

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales**



**TESIS DOCTORAL**

**MUJERES MUSULMANAS: AUTORIDAD Y ERUDICIONES ISLÁMICAS  
DEL CONTEXTO ÁRABE AL ISLAM TRANSNACIONAL**

**PRESENTADA POR:  
MARÍA VIRGEN PÉREZ MATEO**

**DIRECTORA:**  
Dra. Ana Isabel Planet Contreras  
Madrid, 2018

A mis seres queridos

## AGRADECIMIENTOS

No sé si va a ser posible expresar todos mis agradecimientos en estas líneas, pero me gustaría empezar dedicando esta tesis a mis dos hijos, María y Pablo y a mi compañero de vida, Juan, a los que adoro y que han sido mi ánimo, vuelta a la realidad y apoyo incondicional en estos años de intensa actividad investigadora. También les pido perdón por las ausencias y horas interminables de estudio “de mamá y su tesis en la biblioteca”. Por supuesto, esta tesis no hubiera sido posible sin la ayuda y sabiduría de mi directora de tesis y amiga, Ana Planet, a la que especialmente le agradezco de todo corazón todo su tiempo, la diligencia en contestar y aclarar mis miles de dudas en estos años, nuestras tutorías y encuentros a deshoras y “destiempos”. Un recuerdo muy especial a compañeros y profesores del TEIM, UAM, Complutense, Universidad de Castilla la-Mancha y Universidad de Alicante donde ha transcurrido mi vida académica desde que iniciara esta pasión por conocer y aprender de “lo árabe” y a todos los investigadores que como yo se han sentido atraídos por el mundo árabe y sanamente tanto hemos compartido y debatido.

A mi familia política toda mi gratitud por escuchar sobre mis avances y teorías en las comidas familiares, en especial a Sara que siempre ha creído y cree en mí y un recuerdo especial a Javi, que se fue antes de ver terminada esta tesis.

Sin duda, todo mi amor y miles de gracias es para mis padres y mi hermana que son y serán incondicionales en todos los líos en los que la “nena pequeña” se ha metido, primero de Castellón a Alicante, Siria, Francia, Madrid, Jordania, Guadalajara y vuelta a Alicante. En todos mis periplos de vida personal, profesional y académica siempre me han acompañado. En especial a mi otra compañera de vida, mi hermana, que, sin ser arabista, ya es especialista en el mundo árabe y de la que tanto he aprendido y compartido. En estos momentos a mi mayor fan, mi padre, al que debo en especial, esta curiosidad por la vida, en no estarme nunca quieta y conocer sin miedo, así como una educación en el respeto hacia los demás, abierta y sin prejuicios. A mi madre, sin palabras para describir toda su tenacidad, amor y apoyo y un orgullo por lo bien que lo ha hecho con nosotras.

Por último, a todas y todos mis amigos a los de Castellón, Alicante, Madrid, Guadalajara y por el mundo, con los que tanto he compartido y pasado buenos ratos.

No podría olvidarme de agradecer el haber compartido sus conocimientos a mi amigo Khaled y su mujer, a Mourad y Reme y a los compañeros y amigos en el trabajo, por

vuestra comprensión y apoyo, a Soraya y Naim, mis guías y amigos en Argelia y a todas las personas que desinteresadamente han contribuido a hacer posible este texto final. Gracias a todos y cada uno de vosotros y vosotras.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS

TABLA DE ILUSTRACIONES

RESUMEN

### CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN, MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

a) Introducción.....	11
b) Hipótesis de la investigación.....	13
c) Estado de la cuestión .....	16
c.1. Mujer y religión, algunas consideraciones.....	17
c.2. La mujer erudita en la tradición islámica .....	18
c.3. Mujeres eruditas visibles hoy.....	19
c.4. Mujeres invisibles e invisibilizadas: androcentrismo y patriarcado .....	24
c.5. Feminismo islámico .....	26
c.6. Mujeres que actúan más allá del feminismo islámico .....	28
c.7. Ser mujer musulmana en Europa. formación y erudición en contexto. Del patriarcado a la islamofobia de género.....	29
d) Metodología.....	32
e) Fuentes.....	35
f) Sistema de transcripción.....	36

### CAPÍTULO 2: EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO

a) Introducción.....	39
b) Concepto de ilm, conocimiento .....	42
c) Concepto de autoridad en el islam.....	46
d) Aisha bint Abi Bakr: autoridad y género.....	48
e) <i>Muhadizat</i> , alfaquíes y ascetas: Pioneras de la erudición femenina en la tradición islámica.....	51
f) Mujeres eruditas en el Magreb y en el Egipto fatimí.....	54
g) De la transmisión del conocimiento islámico por las mujeres “sabias” andalusíes al misticismo femenino .....	59
h) Conclusión.....	61

### CAPÍTULO 3: LAS GUÍAS RELIGIOSAS FEMENINAS, *MURSHIDAT*, EN MARRUECOS Y ARGELIA

a) Introducción.....	63
b) Antecedentes de los programas de formación a mujeres como guías religiosas funcionarias en los países árabes e islámicos. ....	64
c) Contexto histórico en Marruecos y Argelia: la institucionalización del islam. ....	68

d)	El tiempo de las reformas del campo religioso en el contexto marroquí.....	76
e)	La organización de las instituciones religiosas oficiales en la Argelia independiente .....	85
f)	La formación religiosa oficial en Argelia .....	91
g)	La institución de Dar al-Hadiz al-Hassania marroquí y la enseñanza en ciencias islámicas. ....	96
h)	La figura de las funcionarias de las guías espirituales, <i>murshidat</i> en Argelia y Marruecos; función religiosa y social .....	99
i)	Del contenido de la formación de las <i>murshidat</i> marroquíes en <i>Dar al-Hadiz al-Hassania</i> al plan de estudios de las guías religiosas en Argelia. ....	105
j)	Conclusión .....	111
<b>CAPÍTULO 4: LA ERUDICIÓN FEMENINA ISLÁMICA EN ESTADOS UNIDOS Y EUROPA</b>		
a)	Introducción.....	113
b)	Las comunidades musulmanas en Estados Unidos y Europa .....	114
	b.1. La presencia musulmana en Estados Unidos.....	115
	b.2. La conformación de las comunidades musulmanas en las sociedades europeas .....	118
	b.3. Organizaciones representativas islámicas en Estados Unidos y en el contexto europeo. ....	120
d)	La formación en islam en Europa: del estudio del islam en la escuela a la proliferación de cátedras de teología islámica. ....	138
e)	El origen de la formación en islam en Estados Unidos .....	149
f)	Del movimiento heterogéneo de la erudición femenina en Estados Unidos y su transnacionalidad y confluencia en el panorama europeo.....	156
	f.1. Las figuras relevantes de la primera y segunda generación: Juristas y académicas versus activistas, <i>alimat</i> o mujeres sabias y mujeres imam.....	161
	f.2. Primera generación de eruditas en el contexto americano.....	163
	f.3. La academia de mujeres eruditas estadounidenses en la segunda generación. ....	170
g)	La visibilidad de la mujer musulmana en Europa: del incipiente liderazgo religioso a las mezquitas inclusivas y el activismo social. ....	175
h)	Conclusión .....	187
<b>CAPÍTULO 5: LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO POR LAS MUJERES MUSULMANAS EN ESPAÑA</b>		
a)	Las comunidades musulmanas y la institucionalización del islam en España	189
b)	La enseñanza del islam en España.....	199
c)	Formación religiosa de mujeres y transmisión del conocimiento islámico en el contexto español.....	204
c)	La formación de las mujeres entrevistadas y la transmisión del conocimiento islámico en España .....	209

c.1. El aprendizaje .....	210
c.2. Formación familiar .....	216
c.3. Formación reglada y la no formal.....	218
c.4. Autoridad y referentes femeninos en la transmisión del conocimiento islámico .....	225
c.4.1. Referentes femeninas en la historia de la tradición islámica.....	228
c.4.2. Referentes actuales en la transmisión del conocimiento .....	230
c.5. <i>ilm</i> o conocimiento islámico .....	237
c.6. Actividad docente de las profesoras entrevistadas.....	242
d) Conclusiones .....	253
CONCLUSIONES .....	257
ANEXOS .....	263
ANEXO 1: CUESTIONARIO .....	263
ANEXO 2: PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LAS INFORMANTES .....	265
ANEXO 3: RELACIÓN DE INFORMANTES CLAVE EN EL TRABAJO DE CAMPO EN MARRUECOS Y ARGELIA. ....	266
ANEXO 4: PLAN DE FORMACIÓN GUÍAS RELIGIOSAS PRINCIPALES ARGELIA .....	268
ANEXO 5: PROGRAMA DE FORMACIÓN DE LOS IMANES Y <i>MURSHIDAT</i> EN MARRUECOS .....	280
ANEXO 6: DECLARACIÓN ISNA SOBRE LA INCLUSIÓN DE MUJERES EN LOS MASYIDS .....	302
ANEXO 7: LISTADO DE ORGANIZACIONES.....	305
BIBLIOGRAFÍA .....	307

## TABLA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Mujeres en diccionarios biográficos .....	40
Ilustración 2: Delegaciones marroquíes por años.....	84
Ilustración 3: Delegaciones marroquíes por países .....	84
Ilustración 4: Alumnos matriculados en la Universidad Emir Abdelkader.....	95
Ilustración 5: Alumnos matriculados por facultades en la Universidad Emir Abdelkader.....	95
Ilustración 6: Estudiantes por años en ciencias islámicas en universidades argelinas ...	96
Ilustración 7: Alumnos matriculados en enseñanza original en Marruecos .....	99
Ilustración 8: La enseñanza del islam por países.....	143
Ilustración 9: Nacionalidades inmigrantes musulmanes en España .....	194
Ilustración 10: Nacionalidades inmigrantes musulmanes mujeres.....	195
Ilustración 11: Mujeres marroquíes .....	196
Ilustración 12: Mujeres argelinas .....	196

## RESUMEN

En esta tesis doctoral hemos abordado el estudio de las formas actuales en las que se produce la transmisión de conocimiento religioso por mujeres en diferentes contextos. Esta formación, lejos de tratarse de una actividad esporádica y no organizada constituye hoy en día la base de lo que podríamos denominar un movimiento de formación, protagonizado por mujeres transmisoras y alumnas que acuden a clases teóricas y prácticas en diferentes espacios de formación, desarrollando incluso estrategias transnacionales. La tesis es, en definitiva, de una investigación sobre la erudición femenina islámica en los contextos árabes y también en el islam transnacional instalado en algunos espacios europeos y en Estados Unidos, intentando valorar el impacto que esto tiene en la construcción de autoridad en el islam.

Metodológicamente nos hemos acercado al objeto de esta tesis con sendas estancias de investigación en Marruecos y Argelia, a través de una etnografía en el contexto del islam en España y explorando a efectos comparativos la realidad de la mujer musulmana culta en la esfera en el ámbito académico y el activismo religioso en Estados Unidos y Europa.

Esta investigación se estructura en cinco capítulos. El primer capítulo comprende la introducción, la justificación del tema y un estado de la cuestión. En el segundo capítulo se introduce desde una perspectiva histórica el papel de la mujer como transmisora del conocimiento islámico en la tradición islámica. Siguen después tres capítulos en los que



se estudia la erudición islámica actual tanto en el contexto árabe como en el islam transnacional y en España.

En el primer capítulo se incluyen las diferentes reflexiones teóricas que hemos empleado para acercarnos a la realidad estudiada, así como algunas cuestiones de orden formal. El capítulo segundo, versa sobre el papel de la mujer musulmana en la transmisión del conocimiento islámico y en él se presentan las figuras femeninas asociadas a los saberes islámicos tradicionalmente.

En el capítulo tercero, con los datos obtenidos en los trabajos de campo en Argelia y Marruecos, analizamos la categoría de las mujeres como guías religiosas funcionarias. Para ello procedemos a la descripción histórica de los contextos presentados y de las estructuras oficiales de institucionalización y formación del islam y en especial las disciplinas en ciencias islámicas donde es especialmente relevante la presencia de las mujeres estudiantes. Las fuentes utilizadas en este capítulo son originales en lengua árabe y han sido traducidas para su explotación y reproducidas en lengua original en los anexos.

En el capítulo cuarto referido al islam transnacional presentamos los contextos de Estados Unidos y de algunos países europeos que han sido elegidos por la densidad de las dinámicas observadas en sus comunidades musulmanas. En cada uno de ellos se reflexiona sobre la conformación histórica de las comunidades, las asociaciones y experiencias de formación y transmisión de conocimiento por mujeres más representativas. Este marco nos ha permitido conocer la presencia de mujeres académicas y activistas a ambos lados del Atlántico en dinámicas muy distintas. Mientras en E.E.U.U. hemos podido presentar el trabajo realizado por varias generaciones de mujeres en el campo de la erudición, la pedagogía y al frente de organizaciones islámicas, en las sociedades europeas es todavía muy limitada la presencia de éstas.

Por último, en el capítulo quinto hemos estudiado el caso español, basándonos en un trabajo de campo realizado en las mezquitas españolas centrado en conocer el papel desarrollado por las docentes encargadas de la transmisión del conocimiento islámico en el seno de las comunidades.

Por último, en las conclusiones hemos intentado plantear las respuestas a las preguntas con las que iniciamos la investigación que pretende ser un aporte riguroso y honesto

sobre el ámbito de estudio y constituir la primera piedra de una investigación más amplia.

En los anexos recogidos al final de esta tesis se ha incluido el modelo de cuestionario empleado en el trabajo etnográfico con las profesoras entrevistadas en el contexto español, dos tablas con la relación de informantes contactados y entrevistados en Marruecos y Argelia, así como los documentos originales, planes de estudios de las funcionarias de sendos Ministerios de asuntos religiosos y waqf- Argelia, y de asuntos islámicos y habús en Marruecos. Por último, hemos incluido la Declaración realizada por la organización ISNA en Estados Unidos para la inclusión de mujeres en las mezquitas estadounidenses. Los programas de formación originales en árabe son documentos inéditos y se han traducido y prácticamente reproducido como base documental en el capítulo 3 sobre las guías religiosas en Marruecos y Argelia. En el caso de la declaración se alude a ella en el capítulo quinto. El soporte documental está disponible en diferentes páginas de internet y es, por tanto, accesible, mientras los planes de formación son originales y sin posibilidad de acceso al público en general.

En cuanto a la bibliografía utilizada es importante resaltar el uso de fuentes primarias en nuestra investigación, documentos originales y testimonios. También hemos utilizado las fuentes secundarias producidas en los todos los contextos presentados, utilizando información sobre programas, iniciativas y dinámicas actuales disponible en internet.

## **CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN, MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN**

### **a) Introducción**

Hace más de una década que trabajo en contacto con una realidad social compleja fruto del proceso de emigración hacia España de hombres y mujeres procedentes de países árabes que se han instalado en ciudades y municipios de todo el territorio español. Las inquietudes de investigación que comenzaron en 2006 mientras trabajaba como mediadora intercultural en un área de servicios sociales en la provincia de Guadalajara me han llevado a querer entender estos procesos y a iniciar esta investigación.

Como sucede a muchos científicos sociales, mi intención primera ha sido -y es- conjugar lo estudiado y lo vivido, lo leído en los trabajos científicos y lo expresado por los informantes que generosamente han compartido conmigo su tiempo y experiencias en el trabajo de campo, lo observado y lo narrado. La segunda era la de conjugar el rigor científico y las formas propias de una investigación doctoral con el respeto y el mantenimiento de la integridad moral de los individuos que han participado de la investigación, sin vocación entomológica por mi parte, sin marcar, sin encasillar a las y los informantes, sin cosificar ni detener una realidad en movimiento, rica y compleja en estrategias, tendencias, opciones personales y líneas de pensamiento. Y con una dificultad más: las dinámicas que quería observar se estaban desarrollando en múltiples escenarios en España, en otros países de Europa y en Estados Unidos además de en las sociedades de origen. El campo de observación parecía inmenso e inabarcable.

Durante la investigación ha estado presente continuamente la tensión de mantener la distancia necesaria con el objeto de estudio y de evitar proyectar una visión etnocéntrica de la realidad estudiada. Como especialista en estudios árabes e islámicos, como arabista, he procurado poner en juego en la medida de lo posible categorías de análisis que nacen de la cosmovisión islámica tal y como se hace presente en las sociedades árabes de origen y también en el contexto español. En muchas ocasiones son categorías históricamente construidas y que afectan al ámbito de la educación, la erudición, la formación de mujeres, los roles de género en la familia, la relación femenina con lo religioso, incluso el trabajo comunitario. Específicamente, quería aproximarme a las dinámicas sociales propias de las sociedades magrebíes contemporáneas, cercanas geográficamente, con una historia y cultura propias y también en las transformaciones o cambios que acontecen tras un proceso migratorio con destino a España.

