

EPISTEMOLOGÍA Y EDUCACIÓN: NIMAT HAFEZ BARAZANGI¹*EPISTEMOLOGY AND EDUCATION: NIMAT HAFEZ BARAZANGI***Jolanda Guardi****Universitat Rovira i Virgili; prof.jolanda.guardi@gmail.com****Resumen****Palabras clave**Feminismo Islámico
Epistemología feminista
Identidad Islámica de género

El texto cuya traducción presentamos aquí (Barazangi. 2002) nos habla de la epistemología feminista en el ámbito musulmán. Las premisas en dicho ámbito son diferentes de las del feminismo occidental, y por ello realizaremos primero una introducción al escrito. Lo he considerado un clásico en su ámbito, ya que se trata de un texto fundamental para el desarrollo del pensamiento feminista musulmán, un pensamiento cuyo inicio podemos situar en la segunda mitad del siglo XX. En la introducción al escrito, después de presentar de manera sintética los temas del feminismo musulmán, a modo de contexto de lectura, haremos una breve introducción a la autora y a sus ideas en este ámbito.

Abstract**Keywords**Islamic Feminism
Feminist Epistemology
Islamic Gender Identity

The text whose translation I present here (Barazangi. 2002) deals with feminist epistemology in the Muslim world. As the epistemological assumptions are different from that of Western feminist thought, I introduce it to make the reader familiar with some basic concepts. I consider this text a classic in its field as it is a fundamental text for the development of Muslim feminist thought, a thought whose beginning can be placed in the second half of the twentieth century. In the introduction, after presenting some critical issues, I will briefly introduce the author and her thought.

Guardi, Jolanda (2014). Epistemología y educación: Nimat Hafez Barazangi. *Athenea Digital*, 14(4), 345-354.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1503>

Introducción

El texto cuya traducción presentamos aquí (Barazangi. 2002) nos habla de la epistemología feminista en el ámbito musulmán. Las premisas en dicho ámbito son diferentes de las del feminismo occidental, y por ello realizaremos primero una introducción al escrito. Lo he considerado un clásico en su ámbito, ya que se trata de un texto fundamental para el desarrollo del pensamiento feminista musulmán, un pensamiento cuyo inicio podemos situar en la segunda mitad del siglo XX. En la introducción al escrito, después de presentar de manera sintética los temas del feminismo musulmán, a modo de contexto de lectura, haremos una breve introducción a la autora y a sus ideas en este ámbito.

¹ La presente introducción es una reelaboración actualizada de una parte de mi texto publicado en Jolanda Guardi y Renata Bedendo, 2011.

Introducción a la lectura

Actualmente, se tiende a hablar de *mundos del Islam*, queriendo indicar con ello que el Islam, a pesar de ser un mensaje universal dirigido a todos los seres humanos sin excepción, actúa de forma distinta en cada lugar, en función de toda una serie de factores de tipo económico, social y político. Así, frente a la idea de un Islam monolítico² desde los orígenes, es importante, en primer lugar, poner de manifiesto la multiplicidad y diversidad de las interpretaciones de su mensaje.

Si abordamos la condición religiosa de las ciudadanas de los países árabes, debemos incidir en que considerar el Islam como única opción para explicar todo fenómeno que ocurre en países musulmanes significa adoptar una actitud que no sólo demuestra la ignorancia de la complejidad del tema, sino que, además, termina reforzando los estereotipos y la profunda y permanente incompreensión de Occidente hacia esta cuestión. Tal como afirma Mohamed Arkoun, la llamada de la comunidad científica y académica a la separación entre la fe y la razón “carece de todo efecto cuando se trata del Islam” (Arkoun, 1994, p. 72).

En esas claves, desde hace ya bastante tiempo las intelectuales árabes se han ido planteando el problema de la *condición de la mujer*, y han llegado a ofrecer distintas soluciones, dependiendo del periodo histórico al que pertenecen y de su propia formación.

Se puede afirmar que, para las *feministas musulmanas*, el acercamiento al conocimiento es uno de los aspectos más importantes de trabajo y práctica, y está vinculado a la manifestación plena de la identidad musulmana. En este sentido, la reflexión sobre la epistemología en el ámbito musulmán no puede ser desligada de la reflexión sobre la *revelación*, y esto es lo que debemos tener en cuenta si queremos comprender las posiciones mantenidas por feministas del ámbito musulmán frente a las temáticas de género. De este modo, llegamos a la hermenéutica como un aspecto destacable del trabajo realizado.

