

LA AUTOIDENTIDAD DE LA MUJER MUSULMANA¹*THE SELF-IDENTITY OF MUSLIM WOMEN***Nimat Hafez Barazangi****Traducción: Jolanda Guardi**

Barazangi, Nimat Hafez (2014). La autoidentidad de la mujer musulmana. *Athenea Digital*, 14(4), 355-365.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1515>

Texto original: Barazangi, Nimat Hafez (2002). Al-huwiyya ad-datiyya li-l-mar'a al-muslima. En *Al-Mar'a wa-taḥawwalāt al-‘aṣr al-ġadīd* (pp. 232-245), Bayrūt: Dār Al-Fikr.

Este texto quiere ser una investigación pedagógica estructurada históricamente sobre la condición de la mujer árabe y musulmana, y tiene como objetivo el de explicar cómo las primeras mujeres musulmanas y las contemporáneas están lejos de la operación de interpretar el texto coránico, aunque la mayor parte de este texto sugiere el desarrollo de las relaciones entre géneros, en las sociedades musulmanas, para la realización de la justicia y la equidad entre hombre y mujer. Por ejemplo, ¿por qué Aisha y Hafsa (que Dios esté satisfecho con ellas) no son mencionadas entre los comentaristas del Corán, y no buscamos un comentario escrito que las cite, a pesar del hecho de que la primera vivió durante el descenso del Corán y la vida del Enviado de Dios, para orientarlo en su vida cotidiana y política, y a pesar de que la segunda, Hafsa, ha sido una de las primeras lectoras del Corán y de los que lo aprendieron, y conocía todo el texto y la pronunciación perfectamente, y por qué estas dos mujeres quedaron detrás de los primeros compañeros del Profeta cuando se trató de decidir sus sucesores?... La razón, en mi opinión, es que no se ponía confianza en ellas, a pesar de las muchas indicaciones de precisión, en particular en los hadices,² porque eran mujeres, porque aun los primeros musulmanes no eran inmunes al problema del machismo bajo la presión social tribal que permanece aun hoy día.

Yo intentaré presentar los resultados de mi investigación, que realizo desde hace más de diez años en el campo de la epistemología y de la educación, de la que son víctimas la mayoría de las mujeres musulmanas. Personalmente, no pienso que haya dis-

¹ La autora aceptó la traducción de su texto el 11 febrero 2014.

² Los hadices son dichos o conversaciones del Profeta Mahoma relatados por sus compañeros y reunidos en obras compiladas después de su muerte. En el islam son considerados *sunna*, es decir, parte de la tradición, y a ellos acuden y se refieren la musulmana y el musulmán para tomar consejo, si no hay indicaciones en el Corán. [N.d.T.]

tinción, desde el punto de vista histórico, entre religión y filosofía, o entre intelecto e intelectuales, o entre teoría epistemológica y aplicaciones prácticas. Tampoco comparo la opinión de esa teoría actual que distingue entre la particularidad local y la apertura a la globalización, y que es conocida bajo el nombre de “movimiento de feministas musulmanas”. Mi investigación se basa en la filosofía sólida, la epistemología islámica y la política del conocimiento como bases fundamentales para la solución de la cuestión de la mujer, según los principios de la justicia musulmana.

Hay muchas marcas dejadas por las primeras musulmanas, así como aportes al conocimiento de la mujer musulmana, que son testimonio de la capacidad de ésta de consolidar su identidad personal. Por ejemplo, notamos en la sociedad siria, donde hay un poder musulmán, que, aun cuando el grupo de mujeres de Damasco, con las cuales he dialogado desde 1995, esté centrado en el estudio social no oficial y en la mejora del servicio social y de las diferentes opiniones sobre el islam, las diversas opiniones sobre el Islam y la mujer musulmana, ya provengan del interior o del exterior de la sociedad siria, influyen en el trabajo de toma de decisiones de este grupo o asociación (Barazangi, 1999). No obstante, las decisiones de la asociación van desde la fijación de objetivos sociales hasta la pertenencia personal al Islam de cada miembro de la asociación, y el trabajo de explicación del Corán, como parte de las actividades de la asociación, está influenciado, de manera consciente o inconsciente, por todo lo que se refiere a Siria, ya sea esto local o nacional. En consecuencia, ésta es una de las dificultades de cualquier trabajo epistemológico relacionado con la educación, la cultura o la civilización, tanto en Siria como en cualquier país de Oriente medio y en los países musulmanes en general, porque esos trabajos no se apoyan en una representación completa o en la divulgación de la comprensión y las reglas religiosas y culturales musulmanas, a menudo influidas por el imaginario de la política global imperante. Pues, no obstante ese imaginario, no existe ningún esfuerzo por estudiar y presentar la interpretación de lo musulmán y los fundamentos educativos para entender la singular persona musulmana y, en consecuencia, para lograr el reconocimiento de la personalidad musulmana independiente como un elemento activo en la práctica de toma de decisiones personales que conciernen a la ciudadanía y a la religión simultáneamente, y que influyen en la vida de los seres singulares y de la sociedad.

