

La teología islámica de la liberación desde shadaab rahemtulla frente la tradición islámica*

[Artículos]

Diego Alejandro Hio Rojas**

Recepción: 02 de agosto de 2020

Aprobación: 01 de septiembre de 2020

Citar como:

Hio Rojas, D. A. (2021). La teología islámica de la liberación desde shadaab rahemtulla frente la tradición islámica. *Albertus Magnus*, XII(1) .
<https://doi.org/10.15332/25005413.xxxx>



Resumen

El presente artículo analiza a la teología islámica de la liberación frente al tradicionalismo islámico a partir de las diversas reflexiones del académico indio Shadaab Rahemtulla. La tesis principal de Rahemtulla radica en postular a la lectura de los suras coránicas como una acción liberadora, esto es, sin rígidas ataduras políticas o sociales, lo anterior se presenta como el medio sine qua non para alcanzar una verdadera emancipación social de todas aquellas condicionantes que han imposibilitado a muchos países islámicos tener procesos duraderos y

* Artículo de investigación.

** Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia. Correo electrónico: dahior@ut.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0869-1649>; Cvlac: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001818377 . Google académico: <https://scholar.google.com/citations?user=U5vkJ1gAAAAJ&hl=es>

significativos tendientes a mejorar los índices de equidad social, participación política y libertad de expresión. Por lo anterior, no solo se analizan los métodos de interpretación del texto sagrado, sino las prácticas hegemónicas que el discurso tradicional ha implementado a lo largo del tiempo en aras de conservar el status quo.

Palabras clave: Teología islámica de la liberación, Tradicionalismo Rahemtulla, El Corán, Dios.

Introducción

“No oprimáis y no seréis oprimidos.”
(Corán, II: 278).

En las últimas décadas ha cobrado fuerza al interior de ciertos académicos islámicos la necesidad de emprender una seria “reforma y renovación” (*islah wa tajdid*) en la interpretación de los textos coránicos con el fin de entender y responder desde la escritura sagrada a los múltiples desafíos que supone la contemporaneidad en ámbitos delicados como la pobreza (*faqr*), la tiranía, el racismo, la misoginia, la opresión (*zuma*), la participación política, entre otros. Dentro de esta vía de la renovación islámica, Shadaab Rahemtulla (Rahemtulla, 2017) estudia las propuestas de cuatro intérpretes del corpus coránico y su teología (*kalam*), quienes han trazado en su oficio de exégetas algunos senderos alternativos de análisis alejados de la autoridad interpretativa tradicional propia de las escuelas islámicas (*‘ulama*)¹ que por lo general se atienen a una visión literal (*tafsir*) de las revelaciones otorgadas por Dios (*Al-lah*) al profeta Muhammad en el siglo VII d.C. De esta manera se da continuación a lo que ya desde mediados del siglo XX Mohammed Abdou advertía sobre la necesidad de distanciarse de los conceptos emitidos por los doctores de la

¹ ‘Ulama: Intérpretes tradicionales que históricamente han brindado luces sobre cómo entender la fe.

fe y la ley, puesto que muchas de estas apreciaciones tendían a reducir la religión “a un puro formalismo jurídico-ritual.” (En Bensaada, 2000: 9).

Shadaab Rahemtulla se basa en los aportes interpretativos de Farid Esack, Ashgar Ali Engineer, Amina Wadud y Asma Barlas para fundamentar la creciente visión entre varios exégetas de lo que él ha denominado como la “Teología Islámica de la Liberación” (en adelante TIL), que se presenta principalmente a través del “Método temático de la interpretación” de Hassan Hanafi (1995) y la “Teoría del doble movimiento” de Fazlur Rahman (1982). En primer lugar, se analizarán los dos métodos de interpretación antes mencionados, así como ciertas prácticas y discursos propios del discurso tradicionalista, posteriormente se revisarán las principales premisas de la TIL frente a dicho tradicionalismo y, por último, se abordarán las tendencias sociales (dentro de las cuales destaca el feminismo islámico) que llaman al *tawhid*, como concepto esencial de fraternidad entre las creaciones de Dios.

La interpretación y el tradicionalismo desde la Teología Islámica de la Liberación

El método temático de la interpretación según Rahemtulla ha destacado como una posibilidad favorable capaz de brindar una lectura individual y holística del libro sagrado en relación con las problemáticas sociales que atañen a determinadas comunidades. Esto, teniendo presente que una lectura holística resulta ineludible desde la interpretación temática, en la medida en que permite al practicante de la exégesis (*mufassirun*) estudiar un objeto de estudio particular (tema) del Corán a luz de lo que cada parte del texto comunica desde y para su contexto histórico en relación a las demandas del mundo actual. Lo anterior, va en contravía de la arraigada costumbre de asumir la lectura siguiendo la linealidad verso a verso (*tafsir*

musalsal)². Solo de esa manera se pueden relacionar de forma coherente los diferentes pasajes del libro sacro para luego señalar una conclusión abierta a significados autónomos. (Rahemtulla, 2017: 231). Sobre el método temático de la interpretación, ponderado también por la académica pakistaní Asma Barlas en su defensa del feminismo islámico, Rahemtulla (2017: 235) anota:

Rather, my argument is that thematic commentary has become an increasingly popular form of scriptural reflection because it complements a contextual theological approach, acting as a powerful medium through which the exegete can reflect on her/his own context, give this context thematic expression and then use these themes as an analytical framework to engage the text.

La posición asumida por estos intérpretes del Corán va en contra de una tradición añeja instaurada en las sociedades islámicas de acercarse a las revelaciones de Dios y, por tanto, podrían considerarse alejadas de la “esencia” que las escuelas socialmente admitidas para otorgar juicios sobre las escrituras han proclamado a lo largo del tiempo. Farid Esack (1991) lo enmarca de esta manera: “*According to the ‘ulama, without the guidance of a scholar well versed in the Qur’an and its interpretation, a lay reader will go astray*” (p. 210-211) De allí que el discurso hegemónico de las instituciones islámicas (muchas de ellas pagadas por los estados) encuentre sin valor alguno las consideraciones de estos intérpretes. Por otro lado, la denominada “Teoría del doble movimiento” de Fazlur Rahman, citada por Rahemtulla, no solo tiene relación con el estudio temático (*tafsir mawdu’i*) de los suras coránicas, sino que postula dos momentos claramente definidos sobre los cuales se debe permitir un

² Tafsir musalsal: Secuencia de lectura. Comentario verso a verso del Corán, contrario a una discusión temática. Rahemtulla (p. 253).

análisis profundo en aras de sentir la verdadera esencia de Dios (*dhat*) así como los atributos positivos que el creador nos da (*sifat thubutiya*).