En la investigación se ha seguido un orden lógico de aproximación al campo. En el inicio empezamos por lo que podría considerarse el origen de estas dinámicas de formación de mujeres por mujeres. Un origen histórico –la erudición femenina en el islam- a la vez que contemporáneo y cercano, protagonizado en los países de origen por mujeres que realizan actividades relacionadas con la formación en islam, ya sea como discentes o como docentes. Para ello, el trabajo arrancó con sendas estancias de investigación en Argelia y Marruecos donde además de localizar todas las fuentes de información posibles -en árabe- establecimos una red de contactos importante, consiguiendo testimonios de relevancia que han ayudado a entender las concepciones individuales y colectivas tanto de la fe islámica y del proceso de organización e institucionalización de lo religioso en esas sociedades. Esos contactos han sido retomados en diferentes momentos de la investigación. Acudir al Magreb nos permitió recopilar textos legales, guías, material de estudio y entrevistas que han podido luego ser analizados desde las propuestas teóricas que inicialmente habíamos pensado guiarían nuestro trabajo: el marco del denominado “feminismo islámico”, la tensión entre “tradicionalistas” y “modernistas” en las sociedades magrebíes y las posibilidades de desarrollo de formas de autodefinition religiosa y de formación y transmisión de saberes en contexto español. Esa riqueza, observada en origen, se haría visible una y otra vez a lo largo de las horas de entrevistas realizadas ya en España en las que se ha prestado atención a analizar las categorías y puntos de vista de las mujeres protagonistas de estas acciones.

La tercera inquietud era la que nacía de querer elaborar un buen estado de la cuestión. Esta tarea es siempre compleja y dado el tema elegido corría el riesgo de ser siempre insuficiente. Durante la investigación he manejado un número amplio de trabajos que me han ayudado a entender el contenido teológico propio del islam, la presencia de la mujer a lo largo de la historia del islam en tanto que aprendiz y trasmisora de conocimiento, así como muchos trabajos de corte antropológico que me han ayudado en mi observación para conseguir la necesaria objetividad en ciencias sociales. Pese a haber conseguido familiarizarme con los debates académicos en cada uno de los ámbitos, en la textualización de la investigación he tenido que tomar algunas decisiones. Los marcos conceptuales y teóricos me han guiado, me han acompañado en la búsqueda del material empírico para analizar y han articulado mis entrevistas y observaciones. También han sido reconsiderados en la escritura final del trabajo, pero siempre al servicio del objetivo inicial: comprender la complejidad de un proceso histórico y

religioso que da lugar al islam del siglo XXI vivido en Europa. Tratándose de mujeres, de educación, de autoridad, he procurado respetar los sentidos dados por las informantes a sus acciones, retomando sus palabras, sus modos de nombrar y observando sus modos de actuar. El reto ha sido grande porque ha sido necesaria una inmersión en un contexto social muy cercano en lo geográfico y a la vez lejano, queriendo en todo momento mantener una posición de distancia como investigadora, siendo extremadamente cuidadosa en no caer en categorizaciones desde un prisma occidental y laico. He procurado tomar la distancia suficiente que me ayudara a entender los modos de vida, los procesos ideológicos, las prácticas y los discursos religiosos, tanto en otros territorios como en la sociedad de la que las mujeres protagonistas de la investigación y yo misma formamos parte.

La omnipresencia en los medios de comunicación y en una parte de la literatura académica de argumentos sobre la opresión del islam de las mujeres musulmanas ha sido una cuestión continuamente presente en las conversaciones informales y en las entrevistas. Para minimizar la influencia de mi propia naturaleza como mujer no musulmana occidental, me he rodeado y he tratado de buscar desde el inicio las respuestas a mis dudas en buenos amigos y colegas conocedores de esta realidad compleja que es el islam en Europa, musulmanes creyentes que viven en España y que, además, como doctores e investigadores, en algún momento de su carrera formativa y educativa han reflexionado sobre ello. Gracias a sus constantes respuestas a mis innumerables preguntas he desarrollado un diálogo continuo entorno a estos temas del que también se ha alimentado la investigación, aunque no aparezcan sus referencias como referencias bibliográficas ni hayan sido informantes en sentido estricto. A ellos y ellas agradezco su amistad y su confianza.

## **b) Hipótesis de la investigación**

Este trabajo de investigación surge de una inquietud personal y profesional tras años de trabajo en el ámbito social y, sobre todo, gracias a un trabajo de campo realizado en Marruecos y Argelia donde conocí la realidad de una categoría profesional y

funcionaria femenina, la de educadora y guía religiosa, *murshida*<sup>1</sup>. El análisis de esta categoría y el estudio del papel de la mujer musulmana docta y funcionaria en la transmisión del islam en los países del Magreb es parte central de esta investigación. Tras una revisión bibliográfica añadía a esta inquietud primera la necesidad del estudio en profundidad y de la aproximación al campo de la formación del conocimiento islámico a nivel comunitario y no reglado por y para mujeres en las mezquitas españolas. Durante mi trabajo ha ido ganando importancia desvelar estas actividades realizadas en los centros islámicos de toda la geografía española. De esta forma, a través de dos planos de observación -en Argelia y Marruecos y en España- se nos ha hecho visible una realidad poco conocida y apenas estudiada. Es en esos dos planos donde planteamos dos tipos de hipótesis distintas, una inicial y otra complementaria, que tienen que ver con las sociedades de origen de estas migraciones – Argelia y Marruecos- y con la sociedad de instalación, España.

Como hipótesis inicial nos planteábamos que la innovación del protagonismo de lo femenino en el campo de la institucionalización del islam en Argelia y Marruecos podía estar produciendo cambios sociales en estos países, desde la consideración de que el papel formativo tradicional de la mujer en la transmisión de los saberes religiosos se estaba “legitimando” por sendos gobiernos magrebíes a través de la creación de programas de capacitación y del acceso a la función pública.

Como hipótesis complementaria hemos intentado responder a la pregunta de si lo expuesto a lo largo de toda esta investigación doctoral sobre los saberes religiosos y su transmisión pueden considerarse dotes, aptitudes y habilidades de las profesoras musulmanas que, por tratarse de saberes ampliamente valorados, determinen y fortalezcan la posición y la legitimidad de la acción femenina en este campo.

Tal vez la intencionalidad última de este trabajo doctoral ha sido contestar los muchos argumentos sobre la desigualdad y la discriminación de la mujer musulmana, los paternalismos hacia éstas y el carácter en muchos casos islamófobo de las aproximaciones hacia las protagonistas de esta investigación: las mujeres musulmanas que viven en Europa.

En la misma línea argumentativa, como puede leerse en mayor desarrollo en el capítulo cuarto de esta tesis doctoral, hemos presentado el trabajo de activistas, eruditas, académicas e investigadoras ligadas a lo islámico tanto en Europa como en Estados

---

<sup>1</sup> Sobre los criterios que hemos empleado para la transcripción de palabras en árabe al castellano puede leerse el apartado de este capítulo sobre el tema.

Unidos. Varias generaciones de mujeres que están poniendo rostro femenino al floreciente campo del estudio reglado de la doctrina teológica del islam en centros docentes privados de nivel superior y en departamentos universitarios a ambos lados del Atlántico. Como exponemos, se trata de experiencias múltiples, de enormes dimensiones, que se adaptan a las necesidades formativas de las mujeres –incluyendo la alfabetización básica en algunos contextos- y que se plantea como un camino sin fin, como una cadena de transmisión intergeneracional que utiliza como espacio la mezquita, como lengua el árabe y las lenguas locales y que tiene como objetivo “ *conocer más en profundidad el islam puesto que al ser una forma de vida, no sólo una religión, entra de manera trasversal a afectar de una manera u otra a todas las materias que podamos imaginar*” (Entrevista 30)<sup>2</sup>, puesto que “ *enseña – el islam- a vivir en armonía con la creación y cuando vives en esa armonía todo fluye a tu alrededor, todo se coloca en su sitio y accedes a la sabiduría que solo está al alcance de los que quieren ver, saber, escuchar*” (Entrevista 25). Efectivamente no se trata de un islam trasplantado, ni adaptado, sino vivido en un contexto concreto más, como por otra parte siempre sucede con el islam. En las entrevistas aparece la idea de que es preciso fomentar las enseñanzas islámicas adecuadas al contexto. Las mujeres entrevistadas insisten en sus discursos que el islam no es contrario a la modernidad ni a la construcción de una ciudadanía europea. En palabras del profesor y ex-presidente de la Comunidad Islámica de Valencia, Abdelaziz Hammaoui: “ *Ofrecer conocimientos sobre el progreso del islam en Europa y España, fomentar la implicación de los y las jóvenes musulmanas en el trabajo por la normalización del islam y la integración de la comunidad musulmana en España y europea e implicándoles en el desarrollo, especialmente, de la sociedad española*”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre la metodología empleado en nuestra etnografía puede consultarse en este capítulo el apartado de metodología y, en los anexos 1 y 2 el cuestionario utilizado en las entrevistas y el perfil sociodemográfico de las informantes respectivamente.

<sup>3</sup> Desde el inicio de esta investigación hemos mantenido contactos frecuentes con Abdelaziz Hammaoui que, a su vez, nos puso en contacto en Argelia y España con varias informantes clave para esta tesis. Estas declaraciones son fruto de una entrevista realizada en marzo del 2017, especialmente en el contexto de las actividades de mujeres formadoras en las mezquitas españolas. Le agradecemos enormemente su participación en esta investigación.

### **c) Estado de la cuestión**

Al intentar convertir el islam, una religión viva y próxima, en un objeto de estudio nos enfrentamos a una doble dificultad. La primera, la que nace de conocer el islam en un determinado contexto/s social/es (el Magreb, y en concreto Argelia y Marruecos), países próximos geográficamente y con lazos históricos con Europa, pero a la vez diferentes en sus devenires políticos y culturales. La segunda nace de la consideración del islam como confesión minoritaria en Europa -y de los musulmanes como minoría- sobre la que se proyecta un orientalismo esencialista que dificulta su estudio y que está impidiendo observar que los individuos con esta fe -y aquellos que son considerados como tales aunque presenten posiciones de agnosticismo o de nula práctica- pueden elegir entre muchas maneras de ser y de decirse musulmán, pues existen muchos modos de ser musulmán, pudiéndose elegir entre múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o ruptura (Planet y Moreras, 2008).

Al trabajar además desde el ámbito de lo femenino, nos encontramos ante la dificultad de entrar en este ámbito empleando teorías y denominaciones que determinen nuestro trabajo. Preferimos reflexionar y exponer la historia desde la perspectiva de las protagonistas de esta investigación: las mujeres formadoras en islam, mostrada en sus testimonios y en sus acciones. Presentar los contextos que ellas nos han mostrado, desde el Magreb, en E.E.U.U., en algunos países europeos y en España, acercándonos así, a una suerte de movimiento de pedagogía islámica no reglada donde la islamofobia y el patriarcado aparecen como trasfondo de sus acciones y reflexiones.

Todo ello se presenta desde el marco previo de la reflexión de la mujer como sujeto o no en la religión. Invisibles para la academia según las categorías que se han venido empleando hasta la actualidad, pero visibles eruditas y actrices en el plano de la lucha contra la ignorancia a lo largo del tiempo, son muchas mujeres las que participan de acciones de formación en la actualidad y no lo hacen con el feminismo islámico como única opción como muestran los medios de comunicación. Ciertamente, las mujeres actúan y pueden validarse como posibles autoridades morales y formativas alternativas en el islam (Ali, 2012).

A continuación, presentamos un estado de la cuestión sobre estas consideraciones previas, en torno a seis cuestiones fundamentales: mujer y religión, erudición femenina en la historia del islam, las mujeres eruditas hoy en día, la invisibilidad de la mujer desde los postulados del patriarcado, la acción de mujeres más allá del feminismo



islámico y la formación y erudición de mujeres musulmanas en el contexto europeo.

### **c.1. Mujer y religión, algunas consideraciones**

Para el teólogo Juan José Tamayo existen constataciones empíricas sobre el papel minoritario, infravalorado, la falta de reconocimiento y, en definitiva, la violencia hacia la mujer en la historia de las religiones: “Las religiones son uno de los lugares donde las mujeres sufren una de las más radicales experiencias de silenciamiento, discriminación e invisibilización” (Tamayo, 2011). Para explicar tal afirmación Tamayo expone en primera instancia que las mujeres en las religiones no son reconocidas como sujetos morales y casi nunca como sujetos religiosos, y difícilmente como sujetos teológicos. El maltrato que las tradiciones religiosas infligen a las mujeres, añade el teólogo, se aprovecha del difícil acceso de las mujeres a ser reconocidas como sujetos teológicos y se refleja en las trabas a su participación en las instituciones religiosas que se dedican al estudio y la docencia de la teología, a la interpretación de los textos sagrados y a la reflexión sobre la fe, dificultando que hagan teología desde las experiencias de las respectivas religiones y la propia subjetividad. Tamayo plantea que las mujeres siempre han sido las grandes perdedoras en el campo religioso, aunque sean fieles seguidoras y creyentes, puesto que acceden con dificultad a puestos de responsabilidad en las comunidades religiosas donde el poder suele estar detentado por hombres. A pesar de ello, el teólogo reflexiona sobre las mujeres como las mejores transmisoras de las enseñanzas religiosas a sus hijos e hijas en el ámbito familiar y en los espacios religiosos a través de la educación religiosa (Tamayo, 2014).

Con respecto al islam, argumenta que “es, quizás, la religión monoteísta más cuestionada por su carácter patriarcal y androcéntrico en su organización, en sus textos sagrados y en su legislación, así como en los distintos niveles en que se mueve: religioso, cultural y político” (Tamayo, 2009: 221).

De igual forma, entre otras eruditas y posiciones cuyos trabajos son recogidos en el capítulo cuarto y quinto de la tesis, Nimat Hafez Barangazi, defensora de los derechos de las mujeres de origen sirio afincada en Estados Unidos, reivindica la necesidad del acceso al conocimiento y la apropiación por parte de las mujeres del discurso religioso a través de la exégesis del texto coránico, dotándolo de un enfoque feminista (Hafez, 2011).

A partir de estos y otros trabajos académicos, en esta tesis planteamos la evidencia de la

invisibilidad que sufre la mujer en las religiones y también en el islam, pero venimos a constatar la existencia de multitud de ejemplos de mujeres musulmanas eruditas que desde los primeros tiempos del islam se presentan como responsables y protagonistas de la transmisión de los saberes religiosos. Una realidad, la de la erudición femenina religiosa en el islam, que se enfrenta a los pensamientos, reflexiones y argumentos de cierta literatura que sólo se retroalimenta de los estereotipos que se han conformado hacia las mujeres y el islam.

## **c.2. La mujer erudita en la tradición islámica**

Si bien en la historia de las religiones la mujer ha sido invisibilizada en todas sus facetas como sujeto teológico, la tradición islámica aporta multitud de ejemplos de mujeres eruditas, juristas y estudiosas a lo largo de la historia. Sin embargo, estas mujeres no han sido siempre mostradas como eruditas, lo que puede hacer difícil su consideración en términos de autoridad islámica (Valcárcel y de la Fuente, 2014).

En la misma línea de debate que plantea Tamayo y en el ámbito de esta investigación se encuentra la obra colectiva sobre el islam medieval que estudia la mujer en el islam “que modificará el estereotipo asumido en la tradición islámica donde la mujer se cree invisible” (Hambly, 1999: 19).

En la obra de Hambly, cuyo propósito declarado es “romper con los estereotipos de europeos y americanos sobre la mujer musulmana como criatura pasiva, sin derechos, velada y encerrada en el harén” (Hambly, 1999) se presentan 23 trabajos sobre la presencia femenina en la poesía, la religión, el poder o la literatura en época medieval. Entre los trabajos que menciona Hambly se encuentra el de Nabia Abbot. Su obra, publicada por primera vez en 1941, es pionera a la hora de visibilizar la mujer musulmana en la historia, en campos concretos como la religiosidad popular y el sufismo y como erudita y académica, en la vida pública y en la esfera del poder.

El manual de Leila Ahmed (1992), en la misma línea que el de Hambly, revisa la erudición femenina en época medieval y argumenta que las mujeres musulmanas no sólo destacaron como eruditas y como profesoras sino en el campo de la interpretación del Corán, del *tafsir*.

Roded (1993) (y más recientemente Nadwi (2007)), han documentado que la mayoría de las mujeres eruditas reconocidas en la tradición islámica vivieron en el primer siglo del islam, en la época de los compañeros del profeta, *Sahaba*. El término *Muhadiza*, o

erudita que transmite los hadices es la categoría utilizada en estos trabajos para referirse a las mujeres eruditas dentro del conocimiento islámico en estos primeros siglos.