Mi objetivo es la integración de esa interpretación para lograr un avance significativo en el pensamiento islámico, así como el traslado de la cuestión de la mujer, desde el ámbito de la equidad entre los géneros dentro o fuera del ámbito religioso, hasta el ámbito de la identidad de la ciudadanía de la mujer a través del Corán. Esta perspectiva se funda en la humanidad de la mujer y en su independencia de pensamiento y de moral mediante la lectura y la exégesis del Corán, como verdad e instrumento para la

realización de la propia personalidad. La perspectiva se basa también en la capacidad de la mujer de tomar la responsabilidad de la *khilafa* (el hecho de que los seres humanos son guardianas/es de la creación, porque Dios les ha confiado lo que creó) en el Islam, como perspectiva de vida y de pensamiento. Y como yo soy investigadora y educadora, utilizo el método de participación activa PAR (*Participatory Action Research*). Mi trabajo con la asociación de mujeres de Damasco abarca el debate sobre el cambio de perspectiva, de manera que el movimiento de mujeres enmarque la construcción de democracia personal dentro de un contexto islámico. Y de forma que también se oriente a cambiar la filosofía conocida, aquélla que separa los estudios sobre la mujer del estudio de Oriente Medio y de las sociedades musulmanas en general.

La perspectiva tradicional sobre el Islam se basa, frecuentemente, en la idea de que la mujer musulmana hace suyo un papel que la sitúa como dependiente del hombre. Esta perspectiva es contraria a los principios coránicos de justicia e independencia personal y moral. Por eso, la mayoría de las sociedades musulmanas ve a la mujer como hábil solamente en ese papel de subordinación, es decir, en el de educadora y gestora de generaciones musulmanas con personalidad completa que puedan buscar un equilibrio entre los fundamentos y los conocimientos locales, entre la perspectiva islámica y la comprensión global. Al mismo tiempo, esa perspectiva dirige su atención al progreso y desarrollo de la mujer viéndolo como algo externo a la perspectiva islámica, y en concreto occidental; así, dicha visión focaliza la emancipación de la mujer y su agencia introduciendo conceptos externos a la civilización y a la cultura de éstas, y, por consiguiente, propone soluciones parciales y limitadas, sin buscar las causas centrales de la situación de inequidad de la mujer musulmana respecto al hombre para alcanzar la justicia.

Para que la mujer musulmana pueda lograr equidad y justicia, tiene que llevar a cabo el diálogo humano, el conocimiento profundo y completo del Corán y el trabajo moral activo independiente, conclusión de cualquier mediación religiosa y familiar. Así, a modo de guía por este trayecto, voy a presentar los primeros resultados de la investigación sobre la ciudadanía a los cuales llegaron algunas mujeres musulmanas de Damasco que tomaron su liberación como acción de comunicación directa con el Corán, de lo cual se produjo un cambio en sus relaciones familiares y sociales, desde la tradición hasta el método islámico, con una fuerza perspicaz que produjo su movimiento desde la limitación de los principios religiosos hasta el diálogo global con el Corán.

Si analizamos los fundamentos de base del Islam para la mejora de la persona en su afirmación de sí, éstos no son ni serviles ni irrespetuosos con ninguna otra identidad humana; por eso, la asociación de mujeres toma la responsabilidad singular inde-

