

Movilizar la historia como pedagogía de la alteridad. Entrevista a Daniel Gil-Benumeya

Por Asunción Molinos Gordo y Andrea Pacheco González

Entrevista publicada originalmente en: Pacheco González, Andrea, y Lorenzo Sandoval (eds.), *Sombras ocultas en el tiempo*, Madrid, FelipaManuela Ediciones, 2022.

“Madrid nació a mediados del siglo IX como una pequeña ciudad de la frontera norte de al-Ándalus, situada por tanto en los confines del inmenso mundo islámico medieval [...]. Cuando la ciudad se fundó, con ese nombre aún misterioso de *Mayrit* que le dieron las crónicas árabes, Estambul aún era Bizancio y a El Cairo le faltaba casi un siglo para nacer como tal. *Mayrit* perteneció durante dos siglos y medio al al-Ándalus, y después de su incorporación al Reino de Castilla aún mantuvo una significativa presencia musulmana durante otros quinientos años más [...]. Los restos materiales e inmateriales de esa parte de nuestra historia son modestos, pero, sobre todo, son muy poco conocidos”. Hemos querido iniciar esta conversación compartiendo un fragmento de tu libro *Madrid islámico. La historia recuperada* (Fundación de Cultura Islámica / Dar Al Thaqaifah, 2020), el cual desvela algunos elementos centrales del pasado islámico de la ciudad de Madrid, tristemente oculto, ignorado o quizá borrado de los relatos históricos oficiales de la capital. Nos gustaría que compartieras las ideas principales de esta publicación.

Madrid es, aparentemente, la única capital europea actual de origen islámico y cuenta con una presencia islámica histórica de más de siete siglos, si sumamos su etapa como ciudad andalusí, la presencia de una significativa minoría musulmana durante los siglos bajomedievales —ya bajo poder cristiano— y las formas de presencia musulmana o criptomusulmana de la Edad Moderna, una vez que el islam deja de existir formalmente en las sociedades peninsulares. Se trata de una historia, a mi juicio, apasionante, que sin embargo es muy poco conocida fuera de ámbitos estrictamente académicos. No suele formar parte del imaginario social hegemónico y tiene un encaje patrimonial muy discreto, a pesar de que se refiere a algo tan importante como la fundación de la ciudad. Esto ocurre por razones diversas, la más importante de las cuales es justamente la dificultad para reconocer a Madrid, capital y en cierta medida encarnación simbólica de la nación española, un origen islámico. Hay que tener en cuenta que la construcción de la identidad nacional española se ha construido en muy gran medida contra el islam, en la lucha y la negación del tropo

cultural del *moro*, que es prácticamente la personificación de lo antiespañol. Por eso es muy recurrente desde hace siglos la ansiedad por buscarle a Madrid unos orígenes anteriores a su fundación islámica, contra toda evidencia.

En segundo lugar, los imaginarios sociales tienden a circunscribir lo islámico al periodo histórico de Al-Ándalus. No tienen en cuenta la existencia de minorías musulmanas en las sociedades cristianas medievales o en la temprana Edad Moderna, y mucho menos aspectos más complejos como las hibridaciones culturales, las vidas fronterizas y un largo etcétera. La proyección hacia el pasado de las construcciones nacionalistas prácticamente ha borrado esa historia mestiza, por llamarla de algún modo, de las representaciones actuales. Por tanto, la etapa islámica de Madrid suele darse por liquidada a finales del siglo XI con la conquista leonesa, o la "reconquista", si utilizamos la terminología nacionalista. Por ese motivo, dentro del escaso conocimiento general de la historia islámica de Madrid, todavía es mucho más conocida la época andalusí que la de la minoría musulmana mudéjar durante el Medievo cristiano y no digamos ya la historia morisca (comunidades musulmanas convertidas al cristianismo) o la esclavitud musulmana en la Edad Moderna, que son temas muy escasamente estudiados y con una divulgación casi nula. A esto se añade la compartimentación del saber académico, que convierte cada uno de estos periodos en objeto de estudio de disciplinas distintas.