Al aproximarnos a la erudición femenina, la tradición islámica considera a Aisha bint abi Bakr la primera de estas eruditas. Numerosos investigadores ((Abbott, 1942; Geissinger, 2011; Haylamaz, 2012; Lamrabet, 2008) y desde diferentes enfoques e intencionalidades han presentado a esta esposa del Profeta Muhammad como máximo exponente y ejemplo de autoridad en la transmisión del conocimiento islámico. En las entrevistas realizadas con cuestionario, que incluimos en el anexo 1 de esta tesis varias preguntas se refieren a las figuras o eruditas del pasado de la tradición islámica consideradas como referentes para las mujeres entrevistadas. Prácticamente la totalidad de las informantes se refirió a Aisha no sólo como erudita en su tiempo, sino como un ejemplo atemporal para mujeres y hombres creyentes, modelo de mujer culta, poderosa, con dotes extraordinarias para la memorización, la persuasión, la oratoria y el buen juicio.

Del contexto andalusí, como puede leerse en mayor detalle en el capítulo segundo de esta tesis, algunas especialistas (Lapiedra, 1994; Viguera, 1989; Ávila, 1989) se han centrado en el estudio de los textos de la época en los que se reconoce a las mujeres que transmiten el conocimiento islámico como alimat, o sabias, algunas de ellas relacionadas con la vía mística del islam. Schimmel considera que es en el sufismo donde las mujeres ocupan mayor espacio y se hacen visibles como estudiosas y trasmisoras de las ciencias coránicas, ligadas a las cofradías principalmente (Schimmel 1982).

Pero no es sólo en época andalusí o en el ámbito del sufismo donde se encuentran mujeres estudiosas porque hay obras recientes (Bano, 2017; Bano y Kalmbach, 2011) que han indagado sobre las diferentes acciones de mujeres en el campo de la erudición y la pedagogía islámica en diferentes contextos geográficos y temporales en época actual y que son objeto de estudio en profundidad en los capítulos cuarto y quinto de esta tesis.

### **c.3. Mujeres eruditas visibles hoy**

Esta tesis no busca sólo recoger la erudición en el islam de las mujeres a lo largo de la historia. Las protagonistas de esta investigación doctoral, las mujeres musulmanas que participan de acciones de transmisión de conocimiento islámico desvelan en sus publicaciones y en testimonios o entrevistas cómo la erudición femenina constituye en

la actualidad redes de autoridad en diferentes contextos. Desde los países norteafricanos de origen hasta las sociedades destino de las comunidades de migrantes musulmanes, la presencia femenina en el campo de la erudición y pedagogía islámica nos ha revelado un amplio y diverso ámbito de estudio.

Mujeres eruditas visibles hoy en día, ¿dónde? Las mujeres que presentamos en el capítulo quinto de la tesis sobre la erudición femenina actual participan de redes de autoridad que relacionan lo femenino con lo religioso en contextos específicos. Por ejemplo, en el contexto estadounidense, lo religioso femenino se desarrolla en un espacio de modernidad en el que la religión no ha sido expulsada de esa modernidad, sino incorporada (Casanova, 2007), un contexto donde el desarrollo de un sentimiento patriótico, racial y también religioso son parte de la propia sociedad americana.

Zahra Ayubi (2010) alude a la singularidad del contexto sociohistórico estadounidense para establecer el marco discursivo no sólo de la emergencia de una prominente y visible actividad entre la academia musulmana sino también de una importante impronta femenina en este campo. Se refiere a ello como una democratización de las religiones en la historia de las religiones de la sociedad americana. De igual forma, Hammer (2012) y previamente Webb (2000) constatan que el contexto estadounidense de finales del XX constituye un espacio muy particular para el activismo femenino musulmán. Las mujeres musulmanas académicas, estudiosas, eruditas y especialistas en el islam en Estados Unidos están contribuyendo con su trabajo a un proceso de cambio en el discurso religioso islámico sobre la figura de las mujeres doctas en países no musulmanes en las últimas tres décadas del siglo pasado.

Hammer (2012) avanza varias hipótesis para comprender en qué momento se encuentra el discurso femenino musulmán sobre liderazgo y autoridad en los Estados Unidos extraídos a su vez de los hechos más importantes acaecidos en el contexto musulmán de la sociedad estadounidense en los últimos años. Destaca tres fenómenos principales: la emergencia de discursos femeninos sobre una interpretación coránica, *tafsir*, basada en la justicia de género, la reivindicación del espacio para mujeres en la misma sala que los hombres y la reclamación femenina del liderazgo ritual -donde destaca la figura de Amina Wadud como imama en femenino-.

Hammer relaciona el pretexto de dirigir las oraciones en congregaciones mixtas y la separación de los sexos en las salas de rezo de las mezquitas estadounidenses con un profundo y difícil debate sobre la cuestión de la igualdad y justicia de género no sólo en el islam sino extrapolable a todas las religiones.

Como veremos, la erudición femenina estadounidense no cristaliza en un movimiento único, ni cohesionado, ni estructurado como tal. Si por algo se caracteriza la manifestación de las mujeres musulmanas que tienen un profundo conocimiento de las ciencias islámicas que exponemos en el capítulo cinco de la tesis es por la diversidad de perfiles. Diversa es la comunidad como diversa son las estudiosas: conversas que han crecido en la observancia de otras religiones donde las mujeres son ministras y rabinas, inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana que combaten el patriarcado cultural y religioso o segundas y terceras generaciones de mujeres de origen inmigrante pero educadas en tierras americanas. Eruditas con muy diversa producción académica o bagaje activista que publican provocativos libros, enseñan en universidades donde existen departamentos o centros específicos de impulso y enseñanza del pensamiento islámico, ligadas a la investigación sobre edictos legales o *fetuass*, traduciendo e interpretando el Corán y muchas veces trabajando en *think tanks* con capacidad de influencia política.

En Europa también hay mujeres musulmanas que han adquirido cierta notoriedad en los medios de comunicación, han sido objeto de investigaciones académicas o son en sí mismas activistas que desempeñan tareas de formación o son guías religiosas al frente de su comunidad. Los medios de comunicación se han referido a ellas en ocasiones como mujeres imamas, al igual que en su momento se hiciera con la estadounidense Amina Wadud. Tal vez siguiendo su ejemplo en los países europeos han empezado a hacerse visible, en menor medida que en el contexto estadounidense y con algunos años de retraso, algunas mujeres con cargos relevantes en las comunidades, ya sea dirigiendo la oración en las mezquitas, como activistas asociativas o en instituciones académicas. La erudición femenina europea se manifiesta en las mismas líneas, en menor medida, que el contexto norteamericano, pero sin duda no ha tenido ni la visibilidad ni la repercusión mediática ni entre las comunidades musulmanas ni en el campo académico. Según Jocelyne Cesari (2004) excepto en el contexto estadounidense y desde el año 2000, las mujeres musulmanas siguen sin ocupar posiciones de liderazgo dentro de las instituciones del islam en occidente. En nuestro trabajo de campo en España vemos que efectivamente es muy complejo el acceso a posiciones de liderazgo, aunque no imposible.

En términos generales, la presencia femenina musulmana en centros de formación y transmisión del conocimiento islámico, así como el activismo al frente de organizaciones islámicas, asociaciones culturales y sociales es todavía incipiente en

Europa. Ya despuntan mujeres musulmanas con una trayectoria pública en el campo del feminismo islámico, al frente de asociaciones sin ánimo de lucro en algunas iniciativas de claro activismo religioso como Malika Hamidi y Saida Kada, en Francia. La investigadora de origen iraquí Zahra Ali señala como “autoridades alternativas islámicas del panorama francés” a Tariq Ramadan, Malika Dif y Noura Jaballah ya que se muestran como referentes de los informantes del trabajo etnográfico que la investigadora ha desarrollado en varias comunidades islámicas en diferentes ciudades del territorio francés citado por la autora (Ali, 2012). Siguiendo a Cesari (2004) también podría hacerse una clasificación de la autoridad o liderazgo religioso de género masculino que emerge en los contextos occidentales principalmente en Europa y Estados Unidos y, proponer una reflexión en paralelo para el caso de las mujeres. Cesari distingue el líder burocrático que se ocupa de la representación de instituciones originariamente desde los países musulmanes del líder comunitario “parroquial” cuya actividad se concentra en la mezquita o en una asociación islámica en un barrio o ciudad concreta. Por otro lado, estarían los líderes globalizados cuyas actividades se centran en los movimientos islámicos transnacionales - como los grupos salafíes o hermandades sufíes- y, por último, los oradores o predicadores públicos. Estos roles de liderazgo pueden ser únicos o combinables en una misma figura. En concreto, el líder global o globalizado suele apoyarse en el establecimiento en una comunidad local que le permite realizar su actividad internacional. El carisma personal puede jugar un importante papel en el desarrollo de uno de estos tipos de liderazgo. Por su parte, los predicadores y/u oradores públicos no tienen necesariamente lazos locales y generalmente suelen seguir el modelo de líder globalizado.

En relación con la transmisión de conocimiento islámico, Dale Eickelman (2015) considera que los historiadores y los sociólogos a veces dan más importancia a la naturaleza fija del conocimiento religioso y consecuentemente ponen menos atención a cómo afecta en el sistema de conocimientos los modos cambiantes de transmisión. Existe un intenso debate sobre qué conocimiento es válido y cuál de todo el conocimiento es relativo a la fe y la autoridad en las sociedades musulmanas. Los ulemas han sido las autoridades incontestables en una generación, sin embargo, Eickelman, citando a al-Turabi, pone de manifiesto la pluralidad de referencias válidas y legitimadas en el campo de la transmisión del conocimiento que van más allá de los ulemas. Así al-Turabi dice “que todo conocimiento es divino y religioso y que, si alguien posee conocimiento, ilm, son iguales que aquellos que poseen conocimiento

religioso especialmente” (Eickelman, 2015).

En esta línea de debate sobre autoridad en nuestra investigación hemos podido comprobar lo apuntado por Eickelman sobre la personificación de la autoridad y el liderazgo en el islam transnacional. En el cuestionario que formulamos para realizar las entrevistas pretendíamos dilucidar si las mujeres entrevistadas se identificaban ellas mismas o señalaban a sus compañeras como posibles referentes femeninos y por tanto con autoridad en la transmisión y el campo de la erudición del conocimiento islámico. Pretendíamos localizar de ese modo una categoría de mujeres como potencial autoridad religiosa por ser consideradas como tal por la comunidad, sus estudiantes o/y por los responsables de los centros donde imparten su formación a otras mujeres. Así, les preguntábamos si “conocer bien su religión podría darles autoridad como *mualimas*, profesoras, en su comunidad, quién o quiénes les habían propuesto para ejercer como formadoras y si consideraban que la formación académica o poseer más certificados legitima o refuerza la figura de las *mualimas*” como ocurre en las sociedades musulmanas con las figuras masculinas señaladas como ulemas, referentes y autoridades religiosas. Pretendíamos analizar a través de sus propias experiencias y opiniones el grado de liderazgo que supone la actividad formadora, altruista en muchos casos, y la dedicación en la transmisión en las figuras de las informantes. La realidad que desprenden las respuestas a estas cuestiones es que, tal vez por la modestia, sencillez y humildad que muestran a nuestras preguntas, ninguna de las mujeres entrevistadas se ha señalado como autoridad en la materia. Más bien, como en la expresión recogida por Eickelman del erudito sudanés, al-Turabi, han mostrado una disposición a la enseñanza a sus iguales, restando importancia a los conocimientos y considerando más importante la actitud, el amor hacia el islam y “*la enseñanza con corazón de la belleza del mensaje*” -entrevista 1- a la hora de ser consideradas como “referentes”. “*Es verdad, que el conocimiento te posiciona y te da reconocimiento, pero falta mucho por hacer se necesita más gente preparada y uno de los inconvenientes es que los cursos de formación que se ofrecen son para gente que habla el árabe y de esta manera no se forma gente musulmana española*” (Entrevista 25).

Identificando las “autoridades alternativas” de Ali (2012) en las respuestas de las mujeres entrevistadas, tal y como puede leerse en profundidad en el capítulo cuarto, podemos citar las referencias a Amparo Sánchez, Abdelaziz Hammaoui, Muhammad Isa García, Vicente Mota o Hashim Cabrera como figuras respetadas para las entrevistadas, como ejemplos morales y formativos de autoridad en el contexto español. También

fueron nombradas Natalia Andújar, Carmen-Nur del Rio, Raquel García, Laure Rodríguez y la Sheija Kamila Toby que son para las informantes de nuestro trabajo de campo “*modelos de mujeres cultas que transmiten un islam de aquí y de ahora*” (Entrevista 8).

#### **c.4. Mujeres invisibles e invisibilizadas: androcentrismo y patriarcado**

La literatura femenina y/o feminista, de autoras como Asma Lamrabet y Fatima Mernisi entre otras, nos han ayudado a conocer a las mujeres transmisoras en la historia de la civilización islámica que, como apunta Vanessa Rivera de la Fuente, el androcentrismo y el patriarcado han borrado de la historia del islam. El papel de las mujeres como académicas y juristas siempre ha estado al lado del hombre y no tanto como transmisoras capaces de transmitir por ellas mismas, pese a ser consideradas excelentes oradoras, poseedoras de una gran disciplina para el estudio y la memorización, inteligentes y protectoras del saber<sup>4</sup>.

Otros trabajos recientes no identificados como literatura de corte feminista permiten constatar a través de la explotación de diccionarios y colecciones desde los primeros tiempos del islam a lo largo de la historia de la civilización islámica que son numerosas las mujeres transmisoras del hadiz, recitadoras, profesoras, juristas etc. (Nadwi, 2007; Roded, 1994).

En cualquier caso, siguiendo a Nash nos preguntamos si se trata de mujeres invisibles también porque las hacemos invisibles desde la academia porque las categorías que empleamos para visibilizar a las mujeres religiosas son propias de una incompleta comprensión de lo religioso. Si bien es cierto que tal y como propone la profesora Mary Nash (Aixelà, 2000: 29) “no es sólo en el ámbito de lo religioso en el que se produce tal invisibilidad, sino que la invisibilidad de la mujer en la historia deriva precisamente de la definición de la misma que se ha dado de la Historia...la ausencia, la invisibilidad de la mujer en los estudios históricos no se debe a una conspiración malvada de ciertos historiadores masculinos, sino al arraigo de una concepción androcéntrica de la historia”.

Existe una amplia bibliografía que estudia el patriarcado y la situación de las mujeres en

---

<sup>4</sup> Apuntes del seminario “Mujeres en la Revelación” impartido a través de internet por Vanessa Rivera de la Fuente en noviembre 2015.



las sociedades musulmanas, pero en muchas ocasiones son aproximaciones que fosilizan el sistema patriarcal sin tener en cuenta la complejidad, pluralidad, diversidad y los procesos de transformación social y cultural de las sociedades actuales. Por ello si estudiamos el mundo árabe islámico como patriarcado mantenemos a las mujeres invisibilizadas, en posiciones subalternas, dependientes de un sistema de parentesco en el que ellas no serían sino transmisoras (Lacoste-Dujardin, 1993).

Hablar de patriarcado y de androcentrismo en todo tiempo y lugar no deja de ser también un fatalismo. Específicamente, utilizar el término de patriarcado en el Magreb no es describir un modelo de parentesco. El patriarcado es una ideología, que da forma a la sociedad, que atraviesa los actos y los pensamientos, los saberes, las transmisiones y, la vida cotidiana de hombres y mujeres.

No es el objeto de esta tesis el análisis del patriarcado en los diferentes contextos de las sociedades musulmanas. El islam constituye un sistema de creencias y de prácticas que varían a lo largo del tiempo y de los espacios.

Las mujeres musulmanas que participan de acciones de formación son las protagonistas del trabajo de campo y con ellas se buscan nuevas categorías y categorizaciones. La actividad formadora de profesoras en mezquitas, colegios y organizaciones islámicas en España que realizan como voluntarias en un primer momento empieza a ser parte de un movimiento de mayor calado. Las profesoras y formadoras no sólo pretenden dar a conocer los valores, las prácticas y la correcta lectura del Corán, así como su comprensión, sino que a esta labor le precede o viceversa, una suerte de *“fervor por la adquisición del conocimiento islámico, formativo, que ha imbuido a la comunidad femenina magrebí desde hace aproximadamente 15 años”* (Entrevista 30).

Las transmisoras, y participantes de este trabajo hacen visible un papel tradicional femenino de formación y, además, se forman para ello: asisten a congresos, realizan cursos de formación, y reciben *iyazas*, acreditaciones, tras la memorización de las lecturas del Corán.