pendiente como eje central para alcanzar la agencia en la epistemología islámica religioso-política, e interpreta esos fundamentos desde el conocimiento de las fuentes primarias del Islam. El conocimiento directo y profundo de esas fuentes (el noble Corán y los hadices del Profeta) encarna la aplicación de la práctica coránica, aún antes del Profeta Muhammad (s.a.s)³ en el contexto social, lo que significa que es el único instrumento para la liberación.⁴ Y el objetivo de la liberación es la liberación del sí mismo de los conceptos equivocados, los cuales orientan los escritos y las opiniones tradicionales que parece que fueran contrarias a las orientaciones de liberación que no tienen límites (Barazangi, 1998). El primer interés de esta asociación de mujeres es la comprensión de la vida humana a través del Corán, y sus miembros (mujeres) se basan en una estrategia de lectura del Corán y en el trabajo y la aplicación de ello a las cuestiones cotidianas (Barazangi, 1999c). El trabajo de toma de decisiones compartidas en esta asociación estaba limitado, hasta el año 1997, a referencias a los comentarios tradicionales (tradicionales en el sentido de haberse vuelto obras de referencia) de los varones a los textos islámicos, referencias que circunscriben la discusión acerca del papel del individuo solamente a la construcción político-religiosa-social de la familia y de la sociedad. Pero ahora, con mi trabajo con esta asociación, que se adentra en un camino de reapropiación de las bases fundamentales para educar el espíritu islámico de la identidad personal, dicha asociación ha dado un paso adelante en el camino del conocimiento de la persona y en la formación de la identidad islámica, por medio de la comprensión de la justicia entre los géneros, utilizando el diálogo y el pensamiento científico. Se trata de la interpretación de la educación del alma islámica, que llama a los dos géneros a la lectura del Corán y a escuchar atentamente lo que el texto dice [(el Corán en lengua árabe, es decir, la lectura y la reflexión sobre las palabras y los contenidos)], así como los objetivos del Corán, como afirma Fadl ar-Rahman (1980). Como documento dirigido al ser humano, el texto es guía del alma humana, a fin de que la persona se convierta en un ser mejor y más activo. Y sirve a la realización de la presencia humana como *khalifa*, es decir, como representante de Dios en la tierra. Por ello, la mujer musulmana debe disfrutar lo mejor que pueda del conocimiento del sistema islámico y de su enfoque (Barazangi, 1996), antes de poder activar el primer principio de la fe: *Lā ilah illā Allah*.⁵ Por lo tanto, tiene que tener la capacidad de obtener el conocimiento completo del Islam como instrumento para la educación de la persona. Esto no significa solamente lograr un conocimiento superior de la religión, o secular; significa obte-

³ *Sallā Allah ‘alayhi wa-sallama*, expresión que la musulmana y el musulmán dicen cada vez que mencionan el nombre del Profeta y que significa “la paz y la oración de Dios sobre él”. [N.d.T.]

⁴ Es decir que se considera el texto sacro como la referencia principal para la teología de la liberación. En consecuencia, el conocimiento directo del Corán es fundamental. Como este conocimiento requiere un estudio profundo de la lengua árabe y de otras disciplinas como la lexicografía, la teología y la hermenéutica, el primer paso para las mujeres musulmanas, según la autora, es la construcción de un currículo de nivel superior. [N.d.T.]

⁵ “No hay otro dios que Dios” es la creencia de fe musulmana. [N.d.T.]

ner conocimiento y unión directa con el texto coránico, el cual pide efectuar una relación consciente y mental para desarrollar la moral islámica activa. Y esto, porque el Corán funda la independencia personal en la lectura y la interpretación y aplicación del mismo a través de sus significados complejos; es decir, guía hacia una identidad personal estable a través de la comprensión del texto.

Por ejemplo, en 1995 realicé entrevistas a algunas mujeres de Damasco de edades comprendidas entre los 20 y los 60 años que estudiaban el Corán en una de las mezquitas. Lo que les pregunté era si estaban listas para contar en la reunión siguiente su experiencia más importante en relación al tema de “comprender la *taqwà*”.⁶ Una de ellas, que tenía sesenta años, respondió con un trabajo de investigación completo sobre los diferentes aspectos de la *taqwà* en el Corán y dijo: “pienso que, en la práctica, sería mejor si se empezara por aprender todos los significados de esta palabra”. Después, me dio una lista que había hecho ella misma. Yo he analizado los diferentes significados de la palabra *taqwà* en mi artículo “*El conocimiento de sí misma como uno de los elementos de la construcción de la democracia: la experiencia siria*” (Barazangi, 1999b), y nunca he llegado a comprender hasta ahora el significado completo de esta palabra.