La intención del libro, por tanto es triple. En primer lugar, quiere aportar una perspectiva de conjunto, hasta ahora inédita, sobre el legado islámico histórico de Madrid, desde la fundación en el siglo IX hasta el XVII, que es el de la liquidación de la presencia islámica con la expulsión de la minoría morisca. Y lo hace partiendo tanto de trabajos preexistentes como de investigaciones nuevas. En segundo lugar, tiene una intención eminentemente divulgativa. Sin renunciar al rigor, digamos, científico, no pretende ser una publicación dirigida al mundo académico sino al gran público, madrileño o no, que lo ignora casi todo sobre ese legado islámico. De ahí el subtítulo *La historia recuperada*. Hay que tener en cuenta también que el libro se inscribe en una labor divulgativa más amplia realizada a través del Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico, un proyecto auspiciado por la Fundación de Cultura Islámica. Y, en tercer lugar, el libro y todo ese trabajo que lo rodea pretende hacer una reflexión sobre la (no) recepción del legado islámico, abordando cómo se verifica en el caso madrileño esa dificultad española para encajar lo islámico en la identidad colectiva y cómo dialoga esto con el hecho de que Madrid sigue siendo (o ha vuelto a ser) una ciudad diversa en la que los musulmanes y musulmanas experimentan dificultades para ser considerados como parte plena del tejido social.

¿Qué aporta la investigación que has desarrollado a la historia de un Estado plurinacional como el español? ¿Hay, en cualquier caso, algún tipo de reivindicación en este libro desde una perspectiva que conecte el pasado con el presente?

Claramente. Mi terreno de investigación y de interés primario no es la historia *per se* sino la actualidad de las comunidades musulmanas en España y Europa y las dinámicas de inclusión y exclusión que se dan en torno a las mismas, es decir, la islamofobia y formas conexas de racismo y estigmatización social. De la historia me interesa sobre todo el modo en que es movilizada en esa producción de identidad y alteridad, y es sorprendente comprobar hasta qué punto las políticas raciales actuales en relación con poblaciones musulmanas se alimentan de marcos históricos o de una determinada recreación de la historia, desde las polémicas antiislámicas medievales hasta el colonialismo. En la España actual, la cualidad de *moro*, significante que amalgama las categorías de musulmán, migrante, magrebí y no blanco, entre otras, funciona como un estigma que lleva aparejado un cuestionamiento de la legitimidad de la pertenencia nacional, aunque se posea la ciudadanía española. Y este extrañamiento se articula de manera clara con los imaginarios nacionalistas hegemónicos y el lugar que en ellos ocupa la maurofobia histórica, la percepción del *moro* como antagonista que fue expulsado y cuyo regreso debe evitarse. La pregunta que me hago es si la historia puede ser movilizada también en un sentido opuesto, no para legitimar la exclusión sino para realizar una suerte de pedagogía de la alteridad sin caer en las mismas mixtificaciones de los relatos excluyentes. Es un ejercicio complejo pero, en cualquier caso, ese es el espíritu que anima el libro.

En *El peligro de la historia única* (Random House, 2018), la escritora nigeriana Chimamanda Adichie alerta sobre la complejidad de construir un relato identitario sobre una determinada cultura o territorio de forma unívoca, lineal y sin fisuras, pues, según dice, cuando muestras a un pueblo “solo como una cosa, una y otra vez, al final lo conviertes en eso”. ¿Crees que la sociedad española se enfrenta a este peligro, al peligro de convertirse en una parte incompleta de sí misma?

Creo que es algo que constituye a España y no solo en relación con el pasado islámico sino también con el papel de las mujeres, el colonialismo, la esclavitud, las identidades no normativas o las víctimas del franquismo, tema este último que es el único al que se aplica el término *memoria histórica*, a pesar de que, con todo, es la ocultación histórica de la que más se habla y sobre la que más se interviene, tanto desde la sociedad civil como desde las instituciones. En la realidad social, tanto del pasado como del presente, son muchos los relatos, identidades y puntos de vista que se yuxtaponen y mezclan, de maneras a menudo ambivalentes y contradictorias. Los procesos de construcción de identidad colectiva (con sus correspondientes alteridades, porque la identidad siempre se construye relacionamente) consisten en reducir esa complejidad y diversidad a un relato unívoco, y por tanto requieren de esas operaciones de desmemoria, repudio o apropiación. Más aún cuando hablamos nada menos que de una identidad con vocación normativa y exclusiva, como la identidad nacional. Rita Segato dice que todo Estado es otrificador, alterofóbico y

alterofílico a la vez, y que requiere de sus *otros* para constituirse. Y en la actualidad, con la ola reaccionaria que nos atraviesa, hay un repunte de todas esas construcciones identitarias excluyentes, esas "historias únicas". Afortunadamente, también surgen más relatos contrahegemónicos, porque la sociedad es más diversa y han accedido al discurso público sectores de población que en el pasado no tenían posibilidad de ser escuchados.