En los contextos magrebíes estudiados la evolución de la presencia de la mujer docta está empezando a tener su impacto en las estructuras religiosas oficiales, con presencia de mujeres en espacios antes reservados a los hombres y, en cierta manera, esto se trasmite desde las estructuras gubernamentales a otros espacios y a la vida pública ahora en Marruecos (Sadiqi y Ennaji, 2006). Así viene sucediendo en Argelia, donde el programa de formación a mujeres como guías espirituales se implantó años antes. Estas cuestiones son abordadas y contextualizadas en mayor profundidad en el capítulo

tercero en el que se presentan y analizan los programas de formación gubernamental a mujeres como guías femeninas en Marruecos y Argelia.

### **c.5. Feminismo islámico**

A lo largo de nuestra investigación hemos encontrado varias figuras que se autodefinen como feministas islámicas como son Leila Ahmed, Zahra Ali, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Saida Kada, Riffat Hassan entre otras muchas, sobre todo en el ámbito académico estadounidense y francés, como presentamos en el capítulo quinto de la tesis. También hemos estudiado cómo el movimiento a nivel internacional ha desarrollado redes internacionales de lucha por los derechos de las mujeres musulmanas, *Musawah*, o exportando internacionalmente los objetivos de *Karamah*, organización compuesta por mujeres musulmanas abogadas por los derechos humanos<sup>5</sup>.

Mujeres musulmanas que desde el inicio del concepto de feminismo islámico en la revista iraní *Zanan* (Castro, 2012) han desarrollado y dotado de contenidos y significados a este movimiento internacional. Encontramos también figuras reconocidas internacionalmente como Amina Wadud, que reivindica una nueva lectura del Corán acuñando términos como “yihad de género” y dirigiendo congregaciones mixtas de creyentes por todo el mundo como imán en femenino. Wadud, ha asumido su afiliación al movimiento de las feministas islámicas con tal de que esta asociación pueda beneficiar y reivindicar el papel protagonista de las mujeres en el islam.

Este campo de reflexión y de acción en el islam ha sido foco de interés académico en los últimos años, tanto en los feminismos de convergencia laica como religiosa siguiendo la diferenciación que realiza Margot Badran (2009, 2013). El análisis de la erudición femenina estudiada en nuestra investigación ha sido posible, entre otras fuentes, gracias a los testimonios y obras de las principales activistas asociadas a estos feminismos en los diferentes espacios geográficos que presentamos en el capítulo quinto.

Para enmarcar este debate a lo largo de nuestro trabajo, presentamos en esta introducción algunos trabajos académicos que han abordado teóricamente el estudio del feminismo islámico, estudiando las cuestiones terminológicas y teológicas, así como las

---

<sup>5</sup> En el capítulo quinto de esta tesis doctoral sobre Europa y Estados Unidos pueden encontrarse detalles de estas y otras organizaciones asociadas a la erudición y/o activismo en el movimiento del feminismo islámico.

diferentes corrientes dentro de este feminismo (Ali, 2012).

Cardeira Da Silva (2008) recogiendo la clasificación de la socióloga y escritora de origen iraní Chahla Chafiq<sup>6</sup> expone las tres categorías de mujeres del movimiento del feminismo islámico. De un lado estarían las que denuncian el islam como una doctrina misógina con autores como Ghassam Ascha y Fatna Ait Sabbah; de otro estarían las activistas que consideran esa actitud misógina resultado de interpretaciones erróneas o confusas del islam y, por último, las que se concentran fundamentalmente en las ideas de volver al origen y explicar la situación degradante de la mujer musulmana, Fatima Mernisi, Magali Morsy, Leila Ahmed. Expone Cardeira da Silva que estas interpretaciones son en cierto modo doblemente culturalistas porque por un lado presentan la tradición islámica como un elemento permanente de la personalidad árabe-musulmana y, por otro, presumen la existencia de un prototipo de mujer islámica y, por tanto, de una cultura femenina islámica única y unitaria.

Zahra Ali (2012) se aproxima a este feminismo a través de los tres campos en los que las pensadoras del movimiento se han interesado en sus congresos internacionales y publicaciones. El primero de los campos de interés es la revisión del *fiqh*, jurisprudencia islámica y la relectura del *tafsir*, exégesis y comentario coránico y a ello se han dedicado las pioneras del movimiento como Ziba Mir-Hosseini, Azizah al-Hibri y Asma Lamrabet, específicamente esta última, junto con otras activistas, en el seno de GIERFI, Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en Islam, -Grupo internacional de estudios y reflexión sobre la mujer en el islam-. Las reivindicaciones van desde la revisión del *fiqh* y la llamada a la utilización del *iytihad*, esfuerzo interpretativo personal, a la refundación del *usul al-fiqh*, principios fundamentales en los que se asienta la elaboración del derecho y la jurisprudencia. Un segundo ámbito de atención es el de las que se han dedicado a la producción de un saber nuevo a través de la reescritura de la historia de las mujeres musulmanas, rehabilitando su lugar y su papel en la historiografía musulmana. Por último, estarían el formado por mujeres dedicadas a elaborar un pensamiento femenino y feminista musulmán global cuyo eje principal es el concepto de *Tawhid*, con el significado de unidad en la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas según sus

---

<sup>6</sup> Cardeira da Silva desarrolla su análisis a partir de Chahla Chafiq que publica en 1991 "La femme et le retour de l'Islam: l'expérience iranienne" no obstante, esta autora tiene en su haber otros trabajos que pueden consultarse para profundizar sobre cuestiones de género e islam entre otros en Chafiq (2011).

cualidades o atributos y el de *Adl* o justicia, como concepto cosmológico y ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios (Valcárcel y de la Fuente, 2014). Para Ali (2012) las diferentes corrientes existentes dentro del movimiento del feminismo islámico pueden ser calificadas como “reformista tradicional”, “reformista radical” y “reformista liberal”. La postura tradicional afirma que hombres y mujeres son iguales en la religión pero que sus particularidades biológicas los llevan a asumir roles y derechos y deberes diferentes. Aluden a las fuentes religiosas esgrimiendo que el estatus de la mujer está claramente definido en éstas. La “reformista radical” se basa en el pensamiento reformista islámico con impronta radical y crítica que pregona una revisión no sólo de la lectura del Corán y la Sunna sino de la jurisprudencia islámica *-fiqh-* y a través del *iytihad*, o esfuerzo interpretativo, la creación de un nuevo estatus reformando las lecturas patriarcales de los textos sagrados. Por último, está la corriente reformista liberal que, según Ali, es la postura defendida mayoritariamente por las feministas musulmanas socializadas en jerarquías religiosas (Pérez, 2015).

#### **c.6. Mujeres que actúan más allá del feminismo islámico**

En el trabajo de campo realizado, en esta búsqueda de enmarcar teorías y referentes, las mujeres entrevistadas en los países seleccionados están lejos de encuadrarse dentro del movimiento del feminismo islámico, al que en muchos casos ni conocen.

El trabajo de campo me ha permitido entrar en contacto con numerosas mujeres formadas y formadoras que ha decidido dedicarse a la transmisión del conocimiento islámico, estudian carreras específicas de la rama de las ciencias islámicas en las diferentes universidades y/o facultades de los países del Magreb y concursan a plazas que los gobiernos de Marruecos y Argelia crean para entrar a formar parte del cuadro de funcionarios de la administración de ambos estados.

En los países destino de la emigración musulmana, las profesoras entrevistadas también ven en la formación su vocación profesional y elección personal. Se convierten en vehículos de transmisión de saberes religiosos en el contexto de los centros islámicos españoles. Las mujeres formadoras no quieren reproducir lo que a ellas les ha dominado sino lo que a ellas les ha liberado, su conocimiento del islam y su posibilidad de vivir un islam que les enriquece, las libera y les permite ser mujeres.

El movimiento del feminismo islámico también se ha hecho eco de los debates en torno a la utilización y caracterización del término patriarcado (Moghadam, 2007; Mohanty

2008). En este punto, Aldbi presenta en su “La cárcel del feminismo” la necesidad de que hagamos una revisión del concepto de feminismo y su simbología, identificado con una visión occidental y la utilización recurrente por cierta literatura académica con visión victimista de las mujeres musulmanas. La autora nos propone la “deconstrucción” del término patriarcado y la utilización de nuevos conceptos como “neopatriarcado” y “sistema-mundo patriarcal” (Aldbi, 2016).

Como decíamos, no es la intención de esta tesis discutir el feminismo islámico, sino estudiar qué feminismo o acción y conciencia de mujer expresan las mujeres formadoras –sin descartar que exista, por el contrario, algún tipo de feminismo en el que el islam se vea enmarcado-.

En definitiva, con este trabajo de investigación no venimos a clasificar, dotar o implantar dominaciones ni denominadores (Taboada, 1997) o presentar la descolonización del feminismo o discursos coloniales que presentan un discurso humanista donde la mujer del tercer mundo se presenta como un sujeto monolítico, singular y desde el prisma humanista de Occidente (Mohanty, 2008) sino proponer y reflejar, con los datos extraídos de esta investigación, que asistimos al desarrollo de un nuevo protagonismo de la mujer musulmana, protagonizado por mujeres altamente cualificadas que acceden a los puestos religiosos y que desarrollan una misión que coincide, en este punto, con las reivindicaciones de las exégetas del movimiento feminista islámico desde 1990 (Badran, 1991). Este trabajo apoya, tal vez, el propósito expresado en trabajos como el de Aldbi (2016), esto es, reivindicar el islam como una vía para repensar la modernidad y descolonizar las categorías del ser, del pensamiento y de la acción femenina.

### **c.7. Ser mujer musulmana en Europa. formación y erudición en contexto. Del patriarcado a la islamofobia de género.**

Si hablar de patriarcado puede ser un fatalismo, más aún lo es si es leído desde el marco contextual de la islamofobia o el rechazo, aversión y hostilidad hacia el islam y los musulmanes, tal y como se define la islamofobia (Bravo, 2010) y se hace presente en las sociedades occidentales.

La islamofobia<sup>7</sup> es una forma de intolerancia religiosa, de racismo o de xenofobia que toma forma de prejuicios, discriminaciones y ofensas en situaciones cotidianas, pero también en acciones de los estados (Adlbi, 2012). Este fenómeno va ligado a una realidad en alza sobre la construcción del otro y sobre la intolerancia y la discriminación que pueden sufrir todos los musulmanes, pero que pueden sufrir especialmente la mujer musulmana y que se puede denominar islamofobia de género (Mijares y Ramírez, 2008). El foco de atención recae en las mujeres musulmanas que portan el *hiyab* o pañuelo islámico o una vestimenta "a lo islámico" porque son fácil y visualmente reconocibles.

De esta forma, no sólo hablamos en esta investigación de una islamofobia latente en las sociedades europeas sino también de todo tipo de argumentos que afectan a las mujeres musulmanas que se hacen visibles desde su diferencia religiosa<sup>8</sup>.

Con todo ello, no es objetivo de esta tesis "salvar" (Abu-Lughod, 2013) a las mujeres musulmanas de estas actitudes y del fenómeno exponencial de la islamofobia, presuponiendo que estas actitudes las hace vulnerables y que necesitan de voces ajenas que hablen por ellas y las representen. Esta actividad formadora de mujeres hecha por mujeres da cuenta de un proceso en el que se desplaza el tradicional papel formativo de la mujer del ámbito de lo familiar hacia los centros islámicos de nuestro país, mostrando el modo en el que el islam es contextualizado en la sociedad española.

De nuestro análisis no salen argumentos que apoyen los términos que se han utilizado en la academia (Kepel, 1991; Roy, 2003) para hablar de este sentimiento como una "reislamización" o "islamic revival". En tanto que creyentes y practicantes, muchas de las informantes nos han expresado que no es una exacerbación de su condición como creyentes o una reislamización o vuelta al islam lo que están protagonizando, porque

---

<sup>7</sup> En el trabajo de Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008) puede encontrarse un estado de la cuestión y el origen del término desde que se acuñara el concepto basado, tal vez en una nueva forma de racismo, el odio y la discriminación hacia el islam y los musulmanes, por la Comisión of British Muslims and Islamophobia en 1997.

<sup>8</sup> Es tal el agravio que incluso en mis numerosos años de trabajo en el ámbito social he escuchado argumentos como "yo no soy racista, pero con pañuelo nunca vas a encontrar trabajo", "yo no juzgo a nadie, pero las mujeres árabes (identificando árabe con musulmana) son sumisas y calladitas y siempre están encerradas en casa cocinando y limpiando". En estas expresiones que se amparan en tesis feministas y en pro de los derechos humanos se reduce e identifica el hecho de cubrirse el cabello con el velo islámico a valores como la esclavitud, la sumisión de la mujer al hombre y la desigualdad entre los sexos. De igual forma se identifica el velo con el islam y se expresa que de forma general ésta es una religión que vulnera los derechos de las mujeres.

ellas siempre han sido musulmanas y han practicado su religión. Lo que sí hemos podido esclarecer a la luz de nuestro trabajo etnográfico y los testimonios recogidos es que, de unos años a esta parte, los centros, las formadoras y discentes femeninas han crecido exponencialmente y se ha asistido a una especialización y profesionalización, con formaciones específicas, de la transmisión del conocimiento islámico para otras mujeres a lo largo de toda la geografía española (Entrevista 33).

Este afán formativo realizado por y para mujeres es un islam en femenino que se extiende por las aulas de las mezquitas en España. Es un proceso que nace del desarrollo y de la consolidación del proceso migratorio de las comunidades musulmanas y del asentamiento de una “nueva” religión en nuestro país y en el resto de Europa.

Tal vez estamos hablando de una reapropiación del saber religioso por parte de las mujeres, notablemente a través de un trabajo en partenariatado con los sabios musulmanes masculinos, pero que no supone en el contexto estudiado una consciencia islámica renovada que rompa con las estructuras y la visión patriarcal actual en el islam en la línea de lo dicho por Asma Lamrabet en la entrevista que mantuvimos en Rabat en octubre de 2014 a propósito de la categoría de las mujeres marroquíes funcionarias que actúan como guías femeninas en las mezquitas gubernamentales (Pérez, 2015).

El objetivo principal de estas mujeres formadoras es la lucha contra la ignorancia, la búsqueda de un conocimiento como un deber para cada musulmán o musulmana, un deber individual como expresaba una de las informantes de nuestro trabajo de campo; *“como musulmanes no tenemos que saber todo, pero sí de cada campo tenemos que saber algo. Tenemos que buscar el conocimiento como musulmanes que somos. No debes saber tu religión para enseñarla sino como por uno mismo”* (Entrevista 2). Una lucha contra la ignorancia, por la adquisición y enseñanza, especialmente dirigida al género femenino: *“El islam da mucha importancia a las mujeres, las mujeres tienen que saber su valor; tienen que querer y criar a sus hijos correctamente para que lleguen a la meta. La meta es que Allah esté contento con ellas. Las mujeres deben saber su misión y se puede saber cuál es en como el Profeta trata a sus mujeres. El profeta cada vez que salía a la batalla, sorteaba el nombre de una mujer para ir con él. Es algo muy importante, la patria. Hay una sura muy importante y muy extensa Surat an-Nisa”* (Entrevista 1)

De igual forma, en las declaraciones de las profesoras entrevistadas se muestra una inquietud personal de conocimiento, “sin intermediarios”, donde las protagonistas son las mujeres. *“Es obligatorio saber de todo. Pero Ulama sharia es lo primero porque*

*según un hadiz del Profeta “la persona que busca y sigue el camino del saber será recompensado. Allah, le recompensará. La persona que enseña y la que aprende tiene recompensa. En la explicación de este hadiz, se dice que hay ilm, conocimiento interno y el externo, El externo es de los libros y el externo es el del “miedo a Allah”. Tiene que haber un equilibrio y una relación entre estos “ilm” para que la persona sea “algo”(Entrevista 7). “El ilm es todo, no se puede vivir sin ilm, según enseñas, aprendes. Iqra, en árabe, lee aprende, por eso para el musulmán es todo. (Entrevista 14). “El ilm es un conocimiento personal. Descubrir a ti mismo cada día ese es el gran saber. Antes estudiaba más, ahora me basta el Corán, la lectura del Corán. Leo un capítulo hoy y mañana me dice algo más. El Corán va en paralelo a mi vida. Hay sunna, pero me basta el Corán. Este sentimiento no lo tenía antes, leía las escuelas, ahora creo que esto (las escuelas) es una interpretación humana así que vuelvo al Corán porque el Corán me facilita, me pone más fácil el camino al conocimiento. Más que un sheij, o una escuela que me pone barreras (Entrevista 23).*

#### **d) Metodología**

Empezamos esta investigación con sendos trabajos de campo en Argelia y Marruecos donde recogimos material inédito en árabe, publicaciones oficiales no accesibles en internet, revistas de los Ministerios de Asuntos Religiosos de ambos países y realizamos una serie de entrevistas con informantes claves<sup>9</sup>.