El primer movimiento que señala Rahman (1982) en su “Teoría del doble movimiento” hace alusión a un profundo análisis del contexto político, social, económico y religioso de la Arabia del siglo VII d.C, es decir, compromete actividades de investigación e indagación con el fin de dilucidar cómo el Corán hablaba a los habitantes de aquel entonces, de tal manera que puedan ser extraídos los principios ético-morales fundamentales. De este modo, el primer movimiento está ligado a los hechos interpretativos del pasado haciendo mención a lo general por encima de lo particular (principios universales). A su vez, el segundo movimiento hace énfasis en los hechos del presente, teniendo en cuenta los principios hallados en el primer momento que resultan atemporales para luego aplicarlos a un conjunto radicalmente diferente de circunstancias históricas. Así como fue necesario un examen a profundidad del contexto clásico para llegar a fundamentos coránicos más amplios, el ámbito contemporáneo también demanda un estudio cuidadoso capaz de traducir fielmente estos principios universales (de retorno) en realidades concretas. (Rahman, 1982: 6).

Los análisis desde el “Método temático de la interpretación” y la “Teoría del doble movimiento” que aplican los exponentes de la TIL se oponen a los postulados de los académicos de la *‘ulama* a quienes consideran como estudiosos de corte elitista asociados a un poder que oprime y genera pobreza espiritual *faqr* y económica puesto que impiden una lectura del código coránico *mushaf* desde las muchas problemáticas sociales que afectan al mundo islámico y sirven de fundamento para mixturar a la política y la religión con el fin de justificar acciones terrenales que van en contra del deseo genuino de Dios (Rahman, 1994: 37). El académico pakistaní Khurram Murad (En Ahmad Von Denffer, 2007) miembro de la

organización islámica Jama'at-i Islami, uno de los movimientos islámicos más influyentes de Asia, aconseja afrontar la lectura del Corán de la siguiente manera:

Be aware that you are always in Allah's presence. Feel, as though you hear the Qur'an from Allah. Feel, as though the Qur'an addresses you directly (...). Consider each aya³ as relevant today, not as a thing of the past (...). Reflect deeply upon what you read (...). Take each passage of the revelation as addressed to you. (p.179).

Desde el texto coránico también se dan argumentos que justifican la lectura individual que desmitifica a aquellos que se entronizan como los únicos poseedores de la verdad absoluta acerca de los dones de Dios (*hidayah*) y que luego han plasmado en leyes estatales *shari'a*⁴ a partir del Corán, los Hálices⁵ y la Sunna⁶. Dentro de estos aportes del texto sagrado encontramos el Sura XCVI: 1-5, en donde podemos leer en algunos de sus apartados lo siguiente:

Lee, en nombre de tu Señor que lo ha creado todo (...). Lee, pues tu Señor es el más generoso. Él es el que ha enseñado (al hombre) a servirse de la pluma (del kalen); Ha enseñado al hombre lo que el hombre no sabía⁷

El Sura LXXIII: 20 en su parte final también aboga por una lectura que sea propicia al entendimiento y las necesidades subjetivas, con lo cual se

³ Aleya: Versículo que constituye cada Azora o Sura en el Corán.

⁴ Shari'a: La tradición islámica legal heredada impulsada por la visión 'ulama del texto.

⁵ Hálices: Los dichos y acciones atribuidos al profeta Muhammad que tienden a emular los hechos de los musulmanes de primera generación, es decir, los al-salaf al-salih o "predecesores justos".

⁶ Sunna: Recopilación de consejos, dichos y enseñanzas dadas tanto por el profeta como por sus seguidores. De acuerdo con Rahemtulla (2017: 167) el jurista medieval Muhammad ibn Idris al-Shafi'i es generalmente reconocido como el principal arquitecto detrás del enfoque islámico de reconocer la Sunna a la par del Corán como textos sagrados. Lo anterior es rechazado, como era de esperarse, por los teóricos de la TIL.

⁷ La traducción castellana del Corán usada en este artículo fue realizada por Joaquín García Bravo en: El Corán. (2012). Ediciones Brontes. Barcelona.

configura una aceptación a la lectura como actividad individual, ergo, no mediatizada por agentes externos:

(...) Leed, pues en el Corán todo lo que os sea fácil leer. Dios sabe que hay entre vosotros enfermos, que hay otros que viajan para procurarse bienes por el favor de Dios; sabe que otros combaten en el sendero de Dios. Leed, pues, del Corán lo que os sea menos penoso. (...).

El filósofo islámico medieval Abû Nasr Al-Fârâbî (hacia 870-950 d.C.), continuando con la tradición de los mutazalíes de Iraq al insertar en el estudio coránico la lógica aristotélica, quienes también se destacaban por el lema “*la razón antes que el saber heredado*” (Martínez, 2015, p. 9), proponía una práctica religiosa alejada de los sin sentidos que exponía la *shari‘a* tradicional para dar un enfoque argumentado de los aparentes hechos y saberes apodícticos. Esta postura que luego van a seguir otros pensadores del mundo islámico se vio impulsada en primer lugar por la casa de la sabiduría *Bayt al-hikma* establecida en Bagdad por el califa ‘Abbasi al Ma´mun durante el año 832 d.C. y cuyo máximo representante fue Al-Kindi, quien se encargó de revivir los estudios de Platón y Aristóteles para ponerlos en relación con la sabiduría islámica. De esta manera se desplegó un primer intento desde la academia de contraponer a la *shari‘a* una interpretación personal basada en la filosofía. No en vano Al-Fârâbî señalaba ya desde aquel contexto social que los teólogos-juristas solían repetir las enseñanzas elaboradas por generaciones precedentes sin pensarlas, argumentarlas, vivenciarlas y razonarlas, de este modo el sentido primigenio del islam se confundía con las numerosas mentiras que la población tomaba por verdaderas y que, a su vez, reproducía. Al respecto afirma:

La religión consta de dos partes: definición de opiniones y valoración de acciones. (...). Toda religión cuya parte primera no proceda de las

opiniones que contienen lo que el hombre puede tener por cierto (...) esa es una religión extraviada. Pues, así como la filosofía es teórica y práctica (...) así también es la religión. (...). Por tanto, todas las leyes religiosas virtuosas caen bajo los universales de la filosofía práctica. (En Martínez, 2015: 50-52)