Durante mi estancia en Damasco, hice numerosas visitas a la misma asociación durante del verano de 2002 y noté el aumento del número de chicas cercanas a los veinte años, a pesar de la presencia de numerosas mujeres de la asociación más maduras y con las que yo había trabajado durante los años 1995-1996 y 1997. Cuando pregunté a las mujeres jóvenes: “¿qué os ha incitado a participar en estas reuniones?”, ellas me respondieron de esta forma:

- No hay teoría en nuestras reuniones, todo es práctica.
- Siento franqueza y placer, veo que la reunión se caracteriza por el diálogo y los principios y objetivos superiores.
- Veo la relación con las otras, la audacia en el trabajo y la creatividad en la opinión, y ninguna tiene privilegios.
- La gran responsabilidad que Allah nos ha dado. Estas son ideas nuevas sobre la sociedad, y las nuevas ideas preocupan.
- El respeto de la razón, de las aleyas, de las aleyas de un horizonte y de los objetivos de la sharia, los descubro ahora y nos ayudan a resolver los problemas. Y a buscar soluciones.
- Busco un lugar para comprender el Corán, y aquí siento una tranquilidad personal.

⁶ Generalmente traducido como “*temor de Dios*”, el vocablo *taqwà* cubre un campo semántico muy amplio. La/el que posee *taqwà* es alguien que cada día actúa las enseñanzas del Corán, está satisfecha/o con poco y está preparada/o para su último día en la tierra. [N.d.T.]

- Mi esposo me ha animado a practicar la oración en la mezquita, pues él trabaja sobre el principio: “*la religión es el consejo*”, y mi consejo es el trabajo con el Corán y el aumento de mis conocimientos científicos sobre él para el beneficio de todos.

Estas últimas palabras me recuerdan a un artículo que escribí en lengua inglesa en 1989, pero que no fue publicado hasta 1996, y después, en 1999, en lengua árabe, en un libro que llevaba por título: *La entidad islámica y la lucha por la justicia*, y versaba sobre la relación entre las representaciones de la comprensión del concepto de *khilafa* y la justicia entre los dos géneros. En este artículo expliqué cómo empezó la ignorancia de la mujer en las sociedades musulmanas, cuando fueron alejadas de la oración colectiva con el pretexto de que la oración colectiva no era un deber de la mujer; como consecuencia de ese alejamiento de la oración, las mujeres fueron alejadas de la toma de decisiones colectiva y, finalmente, desapareció de sus derechos el de ser *khalifa* (representante) de Dios en la tierra y dar testimonio.

Una de las chicas me respondió: “la mujer no conoce sus derechos, y nosotras queremos estudiar el Corán para conocer y comprender nuestros derechos”. Estas respuestas me dieron mucho en qué pensar, y en la siguiente reunión puse las siguientes preguntas, escritas en una hoja para cada una de ellas:

“¿Cuáles son los derechos fundamentales de la mujer?, ¿cómo podemos defenderlos de forma realista?, y, ¿cómo podemos expresarlos en un ambiente que a veces acalla la voz de la mujer?...”. La mayoría de las respuestas a la primera pregunta fueron: la ciencia, el conocimiento, la enseñanza. Después de haber comunicado las respuestas a todas, discutimos sobre el significado de la ciencia y sus tipos, y hubo un acuerdo acerca de la importancia del conocimiento logrado por medio de los objetivos sharaíticos.⁷ Pero la diferencia surgió cuando profundizamos en la comprensión de la relación entre objetivos sharaíticos y ciencia y aplicación. Algunas mujeres creían que el objetivo de la sharía es la ciencia en sí, mientras que otras pensaban que los objetivos sharaíticos son un instrumento para obtener ciencia y conocimiento. Y cuando añadí a la lista de los conceptos que habíamos puesto en la pizarra la palabra “aplicación”, la discusión empezó una nueva fase. Se podía deducir de la discusión que los dos sectores, a pesar de la diferencia de sus conclusiones y a pesar de la disparidad de sus oportunidades culturales y de su nivel escolástico, entablaron o intentaron establecer un diálogo directo con el Corán, a fin de lograr el conocimiento completo del Corán y el trabajo agente e independiente que se halla tras él. Una indicación de ello fue el modo en que trataron el tema de los derechos de la mujer, bajo condiciones que buscaron en sus contratos de matrimonio, a pesar de las circunstancias sociales difíciles que tenían que

⁷ Es decir, a través de las que son las reglas de la *sharía* (véase la introducción) [N.d.T.]

enfrentar así o de las experiencias que habían vivido algunas de ellas. Y cuando una de ellas, de nombre Samira, presentó, como ejemplo, su experiencia ante todas las otras, se abrió una discusión sobre la ignorancia de su esposo y de la sociedad ante un contrato de matrimonio perfectamente legal que le otorgaba el derecho al divorcio si quería pedirlo. Esto fue debido a que su esposo, después del repudio rechazó darle el divorcio oficial y le pidió que regresara bajo su protección, con lo que la obligó a entrar en la batalla legal de la separación legal.