Nos gustaría que profundizaras un poco más en la alteridad musulmana en contraposición con esa identidad nacional española. ¿Dónde, cómo, en qué lugar se asienta ese enfrentamiento?

Para responder a eso tendría que empezar por explicar que la relación de España con lo islámico es compleja y llena de ambivalencias. Es cierto que el paradigma dominante ha sido el nacional-católico, construido por el nacionalismo del siglo XIX, que considera España como esencialmente católica y europea y, por tanto al islam como extraño e incluso radicalmente contrapuesto a la identidad nacional. Se trata de un paradigma que recupera las obsesiones antiislámicas y antijudías de la temprana Edad Moderna y que reescribe la historia medieval en términos de antagonismo religioso esencial entre cristianos y musulmanes. Los primeros son considerados antecesores de la nación, y los segundos, una presencia extraña que fue expulsada al cabo de 800 años de lucha, en el proceso al que el nacionalismo llama "reconquista". Desde esta perspectiva, sí se ha dado generalmente un borrado del pasado islámico, al que se presta una atención secundaria o nula, y que en todo caso es tratado como contrapunto de la historia nacional, no como parte de la misma. Creo que esta sigue siendo la visión hegemónica y que, además, ha tenido un repunte en los últimos años. No obstante, han existido también otras visiones que se han dado en paralelo o incluso imbricadas con la primera, que por diversos motivos e intereses de cada momento, han reivindicado el pasado islámico como parte del patrimonio común. Como señaló Juan Goytisolo, la maurofobia y la maurofilia se han alternado y combinado en el imaginario colectivo español de formas realmente sorprendentes. Eso explica, por ejemplo, que en la misma época de formación del nacionalismo español emergiera como estilo arquitectónico nacional el neomudejarismo y otras formas de imitación de la arquitectura islámica, que podemos ver en multitud de edificios públicos de finales del siglo XIX y principios del XX. O que un poder político tan nacional-católico como el Franquismo sostuviera a la vez un discurso de exaltación de Al-Ándalus para justificar el colonialismo en Marruecos. En definitiva, no se puede hacer una lectura unívoca de la relación de España con el pasado islámico, aunque haya tónicas dominantes.

El caso de Madrid quizás sí es más sencillo y se explica por las propias características de la ciudad y su conversión en capital. Cuando los Austrias establecieron la corte en Madrid, a partir de 1561, trataron de transformarla en una capital digna de la que era

entonces la monarquía más grande de su tiempo, defensora por excelencia de la fe católica frente a la Reforma protestante y frente al islam. Madrid debía competir simbólicamente con Roma, y por tanto origen medieval resultaba inadecuado tanto por islámico como por modesto, y debía reelaborarse. En la época de los Austrias se destruyó casi toda la ciudad medieval para atender a las necesidades de la corte y se elaboraron mitos fundacionales que remontaban la historia madrileña hasta los griegos y romanos con los que el imperio se identificaba. Estos parámetros perduraron en siglos posteriores. Para ciertos sectores, Madrid parece encarnar la identidad nacional española, y por ese motivo sus orígenes islámicos causan desazón y existe un empeño sostenido por negarlos. Otro síntoma de esa ansiedad es que entre las más de 10.000 denominaciones del callejero de Madrid apenas hay tres que conmemoran algo relacionado con el pasado islámico, no ya el específico de la ciudad sino el de España en general. Y sin embargo existen multitud de denominaciones que aluden a la lucha contra el islam y los mitos de la "reconquista". Por otro lado, el Madrid andalusí no produjo grandes monumentos que pudieran perdurar a través de su resignificación cristiana, como la Alhambra o la Mezquita de Córdoba. Y por último, hay que tener en cuenta que Madrid es una ciudad gobernada por la especulación inmobiliaria, sea cual sea el color político del ayuntamiento. La inmensa mayoría de los hallazgos islámicos se han producido en el contexto de excavaciones de urgencia motivadas por el urbanismo y han sido tratados más como un incordio que como una incitación a redescubrir y proteger ese patrimonio.