Los postulados contemporáneos de la TIL han avivado las premisas filosóficas de autores clásicos como Al-Kindi, Al-Fârâbî, Ibn Al-Arabi e incluso Averroes para demostrar que desde la Edad Media se buscaba debatir y reflexionar desde una actitud tolerante presta al esfuerzo interpretativo *iytihad*⁸ los devenires beneficiosos a los musulmanes con tal de pretender la liberación del pensamiento de aquellos dictámenes inflexibles de los *maqasid as-shari'a*⁹. Por lo anterior, se argumenta que la existencia significativa y praxica de una teología de la liberación en el mundo islámico pasa, en primera instancia, por una correcta acción interpretativa del ejercicio lector en lugar de un directo obrar para y con la sociedad (en primera instancia) en sus diversos estamentos. La tolerancia hacia el prójimo y la toma de posicionamiento respecto al Corán distanciada de la política que registraban los filósofos medievales se relaciona con las líneas de condescendencia del Sura III:198-199, el Sura V: 52 o el Sura VI: 82 en su intención de mostrar al islam como una religión universal y, sobre todo, inspiradora de sabiduría y amor. Ibn Al-Arabi, en un poema sufí repleto de empatía, alteridad y humildad escribe:

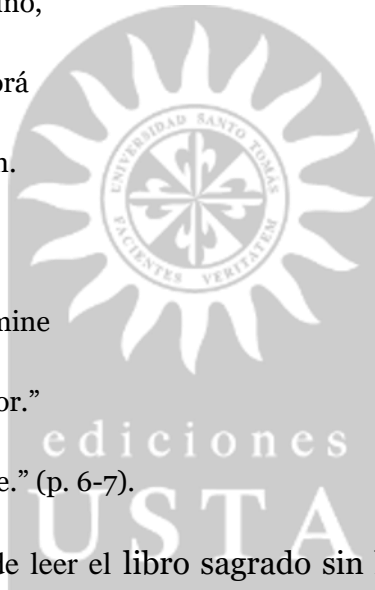
LA RELIGIÓN DEL AMOR

“Capaz de acoger cualquiera

⁸ Iytihad: Según la TIL se trata de una herramienta capaz de poner en franco diálogo al Corán con relación al contexto cambiante actual. De acuerdo con Nadie Yassine la iytihad ha mutado en un oscurantismo intelectual restringido a una minoría, dicha minoría impone a la generalidad una interpretación hegemónica. (Yassine, 2006, p. 117).

⁹ Maqasid as-shari'a: Principios en base a la espiritualidad y la jurisprudencia islámica. (Alí, 2014, p. 131).

de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
es prado para gacelas
y convento para el monje,
para los ídolos templo,
Kaaba para el peregrino,
Es las Tablas de la Torá
Y es el libro del Corán.
La religión del amor
Sigo adonde se encamine
Su caravana, que amor.”
Es mi doctrina y mi fe.” (p. 6-7).



Por lo general, el hecho de leer el libro sagrado sin la presión oficial de una visión globalizadora que ha colonizado el relacionamiento con el mensaje de la deidad conllevaría a un posterior momento de acción liberadora sobre los territorios oprimidos. Lo anterior se justifica debido a las profundas raíces que las jerarquías islámicas han irradiado en casi todos los niveles de la sociedad a partir de una visión totalizadora y política de la enseñanza coránica. Con base a lo antes descrito, Rahemtulla al enfatizar una idea de Engineer afirma: “To put it another way: Engineer’s liberation theology must first entail the ‘liberation of theology’” (2017, p. 68).

Principales premisas de la Teología Islámica de la Liberación frente al autoritarismo tradicional

A partir de las anteriores consideraciones, la TIL que estudia Shadaab Rahemtulla toma como marcos conceptuales los grandes temas tratados a lo largo de las últimas décadas aludiendo a tres ámbitos sobre los cuales ha girado todo el debate académico, a saberse:

- En primer lugar, se procura realizar la lectura de Corán a partir del contenido sustantivo del texto en sí, es decir, su acento en la justicia social y las descripciones de Dios como una deidad justa y compasiva.
- En segundo lugar, existe un claro consenso hacia la crítica argumentada y la oposición hacia las prácticas de lectura existentes que, según ellos, plantean obstáculos para llegar a una comprensión igualitaria e inclusiva del texto.
- En tercer lugar, se plantea la adopción de nuevas prácticas de lectura que permitan llegar a la comprensión libre, haciendo que el texto sea directamente relevante para los propios contextos de opresión de los territorios en los tiempos presentes *fiqh al-waqi'a*.

Estos tres grandes temas plantean una vuelta a los orígenes de las enseñanzas de aquellos sentidos verdaderos y extraviados del Corán, pues allí están los inicios humildes y repletos de alteridad que Dios comunicó al Profeta Muhammad en el transcurso de los años 610 a 632 d.C. a través de la mediación del arcángel Gabriel, y que años más tarde de las revelaciones y prédicas del Profeta *Muhammad al-Nabi* en las distintas ciudades y comarcas de la península arábiga fueron recopilados y organizados en el libro sagrado que hoy conocemos durante el gobierno del Califa¹⁰ Uthman

¹⁰ Califa: "De acuerdo con la tradición musulmana, es el título que se le dio al primer gobernante de la ummah, la comunidad religioso-política fundada por el profeta Muhammad" (Ruíz, 2016, p. 284).

Ibn Affan. Dentro de estas revelaciones se enmarca el famoso sura XXVIII:4, o también llamado sura de los oprimidos que está contextualizado en los pesares sufridos por el pueblo judío en su huida de Egipto guiados por Moisés: “*Hemos querido colmar con nuestros favores a los habitantes oprimidos del país; hemos querido escogerlos por imanes¹¹ y establecerlos herederos del país.*” También el Sura X:44 menciona la bondad de Dios por sobre los conflictos que el propio hombre acomete contra sí y los demás, lo cual violenta el mandato divino de la fraternidad: “*Dios no comete injusticia respecto de los hombres; los hombres las cometen respecto de sí mismos*”. Teniendo en cuenta este Sura, Farid Esack (en Rahemtulla, 2017, p. 10) afirma que el Dios del Corán no es solo una deidad justa, sino que es solidario con los desfavorecidos, se entiende como una opción preferencial que se materializa en el Éxodo.

El primero de los tres tópicos antes mencionados que trata TIL, en opinión de Rahemtulla, plantea un revisión consciente y crítica de las bondades que el islam como religión o “casa de la salvación” *Dar al-salam* supo experimentar durante los gobiernos de los *rahidum* o primeros califas: Abu Bakr al-Siddiq, Umar Ibn al-Khattab, Uthman Ibn Affan y Ali Ibn Abi Talib, también llamados como los “piadosos predecesores” *salafi manhaj*. Sus gobiernos tradicionalmente han sido considerados como aquellos que propiciaron la época de mayor esplendor del islam, lo cual se debe a la cercanía que tuvieron con el profeta y, por ende, a la guía proveniente de él (Esposito en Ospina, 2019, p. 240). El islam durante este tiempo se presentaba como una religión capaz de plantear una creencia innovadora y unificadora en medio de tribus repletas de idolatrías diversas, abrazar a los pobres, a los ricos, y a las gentes del libro (cristianos y judíos) por igual.