Estos diálogos y otros, pues no puedo reproducir todos aquí, indican un cambio fundamental en la naturaleza del pensamiento de la mujer musulmana en esta asociación. Pasamos del individuo sujetado al ser humano pensante, consciente del hecho de ser representante de Dios en la tierra. En consecuencia, la mujer vuelve a tener confianza en sí misma y en sus posibilidades, hasta el punto de que puede cambiar el equilibrio de las relaciones matrimoniales y el contrato de matrimonio bajo los preceptos coránicos, y sin esperar a que la sociedad cambie su visión o a que el legislador promulgue una ley que le confiera el instrumento del contrato de matrimonio como previsto en el Corán. Y esto en cuanto a que el individuo, sea varón o mujer, si nació en una familia musulmana tiene la obligación de aceptar o rechazar conscientemente y de manera completa el Islam como sistema doctrinal integral y, en consecuencia, aceptar o rechazar la responsabilidad de hacerse cargo de la *amana* (confianza), primer requisito para ser musulmán de forma consciente y sincera.

Para facilitar el trabajo emancipador de estas asociaciones y movimientos de mujeres y ser liberadas de la dependencia total de los primeros comentarios fundamentales del Islam que proceden de una perspectiva de varones, es obvio que debemos tomar en nuestras manos la *amana* (*sūrat al-baqara*, La Vaja, aleya 30), claramente a través de la instrucción islámica completa. La mujer musulmana, o cualquier persona musulmana, no puede comprender los fundamentos y los principios educativos de la asunción en sí misma de la *amana* sino en la medida en que acoge el Islam y entiende sus conceptos básicos en una perspectiva total de la existencia, y efectúa en la práctica esa opción con una conciencia intencional y una independencia personal completa. Por ejemplo, la mujer que repite versos del Corán más de diez veces cada día durante la oración sin relacionar unos con otros y sin captar su importancia, en el ámbito de la comprensión del texto, en la relación del ser humano con Dios y con los otros, no puede realizar su identidad islámica personal. Los comportamientos generales o las reglas de la moral social que explican la actuación, es decir, el ejercicio social dominante, no sustituyen a la moral que deriva del sí mismo del individuo singular independiente. Y, aunque los comportamientos generales sean dominantes en las sociedades musulmanas, su esencia está fundada en los principios de la moral y de la agencia (producto de

la presión social, solamente), y en una posición preeminente del varón como único agente en relación a la mujer y a su moral, con lo que el impresión de esos comportamientos generales se vuelve engañosa. En una palabra, los comportamientos sociales y la moral que la sociedad impone en nombre de la salud pública son normas centralizadas por el poder político y de liderazgo, y no responden a un papel de moral consciente y personal como moral personal. Por eso, aunque el contenido general del Corán y de los hadices del noble Profeta sitúa la salud pública sobre la del individuo cuando exista conflicto de intereses, la mujer musulmana consciente de los fundamentos islámicos puede defender sus derechos personales contra las interpretaciones y las opiniones sociales injustas. Mi análisis de esta educación personal y regla del sí mismo, dentro de la asociación de mujeres, tiene como objetivo presentarla como un ejemplo de la construcción de democracia que pueden alcanzar estas mujeres sirias, quienes tienen como objetivo desarrollar la agencia de la mujer musulmana y su papel positivo. Y a pesar de que la sociedad misma no llama a tales conocimientos democracia o movimiento para alcanzar la equidad entre los géneros, el movimiento ha logrado ser una presencia intelectual y de ciudadanía activa, a pesar de los obstáculos históricos o sociales que ha enfrentado y enfrenta en la sociedad siria, como también en otras sociedades árabes y musulmanas. Pero mi objetivo no es todavía comparar este movimiento de autoidentidad femenina con otros movimientos dentro o fuera de Siria, sino cambiar el pensamiento común que percibe la ausencia de la mujer musulmana de los espacios públicos como índice de dependencia total e ignorancia difundida. El defecto principal de los estudios occidentales sobre la democracia o la sociedad siria, o sobre la mujer árabe musulmana en general, es que éstos no tienen en cuenta asociaciones o movimientos de mujeres como el presentado aquí, debido a que son movimientos que no están relacionados con los centros de poder político.