Para analizar la cuestión de la hermenéutica, es fundamental abordar la *estructura del texto coránico* y la historia de su transmisión y redacción definitiva. “Según el Corán mismo, y por tanto, para el musulmán, el Corán es la Palabra de Dios (*kalām Allah*)” (Rahman, 2003 p. 47). Así pues, Muḥammad no fue más que aquel que, en un acto de fe, hubo de aceptar el papel de Profeta de su pueblo, primero ante sí mismo y luego ante los demás. Pero no podemos abordar en profundidad aquí las fases de la re-

² Ernst Gellner define con agudeza el Islam como la “*reforma permanente*” (1988, p. 91). Para una introducción al tema, véase Pacini, Andrea 1995. Para una panorámica general sobre la cuestión desde los orígenes, véase Filali-Ansary, Abdou 2003; Ghalioun, Burhan 1999; Rahman, Fazlur 2003, en especial, las páginas 281-310.

velación coránica, ni detenernos a examinar la estructura del texto, temas para los que remitimos a otros estudios (McAuliffe 2006; Mohammed y Rippin 2008; Rippin, 2001). Lo que nos interesa subrayar, más bien, es su *intención moral*. De hecho, atendiendo a su “significado”, en esencia el texto pone de manifiesto que el ser humano debe enfrentarse a una elección de tipo moral de la que será único responsable; es decir, debe decidir cuál será su calidad de vida: con Dios o sin él.

Como todo texto sagrado, el Corán requiere ser interpretado. Pero su interpretación, tal como la conocemos hoy en día, no se produjo inmediatamente; los primeros intentos de exégesis fueron multiformes y expresaban en gran medida las ideas personales de los comentaristas. Más adelante, con el paso del tiempo, se planteó la necesidad de establecer algunas *reglas* capaces de generar una exégesis científica del texto, y, precisamente a partir de ellas, nació la hermenéutica tradicional.

La exégesis tiene como objeto aclarar el texto; en el caso del Corán, no sólo desde un punto de vista teórico, sino también práctico: la explicación del texto debe ser útil a la persona creyente en la vida cotidiana.

En el tema que nos ocupa, con esta breve descripción queremos subrayar, en primer lugar, cuán *reductivo* resulta uniformar la exégesis coránica, incluso en el periodo clásico; y, en segundo lugar, que las *teólogas feministas*, de algún modo, no han hecho otra cosa que remitirse a *modelos* de interpretación ya consolidados en el mundo musulmán, aunque *no predominantes*. En la época moderna, especialmente como respuesta a las necesidades de los creyentes, que requerían una escritura acorde a los cambios producidos, han nacido las llamadas *tendencias modernistas*, que han generado preferentemente una interpretación coránica basada en la razón, con la idea de alejarse en lo posible del material extracoránico existente en otras tendencias. Por lo tanto, en este punto es importante destacar que los *estudios de teología feminista* se insertan en una corriente de interpretación de la Escritura³ más amplia.

La *šarī'a*⁴, es la Vía indicada por Dios que *existe*; basta sólo seguirla y, sin embargo, desde el principio fue necesario *explicarla* para indicar a la persona creyente cuál era esa Vía. Por lo demás, la *šarī'a* proporciona una guía y un *método* a partir del cual el *muğtahid* (quien aplica el esfuerzo interpretativo) puede deducir casos concretos. Así pues, el *derecho musulman (fiqh)* está compuesto de reglas basadas en el Corán (como, por ejemplo, la prohibición del homicidio) que forman parte de la *šarī'a* propiamente dicha, y de interpretación y razonamiento (derogable, puesto que el razona-

³ Para una introducción al estado de los estudios coránicos y los enfoques actuales, véase Arkoun, 2001, pp. 298-332.

⁴ El término *šarī'a* en origen significa “camino que conduce a la fuente”, es decir, a la fuente de la Vida. Cfr. Calder, 2001 y sig. y Chaumont, 2007, pp. 797-810.

miento humano puede errar). En consecuencia, el *fiqh* es una construcción humana y, a menudo, sus reglas han sido formuladas como respuesta a problemas concretos que pueden cambiar, o bien se pueden obtener distintas soluciones a un mismo problema, todas conformes a la *šarī'a*. Por lo tanto, se puede afirmar que el *iğtihād*, es decir, el *esfuerzo interpretativo*, es continuo y, además, se trata de una obligación colectiva. Muḥammad Iqbāl, reformador indio, lo define como el “principio de movimiento del Islam”. En base al significado del término *iğtihād*, se localiza la idea de que la ley tiene que evolucionar y moverse al mismo ritmo que la realidad social.

