dimensiones cualitativas del interpretativismo. El Islam requiere que el estudio de las sociedades se aborde desde una perspectiva humana, no científica. Los seres humanos difieren del mundo material y no son susceptibles de “examen” de la misma manera”*(Ahmed, 2013). Por lo tanto, para los partidarios de la ‘Islamización del Conocimiento’, las metodologías positivistas y postpositivistas son inapropiadas para la investigación social. Los métodos cuantitativos pueden ser útiles para recopilar datos, pero deben usarse dentro de una metodología cualitativa que centre a lo humano. Siguiendo este hilo, la noción científica de objetividad no es posible. La ‘Islamización del Conocimiento’ toma en cuenta los enfoques occidentales de la investigación científica basados en la ontología positivista, pero subraya sus límites. Respeta la objetividad, pero solo si se tiene en cuenta su fiabilidad. Teniendo, en este sentido, el Islam se acerca al Relativismo y al paradigma interpretativo en el sentido de que reconoce que ninguno de una tarea de investigación totalizadora y objetiva. La diferencia obvia entre el relativismo , el interpretativismo y la ‘Islamización del Conocimiento’ es que límites de los dos primeros aceptaría el mandato principal del Islam, es decir, la coherencia interna y la singularidad del Corán como el texto guía de la investigación islámica.

Teniendo en cuenta esa diversidad y subrayando las conexiones entre la investigación islámica y, en particular, el proyecto de la ‘Islamización del Conocimiento’, Ahmed construye un puente entre teoría y práctica al proponer lo que describe cómo los Principios de la Investigación Islámica.

Los principios de la investigación islámica se pueden resumir en seis puntos principales:

- Primacía del Corán y los dichos proféticos. Como textos revelados, estos textos son la principal guía para los investigadores musulmanes que adoptan el paradigma islámico.
- Combinación de las ciencias islámicas clásicas con otros métodos de investigación. Las metodologías islámicas clásicas generan significados holísticos y una guía moral sobre la aplicación del conocimiento en pro de la sostenibilidad social y ambiental. Las metodologías no Islámicas son compatibles con la epistemología islámica una vez que el paradigma islámico se convierte en el marco conceptual dentro del cual opera la metodología.

- Uso de todas las facultades humanas/raza. Es necesario: la intelectual, la racional, la intuitiva y la espiritual. La complejidad humana del mundo natural y social no puede reducirse sólo a la dimensión empírica/humana. De presncio a aceptar un enfoque más holístico para reconocer múltiples formas de significado y conocimiento. La investigación debe ser rigurosa y contrastada para garantizar su validez y su autenticidad.
- Necesidad de centrar la situación humana en la investigación. La investigación debe satisfacer las necesidades holísticas de individuos y colectivos. Para ello, el enfoque metodológico debe ser holístico, cualitativo e interdisciplinar.

- Adopción de la ética islámica tanto en la interacción con el propio contexto y con otras comunidades.

- La investigación tiene que enmarcarse en el establecimiento, participación, transformación y tiene que servir a las personas investigadas, debe tener la capacidad de ofrecer soluciones y mejoras prácticas e incluir el objeto de estudio en todas las etapas del proceso de investigación, desde la difusión y la aplicación. Una de las características clave de los Principios de la Metodología Islámica propuesta por Ahmed es la importancia de enfatizar el contexto como parte esencial de cualquier investigación. Esta aproximación a la inevitabilidad del contexto implica una investigación naturalista, holística, etnográfica, fenomenológica y biográfica. Al hacerlo, el/a investigador/a puede desarrollar un método que va más allá del modelo científico y positivista. La pregunta sería cómo pasar de la teoría a la práctica, es decir, qué tipo de formato llevaría a la integración de los métodos de investigación islámica y las ‘metodologías occidentales’?

Un ejemplo práctico de tal esfuerzo lo encontramos en la propuesta de Fatah Ahmed a través de la aplicación de Halaqah. En su investigación teórico-práctica, Ahmed involucra a maestros y madres musulmanes que utilizan la educación crítica para satisfacer las necesidades de los niños musulmanes en Gran Bretaña. Según Ahmed Halaqah es un circuito espiritual instituido por el Profeta Mahomed en su Tariyah (educación) de los primeros musulmanes; Se construye mediante de forma oral con estudiantes y maestros sentados en círculo en el suelo. Como parte integral de la educación islámica tradicional, Halaqah sigue siendo una práctica central en las culturas musulmanas. Al Halaqah se le atribuye la transformación de las personalidades, el empoderamiento de las personas y las comunidades a través de la justicia social y el desarrollo del patrimonio intelectual islámico, incluidas las ciencias, las artes y el misticismo (Zaimache, 2002). La aplicación del Halaqah por Ahmed en el contexto de la pedagogía crítica incluye al Halaqah como teoría crítica, conversación reflexiva y colaboración participativa así como el discurso interactivo adoptando la investigación del discurso y la auto-etnografía, así como el empoderamiento y la espiritualidad de los participantes, estableciendo un puente entre la tradición metodológica islámica y occidental. Halaqah propone una investigación narrativa arraigada en una conversación participativa, colaborativa, dialógica y reflexivo-espiritual a través de la autoetnografía, la teoría crítica y la práctica decolonial así como la aplicación del paradigma interpretativo dentro del contexto de la epistemología islámica y los valores islámicos.