El repudio a la España árabe también viajó a ultramar al inicio de las guerras coloniales en Abya Yala. Recientemente, el historiador ecuatoriano Pablo Izurieta nos contaba cómo los españoles, a su llegada a la costa ecuatoriana, destruyeron las albarradas construidas por los valdivios por ser demasiado similares a las acequias construidas por los moros en España. ¿Qué otras consecuencias ha entrañado y entraña la desafectividad y la falta de vinculación con el pasado musulmán español?

Hernán Cortés llamaba "mezquitas" a los templos de Tenochtitlán. Los conquistadores proyectaron en Abya Yala el imaginario cultural que traían sobre los *moros*, que eran, para ellos, la encarnación de la alteridad. Pero lo hicieron también con la ambigüedad de estar ellos mismos habitados en cierta medida por esa alteridad, como todo el resto de la población ibérica. Me viene a la mente una imagen del código de Yanhuatlán, en el que se muestra a un encomendero español con una especie de turbante, una "toca de camino", como se llamaba entonces, que era una prenda de origen andalusí y que, según cuenta Barbara Fuchs en *Una nación exótica* (Polifemo, 2011), servía en el contexto americano precisamente para distinguir (en el sentido de elevarse sobre lo considerado vulgar) a la élite colonial sobre la masa indígena. Hay muchos otros ejemplos de esta ambigüedad.

Me parecen muy interesantes, y creo que han sido insuficientemente abordadas, las relaciones entre la conquista de Abya Yala y los procesos de colonialidad interna en la Península ibérica, de qué modos pudieron reforzarse mutuamente —por ejemplo, en la relación entre la *limpieza de sangre* peninsular y el sistema de castas colonial—, así como los imaginarios que se hayan podido transmitir, y que seguramente estén atravesados por ambivalencias como en el caso español. Recuerdo un discurso de Fidel Castro comparando a Cuba con la "lucha heroica" del pueblo español contra los 800 años de "dominación islámica" (cito de memoria), y recuerdo también el texto "¡Seamos moros!" que escribió José Martí en 1893 y que en un sentido opuesto al de Fidel, identifica a los cubanos con los *moros*, tanto los del pasado como los de ese presente, que era también el de los inicios del colonialismo español en Marruecos.

El filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis aborda en su libro *La institución imaginaria de la sociedad* (Tusquets, 2013) la trascendencia que tiene junto a la “racionalidad” lo que llama la “creación imaginaria” en la construcción de la Historia (y nos permitimos aquí el uso de la mayúscula para hablar de la historia oficial de los pueblos, pese a considerar que como tal no existe). Entonces se pregunta: “¿Cómo pueden distinguirse las significaciones imaginarias de las significaciones racionales en la historia?”. Y añade, en relación con el contrapunto de lo imaginario: “¿De qué real se trata? ¿Cuál es la definición de lo real implicada aquí? ¿Acaso no queda claro que corremos el riesgo de introducir subrepticamente una racionalidad (la nuestra) para hacerle desempeñar el papel de la racionalidad?”.
¿Qué lugar le otorgas a la imaginación en la construcción del relato de la hispanidad?

Supongo que todo, si la creación imaginaria tiene que ver con la idea de "comunidad imaginada" de Benedict Anderson que describe el proceso de construcción de las identidades nacionales. En el caso de la hispanidad, se trataría una identidad supranacional que sustenta o alimenta relatos nacionales, el español en particular, pero igualmente construida a través de la selección, reinterpretación y reinvención de unos elementos de la historia y la ocultación de otros, en particular de los efectos más inconfesables del colonialismo. Es muy llamativa la desmemoria colonial en España. En relación con Abya Yala, existe un rescoldo de memoria, edulcorada precisamente por los relatos beatíficos de la hispanidad. En otros casos, como África —se cumple ahora el centenario de la guerra del Rif—, el olvido es casi total.

Por otra parte, la relación entre historia y memoria y entre racionalidad y mito es objeto de un interesante debate en lo tocante a la historia islámica de España. En el sentido de si pueden oponerse a los mitos reduccionistas y beligerantes sobre Al-Ándalus contrarrelatos comprometidos a la vez con la veracidad histórica y con valores convivenciales. O si, por el contrario, la labor de los historiadores debe desligarse de cualquier uso político de la historia, en la creencia de que este necesariamente acaba trabajando para intereses

conservadores y es de todas maneras inútil para hacer frente a los retos del presente. Y por supuesto, si podemos considerar que tal desligamiento es posible o revela ya en sí una posición política disfrazada de neutralidad científica.