¹¹ Imanes: jefes espirituales de los pueblos.

Por esto Esack escribe que el Corán “(...) *reflects a deity who not only demands egalitarian conduct, but also stands in solidarity with the powerless against the powerful.*” (En Rahemtulla, 2017, p. 67).

No obstante, muchos de estos califas (y más los posteriores) han sido objeto de estudio por las presuntas tergiversaciones a las escrituras. Además, se les ha señalado de ser los autores de varias sunnas en donde el Profeta Muhammad, presentado como un tipo de *héroe civilisateur*, presumiblemente otorgó pautas de comportamiento y reglamentación civil que, grosso modo, beneficiaron al poder creciente de los gobernantes. Sobre lo anterior, Crone y Hinds (2003) aseguran que “*es muy claro que los califas eran libres para hacer y deshacer sunnah como lo desearan*” (p. 52), lo cual no debería sorprender puesto que la posición de los califas de alguna manera obligaba a dictaminar maneras de actuar de la *ummah* para asegurar y expandir su influencia político-religiosa y por esta razón se entiende que la “acomodación” de las palabras del Profeta se justifique, desde el accionar político, en la medida en que “*la formulación de leyes es una prerrogativa del jefe del Estado*”. (Crone y Hinds, 2003, p. 52). También Joseph Schacht (1966) enuncia de manera directa que las presuntas composiciones de las sunnas por parte del Profeta o sus allegados son tardías, además de ser “políticas e ilegales”; pues éstas solo hacen alusión a las relaciones político-administrativas del califa redactadas para la gobernanza dirigida a las primeras generaciones de musulmanes. (p. 17).

De hecho, justo después de la muerte del Profeta, sus seguidores optaron por delimitar y sistematizar las creencias de éste en cinco pilares básicos a los que todo musulmán debía y debe ceñirse, las cuales son: I) El juramento de fe a Dios y a Muhammad como su enviado *lâ il-lâha il-lâ Al-lâhu wa Muhammadun rasûlu l-lâhi*. II) El derecho y la obligación de entablar diálogo con la divinidad, esto es, rezar cinco veces al día. III) El

deber que tiene todo musulmán de compartir sus ganancias con el prójimo mediante una tarifa estipulada. IV) El deber que tiene todo musulmán de mantenerse puro durante el mes de ramadán, es decir, que durante las horas de luz solar se abstenga de ingerir alimentos, beber y más de tener relaciones sexuales. V) El deber de todo musulmán de peregrinar al menos una vez en su vida a la ciudad sagrada de La Meca (si las condiciones fisiológicas se lo permiten). Este último pilar se sustenta en el Sura III: 91 que afirma: *“Veréis en él huellas de milagros videntes. Allí está la estación de Abrahán. Todo el que entra en su recinto está al abrigo de todo peligro. Hacer la peregrinación a él es un deber para con Dios por parte de todo el que está en estado de hacerlo.”*

Para algunos teóricos de la TIL como Rahemtulla o el académico español Abdennur Prado (2010), estos precedentes de ordenamiento político y religioso, evidentemente intencionados, estaban enmarcados en una jerarquía social que se iba construyendo a medida que pasaban los diferentes califas, sultanes e imanes. Tan pronto como los tiempos del Profeta Muhammad iban quedando en un pretérito cada vez más mediado por la ficción, se configuraba en el mundo islámico una especie de ortopraxis encaminada en hacer valer no solo los cinco pilares arriba relacionados, sino una filosofía moralista: *“en torno a unas prácticas (cómo rezar, cómo debe realizarse la peregrinación o el ayuno, etc.)”* (Prado, 2010, p. 23) que sin embargo no dan pie para acreditar de manera generalizada que existiera siempre y necesariamente *“una ortodoxia propiamente dicha, y de hecho en la historia del islam han coexistido siempre interpretaciones divergentes del Corán.”* (Prado, 2010, p. 23). Se podría decir que el uso del velo femenino obligatorio (en algunos países islámicos) sería entonces una construcción moralista que claramente estaría permeada por decisiones más basadas en las contingencias

personales de uno o varios gobernantes que en la verdad explicitada por el texto. Una lectura atenta del Sura VII: 25 parece confirmar lo anterior.

Tal vez por lo anterior, la TIL intenta rescatar tanto en el pasado como en el presente los discursos alternativos que han surgido en la periferia en contraposición a la lectura hegemónica nacida en una rígida jerarquía que ha establecido diferentes pautas de concebir la experiencia religiosa y social. La mencionada jerarquía se presentó desde un principio en la escala social islámica de la siguiente manera: “*I) la élite política gobernante; II) la élite religiosamente instruida, y III) la comunidad de creyentes (los gobernados).*” (Ruíz, 2016, pp. 286-287). Una vez la sociedad se hizo más jurisprudente y los mandatarios cambiaban las interpretaciones coránicas según las demandas de su entorno afanadas, eso sí, por sus propios pareceres, quedó claro que el mensaje fraternal de Dios se ocultaba en las sombras y lucía esquivo para toda la comunidad. Lo anterior creaba al mismo tiempo una distancia entre las clases sociales que en muchos casos los dirigentes justificaban desde el Corán, como en el caso del Sura III: 25 y parte del Sura XVI:73 cuando asevera: “*Dios os ha favorecido a los unos más que a los otros en la distribución de sus dones. Pero los que han sido favorecidos ¿hacen participar de estos bienes a sus esclavos hasta el punto de que todos tengan una parte igual? ¿negarán los beneficios de Dios.*”

La mencionada cita puede tener diferentes matices de interpretación, dentro de las cuales cabrían aquellas distanciadas de los métodos de exégesis hermenéutica de la TIL para dar pie a posturas que justificasen la división divina de los hombres trazada entre aquellos que reciben los dones de la deidad y aquellos a los cuales se les ha negado este beneficio. La anterior tendencia ha sido la que tradicionalmente más se ha consolidado y aceptado puesto que concede a los gobernantes una razón divina de su administración para disponer de sus gobernados. Por lo cual,

el que ejerce el mando se ve autorizado a determinar el destino de los demás, para a su vez se somete a crear condiciones favorables y dignas para la *ummaḥ*. Sobre este respecto, el teólogo y jurista medieval Al - Ghazali ejemplifica la mencionada interpretación cuando afirma en su texto “*Nazihat al-Muluk*” que “*hay dos clases de hombres elegidos por Dios y superiores al resto, los profetas y los reyes.*” (Al Ghazali, 1964, p. 45).