En época reciente, se ha desarrollado una clara tendencia a la vulgarización del texto y de su comentario, llegando a lo que M. Arkoun considera una *visión mesiánica del Islam*, destinada a presentarlo como una fe siempre igual a sí misma y, tal vez precisamente como tal, capaz de afrontar los retos de la modernidad (Arkoun, 1992, pp. 92-122). Los comentaristas históricos del texto, considerados inmunes a todo contexto o evento social y político en el transcurso de los siglos, resultan ser nuevamente propuestos como los únicos depositarios de las claves de la interpretación. Y en este contexto, se han desarrollado *dos tendencias principales*: una de tipo tradicional y otra destinada a plantear nuevos enfoques. Así, con resultados diversos dentro de cada macrocorriente, la actividad de las teólogas feministas se integra en la corriente de *nuevas propuestas* de lectura del Corán.

El *movimiento de teología feminista musulmana* se inscribe en la amplia revisión feminista de la teología que, posicionándose dentro del sistema, reescribe la exégesis coránica. Ghazala Anwar, destacada exponente de este movimiento, ofrece una nueva definición del concepto de *musulmán*: “entiendo por musulmán la persona que se entrega a la paz y entiendo por paz la ausencia de carencia” (Anwar, 1996, p. 80). Quienes, como occidentales, siempre están a la búsqueda de una nueva traducción para la palabra *muslim*, aquí tienen una que podría descartar todas las existentes⁵.

Las reflexiones de la *teología moderna*, en especial tras la publicación, a mediados de los años sesenta, del texto *Islam* de Fazlur Rahmān (2003), tienden a dar preferencia o a centrarse exclusivamente en el Corán. En este sentido, podemos distinguir cinco enfoques diversos (no exclusivos):

1) Una *posición apologética*, perteneciente a la esfera de aquellos movimientos de base que sostienen que el Islam, tal como se recoge en el libro divino, proporciona a los dos sexos todos los derechos necesarios para su propio bienestar, con lo que se trataría sólo de aplicarlos. Esta posición tiene la ventaja de no ser percibida como una amenaza por los tradicionalistas; se apoya en algunos conceptos clave, como el hecho

⁵ Es importante destacar el **nexo mujer-paz** presente en otros movimientos feministas en absoluto religiosos.

de que el Islam es una religión para la humanidad con una misión salvadora y liberadora que, por primera vez, ha reconocido a la mujer una serie de derechos, y que entiende la teología de la liberación con base en el Islam (Munir, 2008 pp. 142-155; ‘Abd al-Raḥmān, 1997 pp. 194-202).

2) Un segundo enfoque, que podríamos llamar *reformista*, se basa en la idea de que la diferenciación más significativa es la que se lleva a cabo entre los textos de autoridad y sus correspondientes interpretaciones. Para los reformistas, la palabra de Dios ha sido mal interpretada, o bien ha sido interpretada no del todo adecuadamente. Esta corriente *pone en duda las interpretaciones*, no la palabra divina, y podríamos decir que es la que cuenta con *mayor representación dentro de la teología feminista* (Afsaruddin, 2005 pp. 67-77).

3) Una posición muy interesante es también la *transformacionista*, que tiene como punto de partida la aleya 7 de *sūrat Āl‘Imrān* (Sura de la Familia de Imran), donde se afirma:

Él es Quien ha hecho descender sobre ti el Libro, en el que hay signos inequívocos que son la madre del Libro y otros equívocos (cuyo sentido no es obvio). Los que tienen una desviación en el corazón siguen lo que de él es equívoco, con afán de discordia y ansiando su interpretación, pero su interpretación sólo Allah la conoce.

En esta aleya se especifica que existen aleyas *claras (muḥkama)* y aleyas *elusivas (mutašābiḥa)*, sin que se especifique cuáles son. Normalmente, la hermenéutica clásica considera claras aquellas que parecen tener un alcance legal, y, por el contrario, elusivas o equívocas las relacionadas, fundamentalmente, con la espiritualidad. La posición transformacionista considera equívocas las hasta ahora consideradas claras y viceversa. Así, con una brillante operación hermenéutica, deja intacta la tradición, aunque permitiendo infinitas posibilidades de transformación internas⁶.