Pero nosotras podemos cambiar la dirección del discurso y llevarlo a un debate sobre este tema utilizando dos nociones básicas que atestiguan el enlace entre la comprensión de la dinámica educativa islámica y el proceso de democratización en sí mismo. Estas dos nociones son: primero, que la libertad del cambio personal se extiende hasta la responsabilidad de rechazar cualquiera regla creada por el ser humano en el momento en que contrasta con las indicaciones del Corán, esto una vez que el individuo haya elegido la perspectiva islámica y la haya comprendido de forma consciente. La segunda noción es que la regla personal de la comunidad o del pueblo no se cumple a través de la consulta recíproca, sino que su formación y decisión se cumplen a través del consenso de la comunidad o del pueblo.

Por ejemplo, cuando pregunté a algunas de aquellas mujeres, durante una de las reuniones que tenían cada mes para estudiar algunos libros locales y científicos: “¿por

qué sentiste que el Libro os ayuda en el crecimiento de vuestro conocimiento, y cómo podéis transportar algunos de esos conceptos en la práctica?”, sus respuestas se centraron en cuatro ejes de consciencia:

1. la transformación de la relación entre madre e hija y entre profesora y estudiante, desde la que se funda en la diferencia entre generaciones hasta la que une un único pensamiento.
2. la transformación de la relación entre la suegra y la nuera, desde una relación de oposición hasta una relación de intercambio de pensamiento y de cooperación en la educación de la tercera generación.
3. la transformación de la relación entre la hija y el padre verdadero o presunto, desde una relación en la cual la chica sigue las ideas y las opiniones del padre hasta la relación entre seres humanos críticos.
4. la transformación entre la lectora y el Libro, desde la imitación hasta ser la lectora una parte de la operación de producción de ideas y pensamiento, de escritura, de producción intelectual, unido esto a la capacidad de comunicar con los demás y de realizar esas ideas y pensamientos para alcanzar la consciencia de las relaciones sociales.

Desde mi primera visita a la asociación, en 1995, hubo otro cambio más vasto también, es decir, algunas personas de esa asociación llegaron a la convicción de que era necesario cambiar el modo de discusión intelectual que se basa en los estudios del Corán o en la lectura y el debate de algunos textos locales y científicos. Así, se pasó de la restricción de las reuniones de un sólo sexo a la apertura de éstas a quien quisiera participar —varones y mujeres—. La razón principal, como dijo una de las participantes, fue que “Dios es nuestro Señor”, con lo que significaba que todos los comentarios y los hábitos sociales fundados en la completa separación entre los dos sexos no dicen la última palabra sobre los objetivos de la sharía. Al contrario, la prohibición de la comunicación intelectual entre el varón y la mujer produce más dudas de las que hay en las intenciones de ambos, y además conduce al alejamiento de la mujer del hecho de poder ingresar en el campo del diálogo, y del pensamiento coránico en particular.

A pesar de la convicción de algunas y algunos mentores que se han aplicado en el estudio del Corán durante unos 35 años acerca del hecho de que la razón de aceptar el diálogo entre los géneros en una reunión intelectual específica sea “la evolución del pensamiento y lleve como necesidad la comunicación, porque la profundización del Islam deja claro que el islam no sostiene la separación entre los géneros”, algunos jóvenes que participaron en la reunión hicieron una comparación entre el varón y la hembra y dijeron que ellos estaban de acuerdo solamente en un 85% con la propuesta de entremezclar la asamblea. ¡Como si la convicción intelectual se convirtiera en algo

aceptable en porcentajes! La presión social existe hasta el punto de que los jóvenes y las jóvenes no tienen la audacia de comportamiento para declarar que aceptan o no aceptan una idea clara, particularmente cuando esa idea está unida a conceptos coránicos o del ejercicio de la religión.

Es decir, ¿cuál es la relación de estos hechos y diálogos con el tema de la semana cultural en la Dār al-fikr⁸ y con la identidad personal de la mujer musulmana en el Corán, y cómo juntamos esos conceptos coránicos con los conocimientos, locales, por un lado, y generales, por otro?...