Esta aproximación sobre el terreno a los programas de formación de las *murshidat* o guías religiosas en el Magreb nos puso sobre la pista de la exportación de estas figuras a título individual – a través de los procesos de emigración de argelinas y marroquíes a los países del norte- y también de la práctica gubernamental de incluir estas mujeres en las delegaciones de funcionarios a diferentes países europeos, principalmente durante el mes de Ramadán. Esas estancias nos permitieron recopilar fuentes primarias de información y documentación, así como construir una red de contactos que nos ha abastecido de información, bibliografía y estadísticas durante la realización de la tesis doctoral.

Otra parte importante de la metodología utilizada en esta investigación ha sido la

---

<sup>9</sup> Se incluye en el anexo 3 de esta tesis la relación de informantes con los que se han mantenido entrevistas en Marruecos y Argelia, la fecha de las mismas, lugares y una breve descripción del puesto o cargo de estas personas.



observación participante realizada en varias mezquitas en España, en Alicante y Valencia principalmente, acompañando a las mujeres profesoras que ejercen como formadoras y transmisoras del conocimiento islámico en las mezquitas españolas. Junto a la asistencia a actividades y reuniones se decidió realizar entrevistas con un cuestionario cerrado. La búsqueda de las informantes fuera de los espacios que frecuentábamos se hizo gracias a la colaboración de las propias mujeres y a las orientaciones de algunos dirigentes comunitarios. De nuestros primeros contactos surgieron otros hasta alcanzar un total de 36 entrevistas con las que se saturó el campo según el cuestionario reproducido en el anexo y cuyos resultados se exponen en el capítulo cuarto.

Esta estrategia metodológica del trabajo de campo cualitativo ha sido imprescindible para compensar la escasez de trabajos de investigación sobre el papel formativo de las mujeres musulmanas tanto en el mundo árabe como en el contexto de las comunidades de migrantes en los países de destino de la emigración de los colectivos musulmanes en Europa y Estados Unidos.

Previo a la argumentación sobre las referencias metodológicas empleadas, nos gustaría detenernos en un debate en torno a los elementos y posturas que guían los trabajos académicos en el marco de la antropología ya que nos resulta interesante recuperar las reflexiones de Silvia Montenegro (2012), sobre los “acusados de defender posturas orientalistas y sus acusadores, entre homogeneización esencialista y exotizante de la concepción del mundo musulmán como reverso de occidente, la idea de incompatibilidad entre islam y democracia, la preeminencia del análisis teórico sin abordaje empírico”. Aunque Montenegro considera que esto se ha atenuado y es ahora más propio de algunos discursos periodísticos y “no académicos” sobre todo en la forma de asociación entre islam y violencia, en nuestra opinión es aún un capítulo a tener en cuenta en numerosos discursos sobre mujer, islam y velo islámico en los que se refleja la islamofobia de género a las que hacían referencia Adlbi (2016) o Mijares y Ramírez (2008).

El objetivo del trabajo de campo ha sido el acercamiento a las mujeres musulmanas que transmiten el conocimiento islámico en España para conseguir dibujar un perfil de las entrevistadas, conocer la realidad formativa de las profesoras, las experiencias educativas en sus países de origen, los materiales estudiados, así como conocer la docencia que, hoy por hoy, se imparte en los centros islámicos de buena parte de la geografía española. Abordar y comprender las dinámicas de la comunidad musulmana

en la diáspora desde el punto de vista de la educación islámica y la posición de autoridad formativa de -nuestras mujeres informantes- también ha resultado un objetivo de nuestra práctica en el terreno.

En la fase inicial del diseño de nuestra investigación, principalmente como base para la etnografía nos acercamos al marco teórico empleado por Yolanda Aixelà en su libro sobre las mujeres en Marruecos desde un análisis desde el parentesco y el género (Aixelà, 2000), al de Saba Mahmood en “Politics of Piety” (Mahmood, 2011) y al aplicado por Marta Domínguez Díaz (Dominguez, 2014) en su estudio sobre la religiosidad femenina en el islam sufi marroquí y en el contexto transnacional. De especial interés han sido también los trabajos sobre la juventud musulmana y sus asociaciones en la Comunidad de Madrid de Virtudes Téllez (2011) y Johanna- Martine Lems (2016). Lems, desde la línea de la antropología religiosa expone una investigación sobre la búsqueda de conocimiento y autoridad de jóvenes musulmanas asociadas a una entidad religiosa en Madrid. Los trabajos académicos del campo europeo sobre la búsqueda y transmisión del conocimiento religioso entre los jóvenes practicantes en Francia, Alemania y Países Bajos (Jouili, 2007; Jouili y Amir-Moazami, 2006) nos han orientado en cuanto al marco y herramientas metodológicas para nuestro propio trabajo en el terreno.

La bibliografía que constituye un estado de la cuestión sobre el objeto de estudio de esta tesis y el análisis de la información que hemos obtenido se han materializado a lo largo de los capítulos de esta investigación de una forma clara y expositiva. Siempre bajo el rigor científico propio de un trabajo académico que pretendemos original y novedoso hemos intentado contrastar las fuentes primarias y los documentos más recientes, muchos de los cuales están disponibles a través de la red y no en publicaciones académicas. Es importante señalar que dado lo novedoso y actual de los temas expuestos y analizados en este trabajo de investigación, las fuentes de documentación han sido en algunos casos únicamente las obtenidas a través de las nuevas tecnologías<sup>10</sup>. Las referencias en internet, en muchos casos, nos han sido facilitadas por las propias protagonistas, entrevistadas e informantes de esta investigación.

Por último, queremos remitir al cuestionario que se ha utilizado en esta investigación principalmente para la etnografía del capítulo sobre la formación religiosa por mujeres musulmanas en España y que está disponible en el anexo 1 de esta tesis.

---

<sup>10</sup> Sobre la clasificación de las diferentes fuentes utilizadas puede consultarse el siguiente apartado de este capítulo.

## e) Fuentes

Nuestro trabajo de investigación se ha nutrido de una amplia variedad de fuentes. En una primera fase, para el acercamiento y comprensión y contextualización histórica del tema elegido, las fuentes secundarias consultadas fueron las bibliográficas académicas, manuales y artículos en diferentes idiomas. De esta primera revisión bibliográfica obtuvimos un marco cronológico y espacial donde hemos asentado el resto de los conocimientos que hemos ido adquiriendo. Es importante señalar que en esta primera fase ha sido necesaria la revisión de diferentes textos y producciones de la literatura religiosa islámica para poder acercarnos a la cosmovisión y sistema de creencias islámico. Las fuentes primarias empleadas están constituidas por documentos oficiales en lengua árabe y francés, revistas y manuales editados por las diferentes instituciones oficiales del islam en los países visitados, así como entrevistas personales donde se han recogido testimonios extremadamente valiosos para hacer valer y visibilizar todos y cada uno de los temas aquí expuestos. Gracias a estas fuentes originarias hemos podido plantear un debate científico y académico hasta ahora poco trabajado en la academia.

Otra fuente relevante de esta investigación ha sido la explotación de artículos periodísticos, noticias de prensa y videos editados por los principales medios de comunicación audiovisuales que se han interesado por la figura de la *murshida*, principalmente en Marruecos y que sin ellos no hubiéramos podido aproximarnos a los detalles de estos programas formativos ya que no existen prácticamente literatura académica sobre el tema.

De igual utilidad han sido las búsquedas por internet y las consultas a las diferentes páginas en esta red internacional de comunicación. A través de este soporte hemos conocido los espacios virtuales o comunidades de enseñanza, plataformas online educativas y las páginas de internet de los diferentes centros de formación privados, universidades con departamentos de estudios teológicos, diversas organizaciones islámicas a nivel europeo y estadounidense e incluso blogs personales y académicos de muchas de las eruditas citadas en esta investigación que han sido cruciales como base documental de esta tesis.

## f) Sistema de transcripción

En este trabajo se ha intentado simplificar al máximo el sistema de transcripción de los términos en árabe al castellano para que el lector no familiarizado con la lengua árabe pueda seguir la lectura sin distracciones. De esta forma se ha optado por utilizar las formas sencillas de las transcripciones, sin utilizar puntos o símbolos. Se ha optado por utilizar la grafía sh que, no existiendo en castellano, es amplia e internacionalmente utilizada en términos como como en *sheij*, *sheija* o *murshida*<sup>11</sup>. Se ha utilizado la simplificación de la transcripción siempre que ha sido posible como por ejemplo *umma*, *dawa* y/o *aqida*, en vez de *ummah*, *da'wah* y *aqidah*. También hemos reducido las duplicaciones como yy en *tarbiya islamiya* o *yahiliya* por ejemplo. También se ha aplicado el mismo criterio de simplificación para las letras solares y lunares por lo que el artículo al aparece invariable y unido con un guión a la palabra que precede. De igual forma se ha utilizado para los nombres propios el artículo al con guión y la transliteración de curso internacional o bien tal y como se refleja en los textos consultados. Se ha mantenido la nunación o *tanwin* así como la variación del artículo al cuando precede a las letras solares o lunares, únicamente en los títulos de las obras consultadas que así lo reflejan.

En cuanto a los términos que se han aceptado en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE) hemos optado por utilizar imán, para el masculino e imana en femenino o en algunos casos imán en femenino, fetua y muftí entre otros. Otras palabras, aunque con equivalencia en DRAE, se utilizan transcritas y en cursiva por ser representación fiel de los textos legislativos consultados, en ocasiones en versión francesa como *zakat*, *zawia* y *sharia*.

Todas las palabras que no se han traducido por no encontrarse una equivalencia en castellano o para no perder los matices de los significados de la palabra original se reflejan en cursiva en el texto, acompañadas después de su traducción o de una definición breve.

Otros conceptos religiosos sin posible traducción o que suponemos desconocidos fuera del ámbito de especialización se escribe con transcripción simple y en cursiva. La

---

<sup>11</sup> Empleamos términos en árabe en singular y en plural, para que concuerden en la composición de las frases, por ejemplo, *murshida* en singular, *murshidat* plural, *alima* y *alimat*.

primera vez que se utilizan acompañados con la posible traducción en cursiva en el texto o una nota a pie de página si se requiere más detalle sobre el término.

En la definición de términos utilizados se ha utilizado varios diccionarios especializados como el de Luz Gómez (2009) y Fernando Maíllo (1996) y en algunos otros casos se hace referencia a la consulta por internet del término en *Oxford Studies Online*<sup>12</sup> que cuenta con consultas en *Oxford Dictionary of Islam*, que cubre temas religiosos, políticos y del campo social del islam en general.

En los nombres de los personajes históricos no se incluye la fecha de nacimiento y muerte como se puede encontrar en algunos de los documentos consultados sino una aproximación a la fecha de su vida en siglos, según el calendario grecolatino, de forma que sea más sencillo para el lector ubicar a dichos personajes. En algunos casos se ha mencionado doblemente la cronología islámica y grecolatina.

Los nombres propios de los informantes o entrevistados se reflejan tal y como ellos nos los han facilitado, aunque la transcripción en algunos casos concuerda con el sistema francés o inglés.

---

<sup>12</sup> La página de internet de la Universidad de Oxford que ofrece las consultas a diferentes fuentes puede consultarse en la siguiente dirección: [www.oxfordislamicstudies.com](http://www.oxfordislamicstudies.com).



## **CAPÍTULO 2: EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO**

### **a) Introducción**

Para enmarcar el contenido de este capítulo, es preciso iniciarlo con una reflexión de partida. Al estudiar el papel de las mujeres en la transmisión del conocimiento islámico debemos partir de la consideración de que, si bien la tradición islámica aporta multitud de ejemplos de mujeres eruditas, juristas y estudiosas a lo largo de la historia del islam estas mujeres no han sido siempre mostradas como tales lo que hace difícil su consideración en términos de autoridad islámica.

Como ya se ha planteado en el capítulo anterior, el androcentrismo y el patriarcado han borrado de la historia del islam la existencia de un lugar propio para las mujeres como académicas y como juristas. Cuando han sido consideradas, lo han sido al lado del hombre y no como intelectuales, aunque su presentación incluyera su capacidad de transmisión, de persuasión, sus dotes de buenas oradoras, su disciplina en el estudio o su fuerte carácter. Para Rivera de la Fuente un trabajo fundamental en la revisión de la historia del islam sería precisamente el que ayudara a reconsiderar el papel desarrollado por las mujeres a lo largo de la historia del islam como eruditas e intelectuales, protectoras y transmisoras del conocimiento, haciendo visible así la relevancia de su autoridad en su comunidad (Rivera de la Fuente, 2015)<sup>13</sup>.

En las dos últimas décadas se ha ido poniendo de manifiesto que las mujeres ejercen más poder del que se creía en la erudición islámica (Bano y Kalmbach, 2011). Para valorar la presencia constante y legitimada de las mujeres con un papel educativo dentro de la religión islámica nos hemos centrado en algunas investigaciones de la hermenéutica islámica feminista (Ahmed, 1992; Mernissi, 1995) así como en otros trabajos académicos que sin ser feministas también aportan una aproximación sistemática a las figuras femeninas que a lo largo de la historia del islam han gozado de legitimidad como autoridad. (Sayeed, 2013; Hambly, 1999). En investigaciones recientes que han trabajado con los diccionarios biográficos desde los primeros inicios del islam,- género importante en la historiografía islámica- se recogen varios cientos de

---

<sup>13</sup> Apuntes del seminario “Mujeres en la Revelación” impartido a través de internet por Vanessa Rivera de la Fuente en noviembre 2015.

biografías de mujeres (Nadwi, 2007; Roded, 1994). Ruth Roded, por ejemplo, analizando varias docenas de compilaciones biográficas medievales ha encontrado numerosas mujeres estudiosas (Roded, 1994: 3). Roded presenta una tabla comparativa de la presencia porcentual de mujeres en colecciones biográficas islámicas desde los primeros siglos de la revelación hasta el siglo XII. Como ejemplo de lo dicho, reproducimos aquí un extracto de la tabla exponiendo los autores en cuyas obras se muestra un mayor porcentaje de entradas de mujeres.

*Ilustración 1:* Mujeres en diccionarios biográficos

Autor y obra	Fecha	Número de entradas de mujeres/ Número de entradas totales	Porcentaje de entradas de mujeres
Ibn Sa'd	230/845	629/4250	15
Ibn 'Abd al-Barr	463/1070	399/4225	9
Ibn al-Jawzi	597/1201	240/1033	23
Ibn Hajar al-'Asqalani. <i>Isaba</i>	852/1449	1551/12304	13
Ibn Hajar al-'Asqalani. <i>Tadh</i>	852/1449	322/3043	11
al-Sakhawi. <i>Daw'</i>	902/1497	1075/11691	9
Abu al-Huda al-Sayyadi	1328/1909	5/89	6

Fuente: Elaboración propia a partir de Roded (Roded, 1994; 3)

Entre las obras más recientes se encuentra también la colección enciclopédica de 8000 *muhadizat*<sup>14</sup>, mujeres transmisoras de los hadices del profeta, realizada por Muhammad Akram Nadwi (2007). En sus trabajos, Roded y Nadwi, han documentado que la mayoría de las mujeres eruditas se concentran en gran medida en el primer siglo del islam. Esto se debe, sin duda, a la posición única de los *sahabiyat*, mujeres compañeras y contemporáneas del profeta Muhammad, modelos para los musulmanes en general y para las mujeres musulmanas en particular (Azad, 2013). Como apunta Asma Sayeed, el número de mujeres cuyo trabajo es reconocido en la tradición erudita islámica es más bajo, aunque aún significativo, en los siglos II y III de la hégira (VIII-IX en el

<sup>14</sup> Se ha optado por la transliteración simple de todas las palabras árabes tal y como hemos explicado en el primer capítulo de esta tesis.



calendario grecorromano) y va disminuyendo drásticamente a partir de entonces (Sayeed, 2013).

Sin embargo, no debería tenerse en cuenta solamente el factor temporal, sino también los factores geográfico y político, que hacen que la erudición femenina se muestre con ciertas particularidades en algunos contextos, como sucede, por ejemplo, en la transmisión del conocimiento islámico en el Egipto fatimí<sup>15</sup>. Para este período del califato fatimí en Egipto se conoce a las mujeres eruditas en todos los campos del saber islámico y en general ligadas al conocimiento religioso sunní gracias a dos diccionarios bibliográficos de dos grandes pensadores de la época, Abu Thir al-Silafi, con su obra *Mujam al-Safar* (Diccionario de viaje) y *al-Takmila*, (El Suplemento) de Kaki al-Din al Mundhiri, (Cortese y Calderini, 2006; Ahmed,1986).