Las posiciones sociales y religiosamente ventajistas que los mandatarios asumían incluso llegaban a extremos de plantear la consideración perniciosa de postularse como enviados directos de Dios para entregar mensajes divinos a los creyentes, así pues, el califa abasí Al-Ma'mun (813-833 d.C.) habla de los beneficios que Dios les ha dado a los apoderados de una nación reflejados en un conocimiento sobresaliente que iba desde un saber esotérico *ma'rifa* a un obrar lógico que permitía llevar a los ignorantes a la iluminación *irshad* con el fin de fomentar una visión clara *tabzir* sobre el mundo espiritual y terrenal (Tabari, 1879-1901: Vol III). Algunos años anteriores a estos planteamientos de Al-Ma'mun, según Goitein (1949), Khalid Ibn Abdallah Al-Kasri, gobernador local de Iraq en tiempos del califa Al-Hisham (734-743 d.C.), se mostraba resuelto a destruir la sagrada Kaba en La Meca llegado el caso en que su señor se lo ordenase; pues como si se tratara de obedecer al mismo Dios, los mandatos de los califas llegaban incluso a estar por encima de las prédicas otrora dadas por los diferentes profetas. (p.123). Las anteriores resoluciones de los mandatarios en donde se muestran casi semejantes a Dios o al Profeta, hacen parte de los estudios que la TIL marca como referentes directos de las distintas maneras de comportamiento clasista que los gobernantes en el mundo islámico han seguido con el transcurso de los siglos, contrariando de manera explícita algunos pasajes del Corán que

condenan este tipo de presunciones de superioridad. El Sura VII: 31 afirma:

Diles: Dios os ha prohibido toda acción fea pública o secreta; ha prohibido la inequidad y toda violencia injusta. Ha prohibido que se le asocie ningún ser, fuere cual fuere; no os ha dado ningún poder respecto a este punto y os ha prohibido decir de él lo que no sabéis.

Por otra parte, el Sura XII:111 desaprueba la inclinación a tomar como ejemplos de vida a seres que no han sido tomados como los mensajeros de Dios¹² y que, por el contrario, lo aborrecen con sus actuaciones:

La historia de los profetas está llena de ejemplos instructivos para los hombres dotados de sentido. Este libro no es un relato inventado a placer; corrobora las Escrituras reveladas antes, da la explicación de todo, es la dirección y una prueba de la gracia divina para los creyentes.

La autoridad que cimentaron los califas, sultanes, emires e imanes con el paso de los años envolvió la totalidad de las interpretaciones coránicas y con ellos se desviaron las corrientes que intentaban ver en el Corán más a un libro de fundamentos ético-morales trascendentes en lugar de un texto de rígidas leyes de consecuencias políticas punitivas, como efectivamente ocurrió. (Rahemtulla, 2017, p. 93). De igual forma Abdennur Prado (2007) califica a estas semánticas surgidas en el centro del poder burocrático durante aquella época y, que aún sobreviven, como puntos que han servido para tender el manto oscuro sobre las verdades de Dios: *“hay que tener el corazón ciego para aceptar todo lo que este Islam legalista representa”* y añade con cierto tono de protesta *“este islam no es uno de las tradiciones primigenias de la humanidad, sino un refugio de ignorantes que desprecian el bien y la belleza, la creatividad de que es capaz el ser*

¹² Mensajeros como los profetas Nuh (Noé), Ibrahim (Abrahán), Musa (Moisés), Isa (Jesús) o Muhammad.

humano”(p.13). De acuerdo a lo antes descrito, la revisión de la historia del mundo musulmán, mediatizada o bien por el Método temático de la interpretación como por la Teoría del doble movimiento, es fundamental para la TIL dado que permite la inspección de los diferentes antecedentes que han determinado el surgimiento de prácticas lascivas hacia los sectores de la sociedad islámica más vulnerables. De igual forma, posibilita la indagación y el análisis de los intentos que se han hecho por encontrar un camino alternativo de salvación al que ofrece la tradición, pues tal y como ocurre en la Teología de la liberación cristiana (léase católica), en el islam también se entiende la liberación como un proceso de salvación. Por esto, no resulta extraño que se comparta el mismo concepto: *“Buscar la liberación es participar en la salvación, el hombre a través de su historia ha estado en proceso evolutivo de liberación, que ciertamente es concreta, pero a su vez participa en la salvación universal.”* (Ramírez, 2019, pp. 33-50).

El gran poder de los sistemas islámicos de gobierno, siguiendo la clasificación de autoridad dada por Friedman (1990) dividida en dos categorías, se edificó a partir de la intervención consentida de los postulados expresados en el Corán, los hádices y la sunna, pues las dos categorías de autoridad de Friedman parecieran emanar, en este caso, directamente de la misma autoridad del califa de turno. Estas subdivisiones de autoridad son, (I) la autoridad sobre las creencias y (II) la autoridad sobre la conducta. Al respecto, Friedman anota en la clasificación de cada una lo siguiente: *“Religious scholars, experts and parents are instances of those possessing ‘authority over beliefs’, while judges, generals and legislators possess ‘authority over conduct’.* (p.91). De acuerdo a esto, el regente islámico prácticamente permeaba con sus decisiones, alentadas por interpretaciones viciadas de los textos sagrados, a toda la sociedad en las dos divisiones antes citadas. Lo cual constituye un

totalitarismo interpretativo dado a conocer mediante radicalizadas *fetuas* o edictos religiosos sobre la fe y la vida que los líderes espirituales expresaban como verdades inobjetables.

Es por ello que, a pesar de las obras justas de individuos específicos, es decir, los primeros califas como lo sugiere Esposito (en Ospina, 2019, p. 240), la interpretación libre y razonada del Corán se ha visto opacada por una corriente política favorecida constantemente por la *‘umma* que ha fomentado un sistema inflexible ya bastante naturalizado que proscribiera todo tipo de lectura del código sagrado desde una hermenéutica pensada y puesta en disposición praxica liberadora con respecto al pueblo.