Como he dicho en un artículo publicado en el volumen *Windows of Faith* (2000), traducido al árabe en 2002, es importante obtener el conocimiento islámico íntegro para liberar a la mujer, lo que significa que el individuo tiene que realizar la *khilafa* sin tomar en cuenta el género, y esta representatividad es algo religioso o un esfuerzo latente para la existencia del ser humano y, en consecuencia, la autoidentidad de la mujer se realiza solamente mediante su capacidad de comunicarse directamente con los conceptos coránicos dirigidos a la humanidad, y esta comunicación actúa sólo si la mujer entra, ella misma, en el trabajo de hermenéutica del Corán de manera central, es decir, si puede tener un papel que le permita tomar decisiones sociales y políticas. La entrada a la hermenéutica coránica se produce sólo si la mujer puede tener agencia ante “las fuentes de estudio del Islam”, es decir, si puede cambiar y transformar de manera radical lo que llamamos “los estudios islámicos”, sean estos estudios tradicionales, aceptados por la comunidad musulmana, o estudios orientalistas modernos.

La esperanza de este cambio es que continúe con un cambio en el pensamiento islámico, desde un simple elenco de ejemplos hacia la consciencia y la aceptación de la brecha existente entre el ejemplo moral islámico y la práctica en las sociedades musulmanas. Así mismo, el pensamiento emancipatorio, y en particular los enfoques occidental y secular basados en la idea de que la emancipación de la mujer musulmana puede darse solamente si ella acaba con la visión islámica en lugar de acabar con la visión musulmana tradicional, tendrán que cambiar su enfoque de presentación de soluciones fragmentarias, la mayoría sin relación con la visión islámica, y orientarse hacia una visión profunda de la cuestión de la mujer musulmana y árabe que se base en la comprensión de los principios de la sharía y su inclusión en el ámbito árabe musulmán, antes que basarse en la mujer. Esto significaría el retorno de una visión de género y equidad y la comprensión de la relación de ésta con conocimientos locales que puedan estar o no en armonía con los principios islámicos, o bien que puedan no encarnarlos jamás, y con los principios científicos actuales, como la comprensión de los de-

⁸ “*Casa de la cultura*”. Se trata de espacios públicos donde se organizan festivales, conferencias y otras actividades. [N.d.T.]

rechos humanos. Un equilibrio tal sólo puede hacerse efectivo desde el conocimiento islámico completo, es decir, conectando los principios de la sharía con las ciencias de la sharía, y los conocimientos claros (los ejemplos) con los conocimientos de la teoría (Barazangi, 1999a). Esa relación es lo que entendemos como educación islámica, y su meta primera y su producto inevitable es el trabajo moral activo que conduzca hacia el cambio personal, primero, y hacia el cambio de la sociedad después.

Referencias

- Barazangi, Nimat Hafez (1996). Vicegerency and Gender Justice in Islam. In Nimat Hafez Barazangi, M. Raquibuz Zaman & Omar Afzal (Eds.), *Islamic Identity and the Struggle for Justice* (pp. 77-94). Gainesville: The University Press of Florida.
- Barazangi, Nimat Hafez (1998). The Equilibrium of Islamic Education: Has Muslim women's Education Preserved the Religion? *Religion and Education*, 25(1-2), 5-19.
- Barazangi, Nimat Hafez (1999a). Arabic Self-Learning: A Module of A Research-Based Computerized Curriculum. *Al-Arabiyya. A Journal of the American Association of Teachers of Arabic*, 32, 23-65.
- Barazangi, Nimat Hafez (1999b). Self-Identity as a Form of Democratization: The Syrian Experience. En Jill M. Bystydzienski & Joti Sekhon (Eds.), *Democratization and Women's Grassroots Movements* (pp. 129-149). Bloomington: Indiana University Press.
- Barazangi, Nimaat Hafez (1999c). *Al-kiyan al-islamī wa-n-nidāl min aḡl al-'adala*, Dimashq: Dar al-fikr.
- Waib, Yazila (2002). *Da'wna natakalalam: mufakkirāt amrikiyyāt yaftahna nawāfid al-imān 'alā 'alam mutaḡayyar* (Arabic Translation by Ibrahim Yahya al Shihabi. Translation edited by Nimat Hafez Barazangi). Dimaşq: Dār al-fikr.
- Webb, Gisela (Ed.) (2000). *Windows of Faith: Muslim Women's Scholar-Activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)