4) La posición *racionalista* considera que, dado que Dios es justo y misericordioso, sus palabras pueden ser interpretadas en consonancia con aquellas cualidades divinas. Sin embargo, todo esto trae consigo la aplicación de un criterio de justicia en el Corán, en lugar de considerar justo todo lo que el texto dice. Así, quienes defienden esta posición, al efectuar una selección, se colocan fuera del texto.

5) Finalmente, encontramos la posición de *absoluto rechazo del texto en la esfera de la legislación relativa a las mujeres*⁷. Entonces, ¿se puede ser musulmana y feminis-

⁶ Para algunas consideraciones en este sentido, véase Anwar, 2007, pp. 69-98.

⁷ A esta corriente pertenecen distintas representantes; entre las más conocidas, Taslima Nasreen, autora de la novela *Lajja (Vergogna [Vergüenza])*, 1995) que ha gozado de amplia repercusión también en Occidente.

ta? Contrariamente a cuanto creen los musulmanes conservadores (porque han ofrecido una lectura patriarcal), así como los progresistas (porque consideran que es preciso distanciarse del texto para encaminarse hacia diferentes matices de laicismo), las mujeres musulmanas luchan por su emancipación dentro de un papel coránico y afirman que no hay contradicción entre el islam y esta lucha.

Dicho esto, parece evidente que no basta con refutar interpretaciones misóginas del Corán y proponer otras nuevas: también es preciso establecer la legitimidad de toda nueva lectura, partiendo del texto mismo. El *presupuesto* básico de todas las interpretaciones que remiten a esta línea de pensamiento es que no podrá producirse ningún cambio en las sociedades musulmanas si no está legitimado por el propio Corán. Es esto lo que defienden muchas de las estudiosas que se autodefinen como *feministas musulmanas*⁸.

La autora

De ello se ha ocupado especialmente Nimat Hafez Barazangi⁹, autora del escrito *Women's Identity and the Qur'an* (2004b). Barazangi nos plantea una lectura pedagógica del Corán como instrumento válido en la construcción de la identidad de la mujer musulmana. La interpretación de la autora toma como punto de partida la aleya 1 de la sura¹⁰ "Las Mujeres"

¡Oh, humanos! Temed a vuestro Señor, Quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres. Temed a Allah, en Cuyo nombre os reclamáis vuestros derechos, y respetad los lazos de parentesco. Por cierto que Allah os observa.¹¹

En su opinión, absolutamente fundamental para comprender la posición de la mujer en el Islam. Barazangi sostiene que la mujer musulmana se convierte en agente esencial de la producción de una hermenéutica del texto, y desde ahí funda su enfoque epistemológico: en el acceso y la participación en el proceso de interpretación del Co-

⁸ Para el debate del término feminista aplicado al ámbito musulmán, véase Nelly van Doorn-Harder, 2005, pp. 63-75.

⁹ Barazangi enseña actualmente en Cornell University. Entre sus numerosas contribuciones destacamos el volumen *Woman's Identity and the Qur'an. A New Reading* (2004b) e *Islamic Identity and the Struggle for Justice* (1996). Por otra parte, por lo que respecta a sus numerosos estudios, podemos citar: *Silent Revolution of a Muslim-Arab-American Scholar-Activist* (2005) *Understanding Muslim Women's Self-identity and Resistance to Feminism and Participatory Action Research* (2004^a), *Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right: Theory and Practice* (2000), *Self-Identity as a Form of Democratization: The Syrian Experience* (1999), *The Equilibrium of Islamic Education: Has Muslim Women's Education Preserved the Religion?* (1988) y *Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right: The Action Plan* (1997).

¹⁰ Las *sura* son los capítulos en los cuales está dividido el texto coránico.

¹¹ Para la traducción al castellano, el texto de referencia es *El Corán* (2006). Traducción de Abdel Ghani.

rán como algo necesario para la elaboración de la *autoidentidad*. Todo ello se debe al hecho de que la naturaleza humana se diferencia en base al *nafs* (Barazangi 2004a, pp. 31-43; Rahman, 2003, p. 17). Asimismo, la autora considera que el significado de “elección consciente” del Corán ha sido contaminado con la interpretación bíblica del concepto de “culpa” adoptado por los musulmanes, concepto que:

No sólo viola el principio base del Islam, según el cual nadie puede cargar la culpa de otro, sino que también ha creado una visión en la que el máximo nivel de religiosidad y de conocimiento religioso queda reservado a religiosos varones (Barazangi, 2004a p. 44).