La liberación del pensamiento y de la acción en medio del mencionado contexto social entonces pasaría siguiendo a Adlbi Sibai (2018, p. 226) por plantear una *“estrategia de resistencia y de liberación que comienza por el replanteamiento y la reinvención de una consciencia que es simultáneamente particular, local y global”* a partir del texto sacro. En otras palabras, de acuerdo también a Rahemtulla se evidencia, analizando la historia, que entre más mediadores tenga el mensaje de Dios, más “elitista” se vuelve el llamado de éste y, con ello, pareciera que toma asiento cierta premisa que reza: para liberar al pueblo, primero hay que liberar al Corán. No es de extrañar entonces que las tres propuestas académicas de considerar a la TIL mencionadas anteriormente, enfatizan la preponderancia de la lectura coránica desde ejercicios hermenéuticos que vayan más allá de los suras que se han malinterpretado para perpetuar formas de poder, así como una exploración que tampoco considere las numerosas derogaciones coránicas¹³ que se han usado como puntos de

¹³ Las derogaciones coránicas son comunes en el corpus del texto sagrado, básicamente hacen alusión a las correcciones/contradicciones que el texto presenta respecto a un tema determinado. Los teóricos de la TIL insisten en estudiar al Corán en su generalidad y no en las particularidades que se pueden presentar, por ejemplo, en las reiteradas derogaciones.

partida para justificar acciones que van en contravía de las reivindicaciones sociales de los olvidados. De acuerdo con Toğuşlu y Leman (2014, p. 44):

(...) the Qur'an invites humans to think, to discover rather than to imitate unconsciously the religious texts which are to be known only through reasoning and deliberation. Free thinking is the first phase in being faithful and understanding the Qur'anic message and prophetic tradition."

Por lo que se refiere a esta misma línea argumental, el teólogo indio Ashgard Engineer expone las primeras manifestaciones populares del islam como ejemplos que hacen alusión a ciertos movimientos sociales de la historia musulmana que existieron desde los albores del discurso profético y que sí continuaban con el llamado a la humildad y la justicia que el profeta Muhammad promulgaba en los desiertos y poblados. Por ejemplo, describe a los Qaramita, un grupo chiíta ismailí del siglo X con sede en el este de Arabia, quienes poseían una "teología revolucionaria" basada en la oposición al establecimiento de la propiedad privada, y por tanto daban lugar a iniciativas de repartición de las riquezas conseguidas en partes iguales, además de fomentar la organización social en comunas altamente participativas. (Rahemtulla, 2017, p. 72).

El Corán habla directamente a los creyentes

Contrario al radical, dogmático y violento salafismo contemporáneo *as-Salaf as-Şāliḥ* que se suele presentar vía sus siempre llamativos y persuasivos canales de comunicación, como un retorno a los presuntos principios básicos y correctos del mahometismo a partir de una actitud militante, sectaria y no en pocos casos segregacionista, la TIL plantea una reflexiva y crítica revisión de los fundamentos constituyentes del primigenio islam. En efecto, opta por escapar del victimismo emocional

tan propio de la filosofía salafista que postula al islam como una religión en alerta que se halla “(...) *en peligro existencial por lo que la violencia contra las minorías es considerada necesaria para la defensa del monoteísmo (tawhid) y para la lucha contra el politeísmo (shirk) y los infieles (kuffar)*”. (Ospina, 2019, p. 237). Con el afán de evitar aquellos sectarismos teológicos, la TIL retorna a los ejemplos de compasión, fraternidad y justicia de los inicios de la praxis islámica para trasladarlos a un mundo que demanda precisamente de ejemplos pacíficos, pautas de justicia y directrices compasivas dadas desde la ley divina a los asuntos que hoy afligen tanto a esas mismas comarcas que recorrió el Profeta Muhammad en vida, como a las numerosas poblaciones islámicas a nivel mundial. El Sura III: 128 da cuenta de lo anterior: “*A los que hacen limosna lo mismo en el bienestar que en situación apurada, que saben dominar su ira y que perdonan a los hombres que les ofenden. En verdad Dios ama a los que obran con bondad*”. O bien el Sura II: 106 que refiere las bienaventuranzas que Dios dará a todo ser humano por su correcto obrar: “(...) *el que se haya entregado por completo a Dios y el que haya practicado el bien, ese será más bien el que hallará su recompensa cerca del Señor, el temor no le alcanzará y no se verá afligido.*”

Por lo anterior, se rechaza todo intento que sugiera volver a las tradiciones de los tiempos del profeta que contengan matices de opresión y señalamiento dictatorial por más de que las finalidades políticas que encubran y justifiquen estos presupuestos parezcan atractivos y llamen a la unidad político-religiosa de las naciones. Evidentemente el machismo que se dilucida en algunos suras (como los polémicos Suras IV:38 o IV:128) también se contempla como un rasgo neurálgico llamado a evitarse en un islam pensado para el mundo contemporáneo, en efecto, sobre el tema del machismo se ha tejido una de las corrientes más fuertes de la TIL como lo es el del feminismo islámico. Este frente de batalla de la TIL aboga por

replantear el rol de la interpretación patriarcal del texto sagrado con el fin de entender las maneras de opresión hacia las mujeres a lo largo del tiempo que el discurso dominante ha implantado en las sociedades islámicas teniendo como referencia ciertos postulados coránicos.

Esta manifiesta opresión, ha obviado al *tawhid* como el principal concepto de unicidad que relaciona a los mortales de manera personal con su creador y que nos enmarca dentro de una sola comunidad sin distinciones de raza, género o estatus social; Rahemtulla lo contempla de esta manera: “*tawhid relates to relationships and developments within the social and political realm, emphasizing the unity of all human creatures beneath one Creator.*” (2017, p. 137). Para el feminismo islámico el *tawhid* es el concepto señalado en los Suras III: 4, IV: 169, VI:102 que permite entender a Dios como un ser único que nos ha creado sin insinuar preferencias hacia una de sus creaciones por encima de las otras a lo largo de la historia; ni siquiera las figuras proféticas de Jesús de Nazareth o de Muhammad alcanzan la distinción mesiánica que sí pudieran poseer en otros credos por cuanto el Sura XLIII:59 afirma: “*Jesús no es más que un servidor (hombre) a quien hemos colmado con nuestros favores y a quien proponemos como ejemplo a los hijos de Israel.*”

De allí que valga la pena el argumento de Amina Wadud (2006) al plantear que no existen pueblos elegidos, ni personalidades que se alcen por sobre la humanidad adjudicándose el rótulo de “elegidos” con poderes divinos o mesías *Al-masih* puesto que “*The chosen are all of humanity*” (p. 207), de eso trata el *tawhid*. Del mismo modo, no puede haber desde la lectura exhaustiva del Corán una distinción favorable hacia el hombre en detrimento de la mujer en la sociedad, debido a que desde el mismo instante de la creación del ser humano ambos géneros se concibieron al mismo tiempo y, por tanto, el tratamiento equitativo hacia la mujer es un deber de todo musulmán. El Sura XXII:5 así lo afirma: “*(...) considerad*

que os hemos creado de polvo, y luego de una gota de esperma que se convirtió en un coágulo de sangre; luego de un pedazo de carne ora formado, ora informe (...).” El Sura XXXV:12 añade a favor de la paridad de género en la creación: “En un principio Dios os ha creado de polvo, luego de una gota de esperma; después os ha dividido en dos sexos; la hembra no lleva ni pone nada en el mundo de que no tenga conocimiento.”