Las mujeres “sabias” de Al-Ándalus también han ocupado un papel importante que ha sido dado a conocer en los trabajos de María Jesús Viguera (1989) y de María Luisa Ávila (1989). Ávila basa sus investigaciones en la explotación bibliográfica de autores contemporáneos de las 116 mujeres citadas por Ibn al-Abbar<sup>16</sup>, en su *Tamilka* y *Dyal* de al-Marrakusi, así como *Kitab al Nisa*, de Maslama bin al-Qasim y otro manual de Abu Dawud al-Mugari. Por último, y también en el contexto andalusí, se han estudiado figuras relevantes dentro del misticismo o corriente del sufismo en el islam, entre las que destaca Rabia al-Adawiyya, que junto a otras mujeres conformará un núcleo de mujeres místicas consideradas no sólo como “santas” sino como maestras y guías espirituales, *sheijas* y transmisoras del conocimiento islámico a lo largo de toda la historia y geografía de la civilización islámica (Schimmel, 1982).

Una de las cuestiones que más debate suscita cuando se trata de presentar y analizar estas figuras femeninas eruditas en la historia del islam –y en la actualidad, como veremos en el capítulo cuarto de la tesis- es el de la autoridad. En unas sociedades androcéntricas y patriarcales, cuando se trata de estudiar el papel de las mujeres en la transmisión del conocimiento y de los saberes islámicos siempre se hace la misma pregunta: desde qué autoridad actúan y construyendo qué tipo de autoridad. En el islam el concepto de autoridad es controvertido y vasto. En esta investigación hemos partido

---

<sup>15</sup> La dinastía fatimí reinó en África del Norte y en Egipto desde el 297/900 hasta el 567/1171. Su nombre viene de Fátima, hija del profeta. Los califas fatimíes se decían descendientes de ‘Ali y Fátima (Salgado, 1996: 84)

<sup>16</sup> Sobre este autor andalusí puede consultarse el artículo del profesor Jesús Zanón (1992) donde se examina esta figura y su obra *at-Takmila fi Kitab al sila* en cuanto a las formas de transmisión de los saberes religiosos.

de la idea de autoridad encontrado en el terreno. Este concepto es el de autoridad desde el punto de vista moral y no autoritario (Abou El Fadl, 2003). Ligado a este término y con el objetivo de estudiar la transmisión de los saberes, también es necesario intentar una aproximación a la definición del concepto de conocimiento o *ilm*, y los métodos, lugares y formas de transmisión.

Como síntesis de lo expuesto sirve la reflexión de Amina Wadud en tanto que desarrolladora de una visión reinterpretativa de los textos religiosos del islam. Su aportación puede situarse dentro del movimiento feminista islámico que busca hacer visible la presencia de un gran número de mujeres estudiosas, profesoras, transmisoras del saber religioso en la historia del islam y hasta nuestros días. Amina Wadud (1999) en su interpretación femenina del Corán aporta un nuevo significado a las mujeres que aparecen en el libro de los musulmanes. Wadud define “profeta”, como alguien que “por su condición divina es contactado por los ángeles, es iluminado y tiene gracia divina para recibir un conocimiento y cuya misión es la gracia de entregar”. Según Wadud, el Corán no dice que sean hombres los enviados y por ello reconoce habilidades proféticas a cuatro mujeres del Libro: Maryam, la madre de Jesús, Asia, la esposa del Faraón, Sara, la esposa de Abraham y Umm Musa, la madre de Moisés. En la misma línea Ndeye Andújar (Andújar, 2014) se apoya en los argumentos de Barbara Freyer Stowasser (Freyer Stowasser, 1994) y coincide en un tema debatido por exégetas y eruditos de la historia del islam (Ibn Hazm, Ibn Arabi y al Qurtubi entre otros) como es la comprensión inclusiva del término *riyal* en árabe (hombres en plural) entendiéndolo como género humano.

### **b) Concepto de *ilm*, conocimiento**

El término árabe *ilm*, en plural *ulum*, significa ciencia, conocimiento, saber, y es el contrario del término ignorancia, *yahiliya*. *Ilm* se relaciona también con la palabra *marifa*, que se aplica a la cultura en general mientras que *ilm* contempla “el saber” entendido como divino y, por tanto, se emplea por antonomasia para designar las ciencias religiosas (Macdonald, 2016). En la religión islámica se aplica *ilm* genéricamente a las ciencias islámicas, organizadas en torno a cuatro disciplinas fundacionales: el comentario del Corán o *tafsir*, el conocimiento del Hadiz, la jurisprudencia o *fiqh* y los fundamentos de la religión o *usul al-din*, (García, 2009). En

cuanto a la persona que tiene este saber en castellano genéricamente se emplea el término *ulema* para designar el experto en ciencias del islam.

Una práctica esencial para comprender el proceso de transmisión de los saberes islámicos es la noción de *tafsir*. Por *tafsir* se entiende no sólo la ciencia de la exégesis del Corán sino también el género literario de interpretación y el proceso de interpretación en sí mismo (Rippin, 2010). Es, además, una de las disciplinas que engloba el *ilm* o conocimiento islámico. Siendo como es algo esencial en el islam, es interesante la aproximación que hace Asma Lamrabet en su trabajo sobre la esposa del Profeta. Lamrabet (2008) explica que el *tafsir* puede dividirse en diferentes disciplinas: la exégesis del Corán según el Corán, exégesis del Corán según la *sunna*, o tradición del Profeta exégesis del Corán según las causas de la Revelación o *asbab an-nuzul*, la exégesis literal y, en fin, la exégesis según la *iytihad*, interpretación por el esfuerzo. Muchos son los investigadores como Lamrabet (2008), Geissinger o Bewley que ven en la figura de Aisha Bint Abi Bakr (Bewley, 2001; Geissinger, 2011; Lamrabet, 2008) el exponente máximo del conocimiento en todas las disciplinas de las ciencias islámicas. Su papel no es sólo el de transmisora de los hadices sino también, en el campo del *fiqh*, jurisprudencia islámica, emitiendo fetuass y en el campo del *tafsir* o interpretación del Corán. La figura de Aisha como jurista reconocida cuyas opiniones jurídicas eran aprobadas y respetadas por todos. Junto con esta figura en el campo del *tafsir* o, interpretación del Corán. Leila Ahmed (1992) destaca la presencia de mujeres en época medieval tardía y no sólo en los primeros tiempos del islam.

El origen del *tafsir* está en las primeras explicaciones de cuestiones concretas o significados oscuros del texto coránico. Eran respuestas breves y puntuales de Mahoma o de sus compañeros, *sahaba*, a las preguntas que les iban haciendo los creyentes. Por ello, en puridad, los grandes sabios del *tafsir* son más compiladores que exégetas en sí mismos. Entre los más célebres compiladores está Ibn Abbas, primo de Muhammad (Gómez, 2009: 314)

Numerosos investigadores occidentales han desarrollado recientemente diferentes teorías sobre la fiabilidad de las fuentes en la codificación del *tafsir* haciendo hincapié en la transmisión de esta parte de las ciencias islámicas a través de las cadenas de transmisión, *isnad*, como base de legitimación de los primeros corpus medievales de *tafsir* como el de at-Tabari e Ibn Abbas, *Tanwir al-Miqbas*. Entre estos autores se encuentran Sezgin, Rippin, Nabia Abbot y Goldziher (Berg, 2013).

Ignaz Goldziher, recogido en la obra de Hambly (1999: 19) define dentro del campo religioso a la mujer en la religión como autoridad no sólo en el campo del hadiz sino incluso como jueza, y por tanto, en los asuntos legales y de jurisprudencia islámica, *fiqh*.

Bewley (2013) documenta la presencia de "la mujer erudita" en el campo del hadiz donde se precisa de memorización muy rigurosa. En el *fiqh*, en cambio, más centrado en el debate y la discusión sobre temas concretos del derecho se recoge menos participación de mujeres.

Tras los compañeros y compañeras del Profeta se suceden diferentes generaciones en las que se reconoce a mujeres como *alimat*, sabias o eruditas en el campo del *fiqh* así Amra bint Abu Rahman aparece como autoridad principal en tres asuntos legales en la obra del Imam Ibn Malik, *Muwata* tal y como recogen las obras Bewley (2013) y Nadwi (2007).

El *fiqh* es, según Luz Gómez “*El fiqh, es la ciencia de las reglas particulares y de las prácticas de la religión; los encargados de deducirlas a partir de la sharía, ley islámica, fueron los alfaquíes, y quienes hoy las interpretan, los mufties, a través de sus dictámenes, fetuas. El fiqh se funda en dos disciplinas: las fuentes del derecho (usul al-fiqh) y las ramas del derecho (furu al-fiqh), el derecho aplicado. Las escuelas jurídicas en el islam, madhab, como corpus jurídicos doctrinales se fueron codificando a partir del siglo X y encontramos mayoritariamente a la escuela hanafí, la chafí, la hanbalí y la maliquí*” (Gómez, 2009: 112).

Por su parte la expresión, *usul al-din*, ha ido adquiriendo matices a lo largo de la historia de la civilización islámica, aunque en los primeros tiempos del islam se identificó con el término *kalam* que, a su vez, venía a referirse completamente a la teología islámica.

A partir del siglo IV de la hégira, el significado de *usul* como fundamento u origen, contrario a *furu*, término que designa “lo secundario”, adquirió los matices de creencia en el imán, formas de ritual, *anwa al-ibadat*, la ética divina, y ciertos castigos y derechos. Así, no sólo el Corán sería fuente para reconocer los *asal*, plural de *usul*, sino que para entender los fundamentos había que recurrir al Profeta y sus hadices (Duderija, 2015)

Los *usul al-din* configuran la *aqida*, el conjunto de principios doctrinales básicos de la fe islámica, estos artículos de fe formulados en el Corán son: creer en Dios, *tawhid* como monoteísmo, en los ángeles, en la Escritura, *kitab*, en los profetas, *nubuwa*, y en

el Día del Juicio Final. Los shiíes añadieron la creencia en los imames (Gómez, 2009: 340).

La importancia del saber y del conocimiento en el islam es algo que aparece desde el inicio de la historia del islam. De modo explícito a los musulmanes se les exige su búsqueda -según las palabras del Profeta- “la búsqueda del saber (*talab al-ilm*) es una obligación, *farida*, que atañe a todo creyente”<sup>17</sup>. Son innumerables los preceptos sobre la necesidad y obligación de la búsqueda del saber en los dichos o hadices del Profeta y en las aleyas del Corán y se considera uno de los cimientos propios del islam. Sólo se puede ser musulmán sabiendo y con conocimiento de causa (Hefner y Zaman, 2010: 4). Es tan relevante el concepto de saber que la religión islámica discierne entre dos épocas: antes del inicio de las revelaciones, período denominado *yahiliya* o época de la ignorancia y el período que se abre con la llegada del Profeta, cuando se saca a la luz a los hombres la verdadera religión, el mensaje divino<sup>18</sup>.

El mandato de buscar el conocimiento está dirigido tanto a los hombres como a las mujeres. Entre los hadices más repetidos sobre esta cuestión, se encuentran: “Buscad el conocimiento desde la cuna hasta la sepultura”, “Buscad la ciencia o el conocimiento aunque tengáis que ir a China”<sup>19</sup>.

En este sentido, para los creyentes el islam es la religión del conocimiento pues la primera aleya revelada ordena la lectura como llave de todo conocimiento<sup>20</sup>. En el Corán, siguiendo a Bewley (2001) se recoge la importancia del conocimiento y sus consecuencias en las siguientes azoras: “Y di: ¡Señor!, Concédeme más conocimiento (20:114), “pero sólo los que saben las comprenden” (29:43) “Y dirán, ‘Si hubiéramos escuchado o hubiéramos tenido juicio, no estaríamos entre la gente del Sair’ (67:10)”.

En los primeros tiempos del islam, siguiendo la obra de Nadwi (2007), el Profeta establece las formas de transmisión del conocimiento, indicando que la ciencia, sabiduría o entendimiento no debe permanecer oculta ni reservársela a nadie. A los

---

<sup>17</sup> De esta forma, ha sido expresado en alguno de los testimonios de las mujeres formadoras entrevistadas y que puede leerse en profundidad en el capítulo cuarto de esta tesis.

<sup>18</sup> “Ma ‘ārif”, accedido 14 de marzo de 2016. [www.referenceworks.brillonline.com](http://www.referenceworks.brillonline.com)

<sup>19</sup> Hadices extraídos de las entrevistas realizadas a las informantes del capítulo cuarto de esta investigación.

<sup>20</sup> En la entrevista 14, que puede consultarse en el capítulo cuarto de esta tesis, la informante decía que el aprendizaje y el conocimiento lo es todo para el musulmán con las siguientes palabras: “*Iqra*, en árabe lee, aprende, por eso para el musulmán es todo”.

compañeros del Profeta se les considera continuadores y maestros de la siguiente generación, ulemas, sabios que aprendieron directamente a través del contacto personal. Así se establece la comunicación directa como la forma más conveniente de transmisión del saber, de persona a persona, de un sabio a un discípulo y de forma oral. El alumno, *talib*, recibe el conocimiento de maestro, *mualim*. Como decíamos, si la memorización y la narración son las técnicas descritas, principalmente, en la transmisión de los primeros saberes islámicos recogidos en los hadices (Nadwi, 2007: 52), también hoy en día la educación religiosa en el mundo islámico se basa en la memorización y recitación – principalmente del Corán- (Eickelman, 1992).

De igual forma, en los primeros siglos del islam la *rihla* como viaje en busca del conocimiento es el método que se aconseja para seguir aprendiendo y transmitiendo el conocimiento islámico así como la consecución de acreditaciones o *iyazat*<sup>21</sup> de maestros que certifiquen los estudios realizados (Nadwi, 2007).

### c) Concepto de autoridad en el islam

Como decíamos en la introducción del capítulo, la cuestión de autoridad en el islam es un tema controvertido, nada fácil de sintetizar porque a lo largo de la historia del islam ha ocasionado grandes disputas y controversias. En el islam, Dios, el libro de Dios, el Corán, y el Profeta constituyen la autoridad, “de hecho, la única autoridad que cuenta” (Abou El Fadl, 2003: 23).

Desde una perspectiva histórica, la autoridad en el islam es origen de la escisión entre los partidarios de que la autoridad en el islam se transmitiese por la línea sanguínea a través de Ali –dando lugar al shiísmo-, y aquellos que abogaban por el reconocimiento de la verdadera autoridad derivada desde los tiempos del profeta *Muhammad* a través de sus compañeros y sucesores, los cuatro grandes califas<sup>22</sup>.

Tratándose de una cuestión inabordable en toda su magnitud, nuestro acercamiento al concepto se ha centrado en aquello que nos sirva para explicar cómo el trabajo

---

<sup>21</sup> La consecución de *iyazat*, otorgadas no sólo por instituciones islámicas educativas sino también a nivel particular y no formal entre maestros y estudiantes o imam y estudiante sigue constituyendo una práctica habitual hoy en día entre los creyentes musulmanes y así lo hemos recogido en las conclusiones de nuestro trabajo de campo en el capítulo cuarto de esta investigación.

<sup>22</sup> Los cuatro califas oxtodoxos, *Rashidun*, bien encaminados del islam, elegidos por consenso por la comunidad para suceder al Profeta (Maíllo, 1996).

intelectual, el conocimiento y la búsqueda de la sabiduría en las ciencias islámicas ha sido una fuente de cierto estatus y autoridad para las figuras relevantes dentro de la tradición y de modo más específico a determinadas mujeres.

De esta forma, la literatura consultada (Ahmed, 1992; Hambly, 1999) nos muestra que las mujeres visibles y visibilizadas a lo largo de la historia del islam lo han hecho siguiendo esos parámetros. La búsqueda del conocimiento y el dominio del *ilm* o ciencias islámicas han legitimado a las mujeres que en las diferentes épocas y sociedades han formado parte de la jerarquía y de los estamentos religiosos.

Algunos discursos han extendido la idea de que la mujer que vive bajo un orden islámico no puede ser erudita, que significa tener la autoridad que concede el estar bien informado acerca de lo que se dispone en el islam. También hay cierto pensamiento occidental que esgrime que no existe más “religión” en una sociedad que en la musulmana y que cuanto más religión una sociedad tiene más restrictiva es para las mujeres. Detrás de esta idea prevalece que la religión es una construcción humana. Sin embargo, los musulmanes no comparten esta premisa. En el islam, el libro sagrado, el Corán, viene directamente de Dios, es por tanto una construcción divina que no refleja ningún orden concreto, ni una estructura narrativa coherente y tampoco se restringe a un área geográfica específicamente. En esos se fundamenta la no existencia del sacerdocio. Para los creyentes musulmanes existe una conexión directa con la divinidad a través del Libro. Éste informa de los preceptos y las prácticas a quien, según el islam, fue enviado como única autoridad, el profeta del islam. El Corán tiene autoridad en sí mismo igual que los mensajeros de la sunna.