Parece que, en nuestros procesos personales de construcción de identidad, tendemos a adherir o repudiar determinados momentos de nuestra historia ¿es posible relacionarnos con nuestro pasado de modo no binario?

Creo que en todas las adhesiones identitarias se dan necesariamente esos binarismos, tanto en las identidades hegemónicas o normativas como en las contestatarias, por tanto siempre hay algo falso en la identidad respecto a lo complejo de la realidad. Dicho esto, también soy consciente de que las identidades igual que sirven como instrumento ideológico del poder, pueden ser empleadas como forma de subjetivación política en un sentido liberador y hay múltiples ejemplos de ello. Lo puntualizo porque existe ahora en una parte importante del discurso público español una denuncia de las políticas de la identidad, dirigida claro está contra las identidades subalternas contestatarias, no contra las hegemónicas, que evidentemente no se presentan como tales identidades sino como lo "normal", lo "neutro" y lo precultural. Y no me adhiero en absoluto a esa crítica.

¿Crees que es posible ser soberanos en nuestras decisiones de adhesión identitaria?

Dadas las determinaciones sociales que nos atraviesan, creo que el único modo de ser soberanos en algo es tratar de sacar a la luz el funcionamiento de los mecanismos sociales, en este caso, los que gobiernan la producción de identidad y alteridad. Y a partir de ahí, intentar deconstruirnos y reconstruirnos manteniendo siempre la lucidez sobre el carácter procesual de las identidades y de los relatos históricos y de otro tipo que las apuntalan. También es importante tener en cuenta, precisamente por esa procesualidad, que la identidad no depende solo de las propias elecciones, en caso de que uno esté en condiciones de realizarlas, sino de la mirada de los demás, porque uno siempre es el *otro* de otro.

¿En qué situación se quedan estos momentos históricos cuando son repudiados, podemos considerarlos una suerte de espectro, de fantasmagoría?

Sí, totalmente. Avery Gordon, en un libro titulado significativamente *Ghostly Matters* (Lo fantasmagórico importa), habla del modo en que los fantasmas del pasado,

especialmente cuando se trata de fantasmas producidos por sistemas abusivos del poder, siguen manifestándose en el orden social del presente, con tanta más fuerza cuanto más se niega su existencia en el discurso público. En las sociedades europeas en general, la desmemoria del colonialismo y la ceguera al racismo son proporcionales a los dispositivos de gobernanza de poblaciones bajo lógicas raciales y coloniales. En lo que toca a la relación española no solo con su historia islámica, sino también con su olvidado pasado colonial en el norte de África, existe una "fantasmática del *moro*", como la llamó José Antonio González Alcantud, en la que el tropo del *moro* expulsado (del territorio y de la identidad colectiva) sigue habitando el presente de muy diversas maneras. Ya desde sus inicios, por ejemplo, la inmigración magrebí en España se ha interpretado en términos de regreso y ajuste de cuentas con los *moros* de otras épocas, y también existen modos diversos en los que el tropo del *moro* se ha utilizado en dinámicas de confrontación interna de la sociedad española. Hay un libro excelente de Josep-Lluís Mateo Dieste titulado *Moros vienen* (2017) en el que explora todas estas dimensiones de la figura del *moro* y sus espectros a lo largo de la historia española, y tiene una parte que personalmente me parece muy reveladora en relación con este engranaje entre pasado y presente, que es cómo se parecen los discursos antimoriscos del siglo XVI a muchos de los argumentos con los que se problematiza la presencia musulmana en la sociedad europea del siglo XXI. En nuestras exploraciones por el Madrid islámico solemos usar también esa idea de fantasmagoría cuando hablamos de cómo lo islámico expulsado y olvidado habita, contradictoriamente, en los iconos católicos de la ciudad: la virgen de la Almudena, patrona cuyo nombre alude a la ciudadela andalusí de Madrid (*al-mudayna* en árabe), y san Isidro, cuya hagiografía aparece plagada de elementos sincréticos islamo-cristianos, lo que es bastante habitual por lo demás en la historia peninsular.