Los suras precedentes demuestran que las prácticas sexistas del mundo islámico no están respaldadas por la prédica profética si se realiza una lectura cuidadosa del texto y, sobre todo, si se pone en práctica el ejercicio de exégesis de la Teoría del doble movimiento de Rahman. De cualquier modo, es importante recordar que en el islam existen muchas interpretaciones que justifican acciones de diverso orden nacidas o bien desde la presión de un poder dominante (como usualmente ha acontecido) o bien desde el análisis y la exégesis subjetiva del creyente planteada desde una filosofía cercana al *tawhid*, por lo anterior, se enuncia que el Corán habla de forma personal a los sujetos para que después estos actúen de manera social. Pero también es menester anotar que ciertamente unas interpretaciones son más afables con el prójimo que otras, especialmente aquellas visiones que defienden la vida y la existencia digna y sin opresiones de las creaciones de Dios (Barlas, 2002, p. 16). El feminismo islámico, en este caso, inicia su lucha desde los conceptos religiosos a partir del ejercicio lector de concebir al texto sagrado como una pieza *sine qua non* del no sometimiento de las mujeres a las imposiciones de un sistema socio-político patriarcal:

“Se dicen sumisas a Dios, no a los hombres. De este modo, redefinen el papel de las mujeres en la sociedad y las relaciones de género. Desde este punto de vista, su alteración responde a una interpretación patriarcal y

sexista del islam, sin olvidar la manipulación del islam oficial para mantener la subordinación al statu quo.” (Cabrera, 2014, p. 174)

En medio del diálogo interpretativo y contextual que un académico de la TIL emprende por cualquiera de los dos métodos ya mencionados,¹⁴ está la vitalidad de una actividad contestaría que se enfrenta al complejo entramado sistémico de la tradición que ha facilitado la opresión de los pueblos a través de sus variadas “mutaciones”. Mutaciones que han sabido encubrirse bajo el disfraz de revoluciones para los necesitados y que han planteado efímeras soluciones. Por esto, también se critican las revoluciones y cambios de discurso del mundo islámico acontecidas a lo largo de la historia, pero sobre todo a las presentadas durante la convulsiva década de los 70’s del siglo pasado (aunque algunas sucedidas durante la “Primavera árabe” de este siglo también pudieran estar sujetas a cuestionamientos).

Las iniciativas surgidas durante este tiempo estaban intervenidas por arengas populistas de movimientos políticos que pretendían unificar sus intereses de partido con los del Corán. Las fuerzas políticas realizaban esto con la intención discursiva de favorecer, desde políticas sociales guiadas sospechosamente por la palabra divina, la equidad social y la tolerancia hacia los más necesitados en aras de atenuar los altos índices de pobreza y participación política de la sociedad común. Rahemtulla cuando cita a Ashgard Engineer, afirma que estos proyectos de país que se fundamentaban en la mayoría de las veces en un pseudo derecho sagrado, ergo, coránico no eran más que versiones modernas de las tradicionales ritualizaciones del poder estatales *shari’a* para justificar la supremacía de ciertas élites por sobre los demás. Justo como en los tiempos de los califas:

¹⁴ Método temático de la interpretación y Teoría del doble movimiento.

The Islamic revival that has swept through Muslim-majority societies since the 1970s is a contemporary example of a highly ritualized Islam, writes Engineer, pointing to its heavy emphasis on piety and worship, such as praying five times a day, wearing the veil and fasting in the month of Ramadan. (Rahemtulla, 2017, p. 68).

Un ejemplo de lo antes mencionado es la figura del supremo líder Chií de la República Islámica de Irán, el Ayatola Alí Jamenei, como cabeza visible de un estado que trasegó por una revolución social y teológica que derrocó al Sah Mohammad Reza Pahlevi a finales de los 70's, y que hace pensar que estas revoluciones alientan de cierta manera la evolución a tiempos modernos de nuevas formas de autoritarismo que continúan usando al Corán como el medio más efectivo de implementar leyes, impulsar nacionalismos y exacerbar el culto a la figura personal de los pretendidos mensajeros de la verdad hasta conformar verdaderas teocracias, como sucedía en los tiempos de los califatos, p.

“Khomeini stated that God had assigned the prophet as the ruler and he obligated obedience to the Islamic ruler; referring to the Qur'anic verse: “you who have believed (god), obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you.” Hence, in the Islamic government, the supreme leader is the country's top decision maker and defying the leader is considered a transgression of God.” (Aghazadeh, 2015, p. 2).

Estos movimientos sociales que promovieron revoluciones no alejadas de hechos de violencia en contra de la población civil aseguraron en el poder a ciertas élites que habían estado relegadas en los anteriores gobiernos, este fue el caso de los ayatolas iraníes o el de los hermanos musulmanes *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Egipto tras el derrocamiento de Mubarak. Pero lo cierto, es que muchas de estas revoluciones no han logrado subsanar del todo la desigualdad social, la marginalidad de las mujeres a ciertos cargos públicos o la implementación de sistemas políticos más participativos e

incluyentes. En conclusión, no se ha llegado todavía al pos islamismo democrático al cual la TIL aspira. La importancia de escuchar al Corán como la doctrina personal que puede guiar las reflexiones sobre las injusticias experimentadas y estudiadas es un deber-ser de todo aquel que se precie de libertar la palabra de Dios por encima de los decretos diseñados por la ley mortal de la *‘umma*. De esa manera, se entendería que los seres humanos constituimos un todo armonioso al lado de Dios. Un viejo adagio sufí lo insinúa: “*El universo es un gran hombre y el hombre es un pequeño universo.*” (Burckhardt, 1980, p. 51).

Conclusión

La teología islámica de la liberación que estudia Shadaab Rahemtulla se enmarca dentro de una larga tradición ya explorada por los principales filósofos islámicos medievales de considerar al Corán como un texto distanciado de las leyes que emiten juicios de moralidad punitiva asociados al poder. Se podría decir que tanto estos filósofos como los primeros califas cimentaron, desde el punto de vista de la TIL, la práctica de un islam compasivo, tolerante, reflexivo y respetuoso con la dignidad de cada una de las creaciones de Dios. De esta manera, se presenta el *tawhid* como el concepto básico que une a la humanidad en un diálogo directo con el creador a partir de los verdaderos mensajes escritos en los suras, más no en la sunna o en los hádices. Al continuar con esta larga tradición, Shadaab Rahemtulla construye su marco teórico a partir de dos métodos de estudio que aseguran una lectura alternativa del Corán y que halla paralelos con la doctrina coránica de los primeros años del islam, los cuales son: el Método temático de la interpretación de Hanafi y la Teoría del doble movimiento de Rahman.