Pero además, el concepto de autoridad va ligado al del conocimiento, en este caso del Libro, en el que los musulmanes encuentran un marco suficiente e imparcial como guía porque el conocimiento de Dios y su misericordia se encuentran en todos los hechos del pasado y del futuro, de acuerdo con el islam el ejemplo del Profeta Muhammad y sus enseñanzas son esenciales como base de la religión. Conocer la vida del Profeta en todos los propósitos prácticos, se hace a través de un cuerpo de textos conocidos singular y colectivamente como *hadiz* o dicho.

En el campo de la autoridad religiosa y del conocimiento existen categorías diferentes para cada uno de los campos donde se llega a ser experto. Por ejemplo, el que domina el conocimiento de los hadices es llamado *muhadiz* y la mujer *muhadiza*, en plural, *muhadizat*. Siguiendo con ese orden de cosas, el conocimiento de la ciencia del hadiz es decisivo como base para desarrollo del *fiqh*, guía de normas legales y sociales. El que

alcanza destreza en el *fiqh* es llamado *faqih*, en femenino *faqiha*, alfaquí en castellano. Por último, el *muftí* es el que emite fetuas, respuestas que los eruditos dan a las cuestiones planteadas por los creyentes sobre temas específicos. Así también es decisivo el conocimiento del hadiz para informar el *tafsir*; o comentario interpretativo del Corán. En definitiva, en las ciencias islámicas y su conocimiento se originan numerosas categorías de eruditos a lo largo de la historia del islam, tanto hombres como mujeres. En los diccionarios biográficos presentados, son numerosas las mujeres que desde el origen de la tradición islámica alcanzaron reconocimiento por su sabiduría en todos los campos del conocimiento islámicos, no sólo en el dominio del arte del hadiz sino también en el *fiqh*, por sus fetuas y por informar *tafsir* y así en todas las ramas que comprenden el *ilm*. Como muestra de la autoridad religiosa está Aisha bint Abi Bakr, exponente máximo de la erudición femenina clásica en el islam.

#### **d) Aisha bint Abi Bakr: autoridad y género**

Aisha bint Abi Bakr, vivió una larga y controvertida existencia y es considerada como la favorita de las esposas del Profeta por los musulmanes sunníes (Spelleberg, 1993)<sup>23</sup>. Aisha no sólo adquirió un estatus especial por ser una de las esposas del Profeta, sino por su conocimiento y sus acciones que la consagraron como una de las mujeres con más poder en la tradición islámica y modelo atemporal para otras mujeres musulmanas (Lamrabet, 2008). Roded (1994: 29) describe a Aisha como la más prominente mujer transmisora en la época de los compañeros del Profeta. Incluso señala que muchas tradiciones tienen sus orígenes en las narraciones de esta esposa de Muhammad. Según Nadwi (2007: 177) Aisha enseñó en su propia casa, así como en las casas de otros en Basrah. De igual forma, le atribuye la narración de 2210 hadices (Nadwi, 2007: 248). Para Spellberg (Spellberg, 1996) en su meticuloso estudio íntegramente dedicado a la interpretación de la vida de Aisha y su legado en la época medieval, el conocimiento que se tenía de esta figura es el que ha sido elaborado y transmitido fundamentalmente por una élite masculina, ya que todos los datos de la vida y hechos de esta mujer fueron recogidos por hombres que han fijado la historia de islam.. La investigación de Spellberg (1993) no se presenta como biográfica histórica del personaje de Aisha, como lo es el trabajo de Nabia Abbot, considerada como la primera obra sobre Aisha por parte

---

<sup>23</sup> En el islam shií es Um Salama, la esposa favorita, ya que fue la valedora de Ali,



de la academia occidental (Abbot, 1942), sino como una construcción que refleja lo que sobre esta figura se ha transmitido en la ortodoxia sunní medieval.

Aisha es, tal vez, la más conocida de las mujeres del Profeta. No sólo por ser considerada *Um al-muslimin* o madre de los musulmanes, sino también por haberse visto involucrada en muchos acontecimientos esenciales en la historia y el sectarismo islámico. Su participación en la Batalla del Camello, en la primera guerra interna en el islam, junto con otras acciones políticas generaron un gran debate sobre el papel de la mujer en el poder y en la esfera pública tanto en los primeros textos islámicos e incluso ocasiona en la actualidad literatura, gran debate e investigaciones (Spelleberg, 1993). A diferencia de Jadiya, la primera esposa de Muhammad, Aisha nació de padres musulmanes por lo que se la conoce como la primera mujer en el islam. Aunque la posición de Jadiya como esposa del profeta era importante, es más reconocida su posición acomodada que permitió a Muhammad llevar una vida de contemplación como preludio a sus revelaciones. Así sería inexacto, según Leila Ahmed, aludir a Jadiya como la primera de las mujeres musulmanas ya que la mayoría de su vida transcurrió antes de la revelación y del advenimiento de la religión islámica (Ahmed, 1992).

Aisha bint Abu Bakr, es reconocida entre las mujeres del Profeta pero también como la que más hadices compiló, entre 1.500 y 2.400. En este sentido es reconocida dentro de la categoría de *muhadizat* y *riwayat*, eruditas del hadiz y de la transmisión (Nadwi, 2007). Para Asma Sayeed, dentro de las que mujeres que acompañaron al profeta estarían estas eruditas, las mujeres de la familia de Muhammad y, por último, las mujeres cuya participación es reconocida por historiadores y estudiosos del derecho (Sayeed, 2013). La obra de Sayeed plantea dos ideas opuestas. La primera es que las mujeres musulmanas han sido históricamente marginalizadas en la educación religiosa y la segunda es que en ocasiones han sido reconocidas y ensalzadas gracias al modelo y papel de transmisora de la mujer del profeta Aisha bint Abi Bakr. El libro explora la historia de las mujeres eruditas en las primeras décadas del islam y hasta los inicios del Imperio Otomano. Principalmente, Sayed estudia la participación de las mujeres como transmisoras del hadiz, matizando o recalando el hecho de que las cadenas de transmisión o *isnad*, más reconocidas en el siglo II y III de la hégira, reconocen a las mujeres narradoras como transmisoras imprescindibles (Sayeed, 2005: 16-17).

No todas las mujeres del Profeta fueron transmisoras del conocimiento religioso, sino que a este grupo de madres de los creyentes -según algunas suras coránicas- se les atribuye cualidades especiales que las preserva y aleja del contacto físico del resto de

hombres. Sobre esta idea de alejamiento existen discrepancias (Lamrabet, 2008). Tanto Aisha bint Abi Bakr como Um Salama<sup>24</sup>, esposas del profeta, no entendieron este mensaje como un mandamiento de reclusión, sino que, en tanto que buscadoras de conocimiento religioso, tuvieron tanto pública como privadamente contacto con audiencias femeninas y masculinas, y eran consultadas por su autoridad en el conocimiento religioso por hombres y por mujeres. Incluso se narra un capítulo en la vida de Aisha, donde ésta se refiere al derecho de la mujer a viajar sola, sin la compañía de ningún hombre de la familia o *mahrán*. Reivindica este derecho no sólo en el momento de la peregrinación, cuando se permite que la mujer realice este precepto islámico sin acompañante, sino en todas las circunstancias (Geissinger, 2011; Sayeed, 2013: 104).

Como decíamos en el inicio del capítulo, es innegable la contribución de las mujeres en los primeros tiempos de la expansión de la religión islámica como transmisoras de hadices. Nadwi Akram (2007) en su trabajo de compilación, análisis cuantitativo e histórico de la *muhadizats* a lo largo de todas las épocas, así como Asma Sayeed muestran una variedad trayectorias de la erudición femenina en la historia del islam, así como las categorías que se han creado estudiantes, alumnas, profesoras, buscadoras de conocimientos sagrados y las cualidades que cada una de ellas necesita para la transmisión de la erudición.

En el caso de Aisha, se le atribuye una competencia religiosa enorme, como ya reconoció el Imam Muhammad bin Ismâil bin al-Mugira al-Bujari, conocido como al Bujari en su obra *al-Sahih*. En esta compilación magna el autor decidió incluir sólo hadices que tuvieran cadenas de transmisión ininterrumpida y basada en autoridades seguras, y entre estas autoridades Aisha tienen lugar destacado (Az-Zubaidi, 2008).

Aisha, también es considerada como el adalid de la sabiduría y como ejemplo de autoridad religiosa en contra de hadices “misóginos” (Mernissi y Morell, 2002). También es notable cómo la imagen intelectual de Aisha es utilizada por el islam sunní como cuestión de debate en el orden social. Por ejemplo, son muchas las biografías religiosas que se editan sobre su figura en el sudeste asiático en programas de educación de mujeres en propaganda religiosa y en la lucha contra el *purdah* o reclusión

---

<sup>24</sup> Su nombre completo Hind Bint Abi Umayya, conocida por el nombre de su *kunya*, o nombre del clan, Um Salama.

(Geissinger, 2011). Son ejemplos de esta línea propagandística y ejemplificadora a favor de Aisha y de reivindicación de la mujer como transmisora del conocimiento religioso las biografías de al-Suyuti *Ayn al-Isaba*, *Sirat-i Aisha* de Sayyid Sulaiman Nadvi y sobre todo la obra de al-Zarkashi; *al-ijaba li-irab ma istradrakat Aisha ala sahaba*<sup>25</sup>. De esta última obra, la escritora Fatima Mernissi nos dice que es un buen precedente para reinterpretaciones feministas contemporáneas (Mernissi y Morell, 2002).

**e) *Muhadizat*, alfaquíes y ascetas: Pioneras de la erudición femenina en la tradición islámica**

En tiempos del Profeta, sus compañeros y sucesores, ya se reconoció la categoría de mujeres poseedoras, transmisoras y eruditas de la tradición, las *muhadizat*. Como hemos indicado antes, el término *muhadizat* significa literalmente “mujer experta en el conocimiento del Hadiz” (dichos del Profeta). A estas mujeres expertas en el conocimiento del Hadiz se les atribuye como cualidades la agencia y la piedad. Desde esa consideración, su autoridad como profesoras no es puesta en duda, sobre todo por el grado de conocimiento técnico en la materia que enseñaban. También se reconocía en ellas la convicción, el carácter y una forma de ser que en las que se apoyaban en el ejercicio de su misión, como autoridad religiosa en la esfera pública. Esta primera categoría de erudición femenina impuso una prenda indumentaria clásica, el *hiyab*, como distinción que todas las *muhadizat* utilizaban al cual atribuyeron una función educativa, mostrando la individualidad femenina y las diferencias de género, indicando que las mujeres que lo utilizaban eran activas en la esfera pública (Nadwi, 2007).

Así desde las primeras *muhadizat*, a lo largo de la historia se ha ido modificando la posición y el papel de las eruditas transmisoras. Sayeed (2013) analiza cómo la aceptación de la autoridad de la mujer como transmisora de hadices en los primeros tiempos de la historia islámica iba ligada en igualdad de condiciones a la de los hombres compañeros del Profeta. Enseñar, interpretar y transmitir la religión es también una

---

<sup>25</sup> El Imam al-Zarkashi enumeró setenta y cuatro hadices transmitidos por los compañeros, revisados y corregidos por Aisha. Sobre la aportación de Aisha a las ciencias islámicas y específicamente sobre su papel en la codificación de la sunna puede verse Lamrabet (2008).

tarea de las mujeres tras la muerte del Profeta. Como decíamos, a finales del primer siglo de la era islámica eran innumerables los dichos recolectados por mujeres y su autoridad totalmente aceptada. La época dorada para las mujeres como narradoras de hadiz fue el periodo de los compañeros del Profeta y con sus sucesores. Ya hemos hecho referencia a que la producción de estos hadices sirvió para desarrollar las agendas políticas diferentes líderes, sectaria y teológicamente. Los hadices de mujeres se extendieron ampliamente y se registraron en los Seis Libros, *al-kutub al-sitta*,<sup>26</sup> más importantes en los que se compilan los dichos del Profeta. No obstante, muchas mujeres no pudieron competir en igualdad de condiciones con algunos eruditos hombres en la búsqueda constante del conocimiento, por no poder mantener contacto directo con profesores ni poder embarcarse en solitarios y largos viajes, *rihla*, en busca de un solo Hadiz como ellos hacían. Esto hizo que su participación en la transmisión de hadices fuera cayendo a lo largo de los dos y medio siglos siguientes, en la época de la generación posterior a los sucesores del Profeta.

Como productoras de hadices tras Aisha, se encuentra Umm Salamah, con 378 hadices, Asma bint Yazid que narró 81, Umm al-Muminin Maymunah, que narró 76, y Umm al-Muminin Hafsa que, junto con Asma bint Umayy, narraron 60 cada una (Sayeed, 2013: 25).

En esta nómina de mujeres productoras de hadices no están sólo las consideradas como mujeres del Profeta, sino que también están otras mujeres familiares del Profeta, y otras mujeres relevantes en la vida de la primera comunidad musulmana. Asma Sayeed (Sayeed, 2013: 43) hace referencia a cincuenta y tres mujeres que, en estos primeros tiempos, fueron descritas por diversas fuentes historiográficas y se revelaron como figuras importantes y conocidas. Entre ellas el grupo de *sabiqa* o primeras mujeres convertidas al islam del entorno de Muhammad, conocidas por su participación en batallas o por su participación en plegarias (conocidas como *bayat al-nisa*), y también las mujeres referidas en las decisiones legales o fetuas que el Profeta promulgó.

---

<sup>26</sup> Las colecciones de hadices incluyen a lo largo de los dos primeros siglos después de la Hégira desde pequeñas y personales colecciones aparentemente que recogían recuerdos y consejos para la enseñanza, volúmenes de temas legales o con la identidad del narrador y finalmente, aquellos que constituyen la sunna. Las colecciones de hadices más veneradas para los musulmanes sunníes son referenciadas como *al-kutub o al-sihah al-sitta*. Se incluyen las dos *Sahihs* de al-Bujari y Muslim, *Sunan* de Abu Dawud de Al-Tirmidhi, al-Nasai y Ibh Maja en Duderija Adis (2015).

De la generación de los sucesores, en un segundo momento de la historia del islam destacan Amrah bint Abd al-Rahman que se crió en la casa de Aisha y aprendió de ésta todo su conocimiento, singular y prestigiosa se recogió a esta figura como una autoridad y fue distinguida como *faqih*a en las colecciones de sus contemporáneos (Sayeed, 2013).

Una característica específica de la erudición femenina de estos tiempos es la aparición de mujeres que ganaron renombre por ser ascetas. Um al-Darda Al Sughra, Mu'adha bint Abd Allah y Hafsa bint Sirin fueron las figuras femeninas más emblemáticas de la época y se distinguieron como mujeres guías espirituales, maestras y además reconocidas por su piedad y devoción (Sayeed 2013: 66).

A partir del siglo IV y V de la hégira se empieza a distinguir entre el término de *muhadiza* y *rawiya* o narradora, pasando a ser diferenciadas las mujeres transmisoras de las colecciones de hadices de aquellas que narran también las tradiciones, incrementándose el uso del segundo concepto en la literatura biográfica del período (Sayeed, 2013:114). En estos siglos dos *muhadizat*, Karima al-Marwaziya y Fatima bint al-Hasan bin Ali al-Daqqaq, son reconocidas como mujeres eruditas del hadiz. Mientras que Karima fue reconocida como una autoridad ejemplar en el *Sahih* del Imam al-Bujairi, Fatima ejemplificará un modelo de mujer piadosa y culta, más propia de las siguientes generaciones y ligada por su estatus social a familias influyentes de ulemas y estudiosos de la época. De esta forma, en el momento en el que las mujeres dejan de ser las protagonistas de la transmisión, se dará paso a nuevas generaciones de mujeres cuyo estatus en la erudición le vendrá dado por sus linajes familiares, por matrimonio o por relaciones filiales con grandes maestros.

Entre el siglo VI y el X sólo se han documentado una veintena de mujeres activas en la erudición femenina, según los documentos consultados por Asma Sayeed, gracias al historiador Al-Farisi de Nishapur, También se reconoce un declive en la visibilización de las mujeres eruditas a partir del siglo X. El motivo puede ser que de la narración del hadiz se pasa a una actividad interpretativa más ligada al género masculino y se empieza a codificar esa parte de la ciencia, en un proceso en el que no participan mujeres.