¿Crees que sea posible (re)escribir un relato mestizo de esta ciudad, reivindicar la hibridez de su origen multiétnico?

Mestizo proviene de *mezcla* y es lo mismo que *híbrido*, que deriva de la famosa *hybris* griega: la desmesura, lo aberrante, lo que se sale del molde. Lo híbrido o lo mestizo se configura así en nuestra mente como algo excepcional, constituido a partir de la mezcla entre distintas naturalezas que en principio deberían estar separadas. En las indagaciones sobre Madrid islámico trabajamos con la intuición opuesta: lo complejo, lo indeterminado, lo contradictorio y cambiante es lo que realmente nos constituye, y a partir de ahí se crean taxonomías y ficciones para ordenar y gobernar esa realidad. Por tanto, no hay tanto procesos de mestizaje como procesos de decantación y esencialización de realidades que en sí son complejas y que haríamos bien en aprender a habitar tal y como son. Creo que hay que repensar a partir de ahí. Como escribía recientemente Amanda Núñez, siguiendo a Bruno Latour, dar estatuto

ontológico a lo *multinatural*, el imperio del *medio*, que es el imperio de los híbridos cambiantes que somos.

El relato histórico pensado desde esa perspectiva ofrece una herramienta para intervenir en el presente, no porque exista un "sujeto histórico" —islámico en este caso— que se mantiene incólume a través de las épocas, sino porque aun siendo anacrónica, la asociación entre un presente de estigmatización de los musulmanes y un pasado de presencia y posterior borrado de lo islámico permite, quizás, iluminar analogías entre mecanismos de exclusión, así como dar pie a formas de reivindicación legítima de pertenencia en la actualidad. Hay que tener en cuenta que los sentidos comunes del racismo europeo se alimentan de la ficción de una Europa histórica y coherentemente blanca y cristiana —o ahora, judeocristiana, pues los judíos han sido rehabilitados e incorporados al relato— sobre la que se habría superpuesto, en época reciente, la intrusión forzada de los *otros* llegados con las migraciones. La no responsabilidad sobre las exclusiones del pasado y la construcción idealizada del mismo tienen bastante importancia en los discursos que justifican las exclusiones del presente. Dicho esto, también creo que no hay que caer en la ingenuidad de pensar que el racismo o la islamofobia se desactivan a través de los discursos y la difusión del conocimiento histórico o cualquier otro conocimiento. Es una vía que hay que explorar, claro, pero sin perder de vista que el racismo es, ante todo, una relación de poder que se reproduce desapasionadamente a través de mecanismos administrativos y en ausencia de discursos explícitamente racistas.

Volviendo al texto de Chimamanda Adiche, al final de su discurso, la autora comparte la siguiente reflexión: “Cuando rechazamos el relato único, cuando comprendemos que nunca existe una única historia sobre ningún lugar, recuperamos una especie de paraíso”. ¿A qué clase de paraíso podríamos acercarnos aquí si consiguiésemos, algún día, integrar o combinar diferentes relatos?

Si el paraíso es el retorno a la naturaleza perdida, sería quizás recuperar ese estatuto ontológico mestizo o híbrido, que nos invita a caminar por el mundo con una disposición al asombro, el diálogo y el encuentro, en lugar de asfaltarlo de falsas certezas. Por acabar citando a un personaje clave del islam hispano, el místico murciano Ibn Arabi, conciliador de paradojas e integrador de contrarios, lo Real se manifiesta de modos diversos y contradictorios, y hay que aprender a verlo bajo sus diferentes formas, porque está en todas pero a su vez ninguna lo contiene. Quizás de ese modo uno pueda ponerse a resguardo, a la vez, de los esencialismos y de los relativismos e instalarse en una sana perplejidad que es apertura hacia la potencia creadora de formas nuevas, en este caso, de habitar el mundo.

Daniel Gil-Benumea (Marruecos, 1970) es investigador y profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Complutense de Madrid, coordinador del Centro de Estudios del Madrid Islámico perteneciente a la Fundación de Cultura Islámica e investigador sobre la cuestión de la islamofobia.

Asunción Molinos Gordo (España, 1979) es artista conceptual e investigadora cultural.

Andrea Pacheco González (Chile, 1970) es investigadora, curadora y docente. Directora de FelipaManuela.