Aunque ambas posturas consideran algunos asuntos controversiales propios de la época en donde el Corán fue escrito, prefieren emitir

argumentos desde una lectura minuciosa y general del texto para no caer en nimiedades inconexas y, mucho menos, en lecturas superfluas verso a verso (*tafsir musalsal*) como suele suceder en el tradicionalismo de la *‘umma* o en el salafismo radical. Dado lo anterior, Rahemtulla sostiene, siguiendo a Enginner, que para poner en práctica una verdadera teología islámica de la liberación se hace necesario liberar al texto de los dogmas terrenales que lo han encubierto de un complejo sistema de leyes morales que han servido de insumo para la alineación de la población respecto a determinadas jerarquías sociales. A esto es a lo que muchos teóricos de la TIL han llamado *Shirks*¹⁵ de la práctica (Rahemtulla en Timani y Sekihata, 2019, p. 37).

Estos *shirks*, por supuesto, hacen alusión a condicionantes sociales que ha tendido a construir barreras y muros entre los sectores poblacionales históricamente más oprimidos, léase, mujeres, pobres, desposeídos, miembros de otras creencias, personas con condiciones sexuales diferentes e incluso, personas de otras razas. Las maneras de ejercer este poder sobrepasan las enseñanzas coránicas y se pueden ejemplificar en el uso del velo, en el machismo directo e indirecto, en el argumento divino del gobierno para unos pocos o en la extirpación de todo credo que vaya en contra de lo que un determinado grupo islámico considere como la verdadera esencia del islam. Todos los anteriores son *shirks* que los mandatorios han organizado y puesto en práctica con la ayuda servil de muchos doctos de la fe. Por lo anterior, la TIL también se ha asociado durante estas últimas décadas a un nuevo concepto denominado “pos islamismo”, este término, propuesto por Asef Bayat hace alusión a una tendencia abiertamente tolerante y de participación política que sin embargo ya está presente en sus concepciones macro en el estudio de

¹⁵ Shirk: “The cardinal sin of associating partners with God and, thus, the theological foil of tawhid.” (Rahemtulla en Timani y Sekhita, 2019: 37).

Rahemtulla: “*post-islamism represents a condition and project. It attempts to reconcile faith and democracy, Islam and liberty. It is a result of inadequacies and contradictions that persuade Islamist militants to change their discourse and strategies*” (Bayat en Toğuşlu y Leman, 2014, p. 43).

Mientras la interpretación del Corán no se enseñe de manera democrática y sobre todo, mientras no exista en el mundo musulmán una clara reflexión en torno al rol que ha jugado en el proceso de opresión la mala o perniciosa interpretación coránica que los poderosos han hecho, es muy difícil que se detengan los hechos y pensamientos radicalizados que conducen a diversos tipos de violencia en donde casi siempre los más afectados resultan ser los que han sido dejados a potestad de una inflexible jerarquía social. Se trata de comprender que el papel en el ejercicio de liberación de cada musulmán trasciende el discurso inflado de unos pocos. En palabras de Rahemtulla (2017):

(...) every Muslim has the right to interpret the texts and, in so doing, to partake in defining Islam - an egalitarian interpretive practice that will only be possible when Muslims come to respect and value the inherent ability of each believer to make a contribution to Islamic thought. (p.108).

Bibliografía

- Aghazadeh, M. (2015). *Iran, Political Islam and Democracy*. Estambul: Turquía Research gate. Recuperado de:
https://www.researchgate.net/profile/Mahdieh_Aghazadeh/publication/296677158_Iran_Political_Islam_and_Democracy/links/56d7f5e508aebabdb4030f50.pdf
- Al-Fârâbî. (1995). *La ciudad ideal*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Al-Fârâbî. (2004). *El libro de las letras*. Madrid: Editorial Trotta.

- Al-Ghazali. (1964). *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Mulūk)*. London: Oxford University Press.
- Ali, Z. (2014). Feminismos islámicos. *Tabula Rasa*, (21), 123-137.
- Barlas, A. (2002). *Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Bensaada, M. (2000). Théologies de la liberation. *Alternatives Sud*, (5), 1-4.
- Burckhardt, T. (1980). *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus.
- Cabrera, N. (2014). El feminismo islámico: La articulación de un movimiento. *Awraq*, (9), 171-186.
- Crone, P., Hinds, M. (2003). *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- El Corán. (2012). Ediciones Brontes. Barcelona.
- Esack, F. (1991). Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions. *Islam and Christian-Muslim Relations*, (2), 210–11.
- Goitein, D. (1949). A Turning Point in the History of Muslim State (A propos of Ibn al-Muqaffa's Kitab al-Sahaba). *Islamic Culture*, (3), 120-135.
- Hanafi, H. (1995). *Islam in the Modern World*. El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop.
- Martínez, A. (2015). *La filosofía medieval: De Al-Farabi a Ockham*. Barcelona: Editorial Batiscafo.
- Ospina, G. (2019). *Religión e identidad. La amenaza del Estado Islámico en Irak y Siria*. *Desafíos*, (31), 237-271.
- Prado, A. (2010). *El islam como anarquismo místico*. Barcelona: Virus editorial.
- Rahemtulla, S. (2017). *Qur'an of the Oppressed - Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University press.
- Rahman F. (1982). *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, F. (1994). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

- Ramírez, O. (2019). Salvación y liberación en Leonardo Boff. *Albertus Magnus*, 10, (1) 33-50.
- Ruiz, M. (2016). La ummah, la sunnah del profeta y el califa: la vision sunita. *Estudios de Asia y África*, 51, (2), 283-328.
- Schacht, J. (1966). *Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press.
- Sibai, A. (2016). *La cárcel del feminismo, hacia un pensamiento islámico decolonial*. México D.F: Edicionesakal S.A.
- Tabari, A. (1879). *Tarikh al-rusul wa al-muluk*. Leiden: Brill.
- Timani, H. y Sekhita, L. (2019). *Post-christian interreligious Liberation theology*. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Toğuşlu, E. Leman, J. (2014). *Modern Islamic Thinking and Activism, Dynamics in the West and in the Middle East*. Leuven: Leuven University press.
- Von Denffer, A. (2007). *‘Ulum al-Qur’an: An Introduction to the Sciences of the Qur’an*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Yassine, N. (2006). Del estatuto de la mujer en el islam. Webislam. Recuperado de: http://www.webislam.com/articulos/28793del_estatuto_de_la_mujer_en_el_islam.html.

ediciones
JUSTIA
En edición