Así pues, siempre según la autora, al ser percibidas como portadoras de *fitna* (desorden), las mujeres se han visto excluidas del conocimiento y, por ello, no se han autoidentificado con el Corán. Barazangi deja clara su posición con el rechazo a “cualquier explicación del género humano que considere al hombre creado primero” (Barazangi, 2004a, p. 47), al tiempo que defiende la importancia de la pareja de la especie humana en sí misma, sin distinción de género, para que los hombres y las mujeres puedan recibir el Corán de modo activo, dado que el ser humano debe responder individualmente de sus acciones. Así, autoidentificándose con el texto sacro, la mujer se identifica con su ideal de justicia y entra en una dinámica pedagógica que le permite construir la igualdad de género en las sociedades musulmanas. Y, apoyándose en el texto coránico, la autora rechaza la separación entre religión y razón, tal como propone, por ejemplo, Mohamed Arkoun (1982; 1992; 1993) haciendo referencia a la aleya 44 de sūrat *an-nahl* (La Abeja) donde se afirma: “e hicimos que descendería sobre ti el recuerdo para que pusieras en claro a los hombres lo que se había hecho descender y para que pudieran reflexionar”.

Igualmente, siguiendo esta misma línea, la autora discute algunas resoluciones internacionales, tales como el documento CEDAW [Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination], por dos motivos: 1) en primer lugar, porque “eliminar las discriminaciones” no implica necesariamente alcanzar una justicia de género, puesto que, simplemente, las acciones legales sólo impedirían algunas prácticas; 2) en segundo lugar, CEDAW destaca el papel desempeñado por el Estado en la eliminación de este tipo de discriminaciones, algo que, sin embargo, para Barazangi puede ser bastante problemático, desde el momento en que ningún Estado de los países musulmanes gobierna siguiendo los principios del Islam (Barazangi 2000, p. 34).

Para Barazangi, un plano similar de relevancia ocupa el concepto de autoaprendizaje en ciencias islámicas; por ello, propone la realización de un currículo en el que la alumna sea el elemento central del proceso de aprendizaje y el Corán el medio que conforma el itinerario de estudio (Barazangi, 2004a, p. 87). De este modo, según la au-

tora, la discente podrá distanciarse del comportamiento de *muqallid* (es decir, de quien simplemente imita, sin aplicar un razonamiento autónomo) y del de “orientalista” (es decir, de quien conoce el Islam solamente a través de la lectura de libros y no por vivirlo), y podrá poner en marcha la *revolución de género inherente al texto*, además de sopesar las tensiones existentes entre el islam y la secularidad. Desde esta perspectiva, se establecen siete “determinantes” esenciales en el currículo musulmán ampliamente analizados por Barazangi.

De cualquier modo, debemos resaltar que la autora defiende la escolarización de máximo grado para las mujeres como requisito indispensable para poder experimentar la propia fe. El objetivo de este S-LI framework (*Self-Learning of Islam Framework*) es el desarrollo de personalidades *muttaqī* (equilibradas), objetivo alcanzable mediante los dos principios de *musawāt* (equidad) y *taqwā* (piedad), a los que también se refiere Amina Wadud. El concepto de *muttaqī* se deduce de La aleya 13 de *sūrat al-huḡarāt* (“Los aposentos Privados”): “Y en verdad que el más noble de vosotros ante Dios es el que más Le teme”, atribuyendo así al texto coránico, además de una finalidad teológica y de revelación, la de proporcionar una indicación pedagógica para la interacción constructiva entre los seres humanos.

Barazangi se caracteriza, entre otras cosas, por considerar la emancipación de la mujer como uno de los derechos humanos, así como por conjugar aspectos de tipo teórico y práctico. De hecho, en muchas ocasiones, la autora ha puesto en marcha distintas iniciativas de estudio que siguen esta misma línea, en Estados Unidos, en el mundo árabe y en Pakistan (Barazangi, 2004a). Para Barazangi, sólo de este modo las mujeres musulmanas podrán hacerse con la autoridad de interpretación del texto, y sólo así podrán cambiar las cosas.

Referencias

- ‘Abd al-Rahmān, ‘Āiṣa (1997). Islam and the New Woman. *Alif: Journal of Comparative Poetics. Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations*, 19, 194-202.
- Afsaruddin, Asma (2005). Interpretaciones ilustradas de los hadices. *Concilium*, 313, 67-77.
- Anwar, Ghazala (1996). Discursos feministas musulmanes. *Concilium: Diferencia en solidaridad*, 79-89.
- Anwar, Ghazala (2007). Elements of a Samadiyyah Shariah. En Mahan E. Ellison & Judith Plaskow, (Eds.), *Heterosexism in Contemporary World Religion: Problem and Prospect* (pp. 69-98). Cleveland: Pilgrim Press.
- Arkoun, Mohamed (1982). *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose.