Conclusión

La crítica parcial al proyecto decolonial propuesto por Grosfoguel se ha desarrollado a partir de dos perspectivas diferentes: la primera ha tomado los estudios sobre la Globalización y la teoría de los ‘Paisajes’ de Arjun Appadurai como punto de partida para comprender las complejidades e interconexiones en las que la modernidad y la globalización han evolucionado. Tomando esta complejidad como piedra angular para deconstruir la réplica descolonial del dualismo confrontativo, el presente texto intenta introducir la crítica a la propuesta de Appadurai subrayando su falta de activismo político y reflexión histórica, particularmente en lo que respecta a las estructuras integradas en la relación entre poder y privilegio. En el texto argumento que sólo adoptando el enfoque emancipador radical tomado por Grosfoguel por un lado y la complejidad de Appadurai por medio de la “Teoría de los paisajes” por el otro, podremos lograr un enfoque investigativo holístico focalizado en acciones contextuales específicas.

La segunda perspectiva crítica a las tesis de Grosfoguel se ha basado en el trabajo de investigación de Farah Ahmed y la aplicación del Halaqah como método de investigación. En su trabajo, Ahmed propone el paradigma de la Investigación Islámica aportando un método de investigación que integra del Halaqah como ácido a el “estilo de vida islámico”. En ese sentido, la aproximación de Ahmed a la investigación podría considerarse como parte integrante del discurso decolonial en relación con la macro categoría “Epistemologías Indígenas”. Así mismo, Ahmed no adopta un enfoque intertransigente y esencialista en su método de investigación a través de los Principios Metodológicos Islámicos como única fuente desde donde construir su metodología, por el contrario, la investigadora es plenamente consciente de que “debe reconocer que todos los investigadores y las investigadoras contemporáneos/as están en cierta medida influenciados por el paradigma positivista e interpretativo dominante ya que trabajan en un contexto poscolonial específico”(Ahmed, 2013). Al adoptar un enfoque dialógico entre los Principios Metodológicos Islámicos y los propuestos por las Ciencias Sociales occidentales, Ahmed rompe con la polarización decolonial entre el Norte y el Sur, subrayando los efectos positivos de una perspectiva más integral y holística.

Bibliografía

Ahmed, F (2013) *Exploring halaqah as research method: a tentative approach to developing Islamic research principles within a critical ‘indigenous’ framework*. Faculty of Education, University of Cambridge, Cambridge, UK, Published online by Routledge on the 27th March 2013.

Appadurai, Arjun (1996) Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization’ The University of Minnesota Press, U.S.A.

Baker, Chris (2008) Cultural Studies, SAGE Publications, London (U.K.).

Grosfoguel, R (2013) *The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century* in Human architecture. Journal of the sociology of self-knowledge.

Reagan, T.G (2005) Non-Western educational traditions: Indigenous approaches to educational thought and practice. Abingdon: Routledge.

Safi, L (1993). The quest for an Islamic methodology: The Islamization of Knowledge project in its second decade. American Journal of Islamic Social Sciences, 10. Retrieved from <https://i-epistemology.net/v1/islamization-of-knowledge/441-the-quest-for-an-islamic-methodology-the-islamization-of-knowledge-project-in-its-second-decade.html>

Smith E. Dorothy (1987) A feminist Methodology in Highmore, Ben Ed. (2002) The Everyday Life Reader London, U.K. Routledge.

Tomlinson, John (1991) Cultural Imperialism. Pinter Publishers. London.

Zaimache, S (2002). Education is Islam: The role of the mosque. <http://www.muslimheritage.com/article/education-islam-role-mosque>.

Referencias

- ↑ En este ensayo utilizamos el concepto ‘Conocimientos indígenas’ con traducción de ‘Indigenous Knowledges’ (IK) un concepto que creemos problemático pero que sigue siendo utilizado extensamente por diversos pensadores decoloniales incluidos Ahmed (2013) y Grosfoguel (2005).