- Arkoun, Mohamed (1992). *El Pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós.
- Arkoun, Mohamed (1993). *Penser l'islam aujourd'hui*. Alger: ENAL.
- Arkoun, Mohamed (1994). ¿Es el Cristianismo una amenaza para el Islam? *Concilium. El Islam: un desafío para el Cristianismo*, 3, 69-87.
- Arkoun, Mohamed (2001). Introduction: an Assessment of and Perspectives on the Study of the Qur'an. En Andrew Rippin (Ed.), *The Qur'an. Style and Contents* (pp. 298-332), Aldershot: Ashgate Variorum.
- Barazangi, Nimat Hafez (Ed.) (1996). *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. Gainesville: University Press of Florida.
- Barazangi, Nimat Hafez (1997). Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right: The Action Plan. En Mahnaz Afkhami & Erika Loeffler Friedl (Eds.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* (pp. 43-57), Syracuse: Syracuse University Press.
- 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 (1999). Self-Identity as a Form of Democratization: The Syrian Experience. En Jill Bystydzienski & Joti Sekhon (Eds.), *Democratization and Women's Grassroots Movements* (pp. 129-149). Bloomington: Indiana Press University.
- Barazangi, Nimat Hafez (2000). Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right: Theory and Practice. En Gisela Webb (Ed.), *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activist in North America* (pp. 22-47). Syracuse: Syracuse University Press.
- Barazangi, Nimat Hafez (2002). Al-huwiyya aḍ-ḍātiyya lil-mar'a al-muslima. En *Al-mar'a al-'arabiyya wa taḡayyarāt al-'aṣr al-ḡadīd*, Actas del tercer congreso annual cultural (pp. 232-245). Dimašq: Dār al-fikr.
- Barazangi, Nimat Hafez (2004a). Understanding Muslim Women's Self-identity and Resistance to Feminism and Participatory Action Research. En Brydon-Miller, Mary, Maguire, Patricia and McIntyre, Alice (Eds.). *Travelling Companions: Feminisms, Teaching, and Action Research* (pp. 21-39). Westport: Praeger.
- Barazangi, Nimat Hafez (2004b). *Woman's Identity and the Qur'an. A New Reading*. Gainesville: University Press of Florida.
- Barazangi, Nimat Hafez (2005). Silent Revolution of a Muslim-Arab-American Scholar-Activist. En Katherine Bullock (Ed.), *Muslim Women Activists in North America: Speaking for Ourselves* (pp. 1-17). Austin: Texas University Press.
- Calder, Norman-Hooker, M. B. (2001). Shari'a. *The Encyclopedia of Islam* (cd-rom). Leiden: Brill.
- Chaumont, Eric (2007). Shari'a. En Mohammad Ali Amir-Moezzi (Ed.), *Dizionario del Corano* (pp. 797-810), Mondadori, Milano.
- Doorn-Harder, Nelly van (2005). El Corán leído por las mujeres. *Concilium: Islam e ilustración, nuevos temas*, 313, 63-75.
- Filali-Ansary, Abdou (2003). *Islam e laicità*. Roma: Castelvecchi.

- Gellner, Ernst (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Ghalioun, Burhan (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Ghani, Abdel (Traductor) (2006). *El Corán*. Melara Navío. Granada: Madrasa Editorial.
- Guardi, Jolanda & Bedendo, Renata (2011). *Teólogas, musulmanas, feministas*. Madrid: Narcea Ediciones.
- McAuliffe, Jane Dammen (Ed.) (2006). *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mohammed, Khaleel & Rippin, Andrew (Eds.) (2008). *Coming to Terms with the Qur'an*. North Haledon: Islamic Publications International.
- Munir, Lily Zakiyah (2008). Teología della liberazione delle donne nell'Islam. En Sandra Mazzolini & Perroni Marinella (Eds.), *Teologhe: in quale Europa?* (pp. 142-155). Cantalupa: effatà Editrice.
- Nasreen, Taslima (1995). *Lajja*. Milano: Mondadori.
- Pacini, Andrea (Ed.) (1995). *Dibattito sull'applicazione della šari'a*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Rahman, Fazlur (2003). *La religione del Corano*. Milano: Il Saggiatore.
- Rippin, Andrew (2001). *The Qur'an and its Interpretative Tradition*. Aldershot: Ashgate Variorum.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 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](#)