Simultáneamente las mujeres religiosas empiezan a inclinarse hacia el sufismo en sus diferentes corrientes, *tariqat*, y lugares destinados para la enseñanza y transmisión del conocimiento: *zawia* o *rábita*, *janaqah* en persa, *tekké* en turco (Gómez, 2009: 328).

Aun así, las crónicas islámicas de entre los siglos VI y IX hacen referencia a tres grandes *muhadizat*: Shuhda al-Katiba, Zaynab bint al-Kamal y Aisha bint Muhammad, como mujeres piadosas, cultas y respetadas por su sabiduría. Las crónicas narran que Zaynab bint al-Kamal consiguió congregar asambleas populares, interactuar con hombres y mujeres estudiantes quienes más tarde la reconocerían como *isnad*, o cadenas de transmisión del conocimiento, llegó a conseguir una elevada reputación como tenían sus contemporáneos hombres.

#### **f) Mujeres eruditas en el Magreb y en el Egipto fatimí**

Un ejemplo destacado de mujer culta y poderosa en el Magreb es Fatima al-Fihri. Ella fue en el 859 la fundadora de la mezquita- universidad Al-Qarawiyyin de Túnez (Miller, Vandome y John, 2010). Fatima Bint Muhammad al-Fihri es una figura reconocida dentro de la categoría de mujeres estudiosas y fundadoras de centros de formación de estudios islámicos. Hay referencias a su figura y a la forma de transmisión del conocimiento en madrasas dedicadas exclusivamente a la enseñanza del saber islámico desde el siglo VIII.

Aisha Bewley en su obra sobre el poder de las mujeres en el islam recoge las conclusiones de Abdul Hadi At-Tazi sobre el papel de las eruditas femeninas tanto en la fundación de los centros de transmisión de las ciencias islámicas más importantes del Norte de África como en su posterior funcionamiento y que aquí reproducimos:

*“Tomó parte en su fundación una de las damas sobresalientes de Fez, Fatima bint Muhammad al-Fihri, que destacaba sobre las otras mujeres cultas. En la historia de Marruecos se distinguen muchas mujeres por su erudición: al-Amira Tamima, hermana de 'Ali ibn Yusuf, que vivía en la zona de la mezquita Qarawiyyin; Jayrana al-Fasiyya que hacía una labor importante al difundir el credo asharita entre las mujeres de Fez; y la poeta Sara bint Ahmad ibn ' Uzman (750 d.Hé.). Se decía que Ibn Salmun (741 d.Hé.) alardeaba de haber recibido su iyaza. Solía intercambiar poesía con Ibn Rashid al-Fihri. También estaban Umm al-Banin al- 'Ubudiyya, faqiha y muftí, y su hermana Fátima; ambas pertenecían a una familia de hombres y mujeres de renombre. Por último, señalaremos también a la muftía Umm al-Banin. Todas ellas asistían a las clases de sheij al-'Abdusi (848 d.Hé.). Y solían continuar sus estudios en una sesión*

*especial. La Qarawiyin disponía de espacios que facilitaban la asistencia de las mujeres para escuchar directamente a los grandes sheijs al mismo tiempo que lo hacían los estudiantes masculinos. Maryam, la hermana de Fátima construyó la mezquita de al-Andalus en Fez. Más tarde ésta se convirtió en una filial de la mezquita de Qarawiyin y llegó a ser un centro de enseñanza. A principios del siglo IV después de la Hégira, al-'Aliyya, hija de sheij at-Tayyib ibn Kiran, solía enseñar en esta escuela sobre varios temas, a través de una cortina. Las mujeres asistían a sus clases después de la oración de 'asr y los hombres antes de la oración de dhuhr” (Bewley, 2001)*

Como decíamos al inicio del capítulo, las mujeres magrebíes tuvieron especial relevancia en el desarrollo del sufismo y de la transmisión del islam a través de las cofradías religiosas. Desde el siglo X se documenta la existencia de mujeres sabias, juristas, pero también de mujeres consideradas santas que conservaron el conocimiento y que representan entre el pueblo verdaderas referentes de la religión ligada a la divinidad. Estas figuras relevantes serán consideradas como grandes devotas, ascetas y grandes conocedoras y preservadoras del conocimiento islámico. Glacier, en su cuaderno de bitácora online sobre estudios marroquíes recoge fuentes primarias en forma de diccionarios, archivos y documentos consultados en árabe, así como libros editados en Marruecos por historiadores locales<sup>27</sup>.

Como ejemplo de mujeres relevantes del pasado que han estado cerca del poder y su vida y hechos son aún controvertidos en la memoria colectiva exponemos el caso de Talite, nacida a mitad del siglo X, que contribuyó, según algunos historiadores, al desorden religioso y la división de la comunidad musulmana, ya que su nombre estaba ligado al de su sobrino Hamine, Abdallah ibn Manallah Abu Khalf ben Zeroul, que se declaró profeta en el seno de la tribu del Rif, Oued Rass (Glacier 2013).

Del estudio realizado por Glacier se puede extraer ejemplos de mujeres eruditas con un perfil de líder religioso femenino, como la figura de la hija del fundador de la dinastía almohade, Ibn Toumart, que al igual que Talite, es figura clave de la historia de Marruecos y conocida como guerrera y política. Tras estas primeras mujeres influyentes

---

<sup>27</sup> El blog de esta investigadora se llama *etudes marocaines* y puede consultarse en internet a través de la dirección <http://osireglacier.com/etudesmarocaines>. Son también, obra de obligada consulta su trabajo sobre las mujeres en la historia de la política en Marruecos (Glacier, 2013) y otros en los que analiza el papel de mujeres santas del sufismo del norte de África desde el islam medieval (Glacier, 2015, 2012).

desde lo religioso a lo político, hay en los siglos siguientes mujeres estudiosas de las ciencias religiosas como Zaynab, hija del califa almohade Abu Yacub Youssef, final del siglo XII y principios del siglo XIII.

De entre todas ellas es, sin duda, la figura de Sitt al-Muluk, considerada mujer sufí, santa, sabia y maestra espiritual, nacida a principios del siglo XII, la iniciadora de la visibilidad de las mujeres musulmanas en el ámbito del sufismo como transmisoras del conocimiento religioso en el islam medieval en el Magreb. Contemporánea a Sitt al-Muluk, es Lalla Fatima al-Andalusiya<sup>28</sup> que vivió en Alcazarquivir y a la que se relaciona con el místico de origen sevillano y maestro de Ibn Arabi, Abu Madyan (Rodríguez, 2009).

Glacier, siguiendo al historiador Al-Mohmad en su *Al-mar'a al-maghribiya wa al-tassaouf fi al-qarn al-hadi achar hijri* (1978) -la mujer magrebí y el sufismo en el siglo XI de la hégira- documenta gran número de figuras femeninas del sufismo o/y maestras espirituales que caracterizan esta corriente filosófica. Ya en el siglo XVII Glacier considera a Sayyida Rouqiya, Lalla Zuhra bint al-Kush o Sayyida Aicha, hija de Sayyidi Muhammad ben Abdallah Ma'n<sup>29</sup>.

Las mujeres eruditas sunnís jugaron una parte importante como “agentes de transmisión” entre los eruditos sunnís en el Egipto fatimí, shíi ismailí. Como en otros contextos, los vínculos genealógicos también fueron relevantes en la transmisión y la posterior preservación del capital intelectual en el seno de algunos linajes familiares. Las mujeres destacaron inicialmente como agentes en una aplicación social del conocimiento religioso más que como contribución al mismo (Cortese, 2016).

A lo largo del reinado de la dinastía fatimí se desarrollaron sesiones especiales de aprendizaje basadas en métodos pedagógicos destinados a mujeres, así como rezos y prácticas de actividad predicadora o *daia* exclusivas para mujeres de la corte o seguidoras de los ismailíes (Cortese y Calderini, 2006).

---

<sup>28</sup> Los ejemplos expuestos de mujeres en la tradición islámica magrebí han sido extraídos de Osire Glacier en <http://osireglacier.com/etudesmarocaines>, accedido el 16 de mayo de 2016.

<sup>29</sup> En el apartado “femmes mystiques” del blog de la profesora Glacier puede consultarse en más detalle la biografía de estas referencias femeninas del sufismo magrebí Osire Glacier, <http://osireglacier.com/etudesmarocaines>, accedido el 16 de mayo de 2016.



Como sucede en el caso del Magreb, en época fatimí en Egipto se tienen noticias de mujeres eruditas, transmisoras de hadices, *muhadizat*, y en general ligadas al conocimiento religioso sunní gracias a dos diccionarios bibliográficos de dos grandes pensadores de la época, Abu Tahir al-Silafi, con su obra *Mu'jam as-safar* (Diccionario de viaje) y *At-Takmila* (El Suplemento) de Kaki al-Din al-Mundhiri (Cortese, 2012). En estas obras se recogen experiencias personales, intereses y viajes en búsqueda de conocimiento de numerosos actores, entre los que se encuentran mujeres contemporáneas de la época. Eran mujeres que o bien viajaron con sus maridos desde Arabia, Bagdad o Damasco, -los principales centros de enseñanza religiosa entonces- o bien pertenecían a linajes de familias eruditas ya establecidas en Egipto, principalmente en Alejandría. Las primeras *muhadizat*, que se describen en estas obras son Nafisa, Umm Dharr y Fatima Bin Abd al-Rahman<sup>30</sup>.

En los inicios del establecimiento de la dinastía fatimí en Egipto se encuentran también algunas renombradas *muhadizat* que gozaron de gran popularidad por pertenecer a linajes de familias transmisoras de los hadices directamente ligadas a la época del Profeta y sus compañeros y por sus cualidades de piedad y devoción. Entre ellas están Umm al-Khayr al-Hijaziya, que se hizo famosa como oradora, *waiza*, en la primera mezquita que se edificó en Egipto, la mezquita Amr, de igual forma reconocida por su probidad y piedad.

Alejandría fue el centro de estudios con más contribución al estudio del hadiz durante el siglo XII, ya al final de la dinastía fatimí. Aunque política y socialmente la dinastía sufría continuas revueltas y disputas, en el plano religioso Alejandría se mantuvo como el lugar de enseñanza por antonomasia, destino de comerciantes, eruditos y viajeros que llegaban a tierras egipcias desde otros centros de estudios -Isfaján, Bagdad, Damasco y Al-Andalus.

De este modo, el conocimiento religioso se mantuvo influido también por la llegada de eruditos maliquíes andalusíes empujados a emigrar al otro lado del Mediterráneo por el avance de los cristianos hacia el sur de la Península Ibérica. La llegada del andalusí at-Tartushi, y su matrimonio con una rica y devota mujer egipcia supuso una nueva fase en la participación femenina en la ciencia del hadiz. El nuevo matrimonio se estableció en

---

<sup>30</sup> Esta última descrita como asceta y devota nacida en Bagdad viajó a Fustat, ciudad antigua enclavada a unos kilómetros de El Cairo, destruida por el gobernante de la época, donde murió.

una casa de dos pisos, destinando de uno de ellos a escuela para la enseñanza del *fiqh*, o jurisprudencia, fundándose así la primera madrasa en Egipto.

Otra importante figura femenina contemporánea fue Zaynab, hija de Ibn Awf, reconocido *mudarris*, profesor, de la primera madrasa construida en Alejandría de tradición maliquí y conocida gracias a él como la “Awfiya”. Zaynab consiguió *iyazat* de innumerables estudiosos y fue conocida como *sheija*, profesora de hadiz y estudiante de *fiqh*.

Con la llegada a Alejandría de al-Silafi, el autor de *Mujam al-safar*, la fama de al-Tartushi y Ibn Awf se vio mermada. De al-Silafi se sabe que fue alumno de más de cien eruditos de los cuales diecisiete fueron mujeres como recoge en sus obras. Entre las mujeres eruditas de las que al-Silafi fue alumno podemos señalar Tarifa y Jadija, así como su mujer, Sitt al-Ahl. También se encuentran en sus textos referencias a sus alumnas más destacadas, ya que como profesor tuvo una gran relevancia en su tiempo llegando a edificarse la segunda madrasa en Egipto gracias a autoridades sunníes bajo mandato fatimí y conocerse así el centro de estudios como la Silafiya.

Entre la contribución de las mujeres a la erudición egipcia en El Cairo destacaron, ya al final de la época fatimí, Fatima bint Sad al-jayr, hija del conocido andalusí al-Balansi, conocido viajero que llegó hasta China. Ella recibió *iyazat* de todas las escuelas donde estudió: en Bagdad, Isfahan y Jurasan.

Como conclusión se debe matizar que las *muhadizat* de la época fatimí egipcia obtuvieron su reputación más que por ser profesoras por ser alumnas, por sus dotes para el aprendizaje. Los mentores de estas mujeres y también sus alumnos fueron varones y sus experiencias de aprendizaje supeditadas a la dominación masculina del conocimiento. Fue también gracias a las alianzas y los parentescos a través de matrimonios como las familias de eruditos reforzaron su estatus social y cultural y formaron así una escuela propia. En El Cairo fatimí no se cuestionó la fiabilidad y rigurosidad de las mujeres eruditas como conservadoras y transmisoras del conocimiento, aunque no se menciona en la bibliografía de la época que fueran productoras o contribuyeran al conocimiento teológico (Cortese y Calderini, 2006). La élite sunní bajo mandato fatimí contribuyó a asentar y extender una red internacional de erudición donde se aumentaba el prestigio, el respeto y el estatus social de las familias que tuvieran, entre sus miembros, mujeres *muhadizat* (Berkey, 1992).

**g) De la transmisión del conocimiento islámico por las mujeres “sabias” andalusíes al misticismo femenino**

Las mujeres contribuyeron con un papel relevante al desarrollo cultural de Al-Ándalus, especialmente en el campo de la poesía, aunque los condicionamientos sociales a los que estaban sujetas no les permitieran tener un papel destacado, y menos en comparación con la contribución de los varones que viajaron por todo el mundo musulmán en busca de maestros, como eruditos reconocidos o simplemente como buscadores de conocimiento (Ávila, 1989).

El término que utiliza M<sup>a</sup> Jesús Ávila para describir a estas mujeres andalusíes intelectuales es la traducción del concepto en árabe *alimat*, “sabias”. Se refiere al conocimiento de la ciencia religiosa, diferenciando a las sabias como religiosas y a las profanas como expertas poetisas, copistas, matemáticas, doctas en medicina, etcétera. Ávila recoge en forma de diccionario biográfico noticia de 116 mujeres cuyas biografías se elaboran a partir de textos de autores contemporáneos a estas mujeres como Ibn Abbar, en su *Takmila y Dyal* de al-Marrakushi, así como *Kitab al Nisa* de Maslama bin al-Qasim (Libro de las Mujeres) y otro manual de Abu Dawud al-Mugari<sup>31</sup>.

Las mujeres consideradas y descritas como *alimat* específicamente eran 5, aunque en el artículo también se detalla que 16 de las 116 se dedicaron a la enseñanza o lectura del Corán, 6 a la ciencia del Hadiz, 10 estuvieron implicadas en actividades denominadas como ascetismo *zuhd* o *ibada*, y 6 estuvieron involucradas en la disciplina del *Fiqh*. También se recoge a una mujer de estas 116 como predicadora, *waiza*, así como 6 de ellas que recibieron *iyazat* y tuvieron discípulos (Ávila, 1989).

Para Lapiedra, citando a Schimmel, “*las ciencias religiosas y el sufismo, más que otras ramas del saber islámico, ofrecieron a la mujer musulmana ciertas posibilidades de participar en la vida social y religiosa de su comunidad*” (Lapiedra, 1994). La mística fue el terreno propicio para que las mujeres encontrasen modos de expresar y desarrollar su vida interior. También es en este campo donde hombre y mujer reciben el calificativo de “*al-insan al-kamil*”, ser humano pleno sin distinción de sexos.

Entre las primeras místicas andalusíes está Rihana al-Majmuna, que vivió en el siglo VIII, conocida como la demente por su locura de amor por Dios y Ruqaya al-Musuliya del mismo siglo. También son conocidas otras mujeres místicas de otras latitudes dentro

---

<sup>31</sup> En el artículo se citan otras obras de referencia, base de la investigación de Ávila (1989).

del mundo árabe-islámico como Rabiya bint Ismail, Ubayda bint Abi Kilab y Ufayra al-Basriya (Dominguez, 2014; Helminski, 2003).

En Al-Andalus, una fuente bibliográfica con la que documentar la presencia de estas mujeres eruditas y reconocidas junto a grandes figuras masculinas es la *Risalat al-quds* o *Epístola de la Santidad* de Ibn Arabi. En este texto aparecen dos mujeres descritas como maestras y compañeras de cuyas enseñanzas se aprovechó para su formación el célebre Ibn Arabi de Murcia: Sol, apodada madre de los pobres, y Nuna Fatima bint Ibn al-Mutana (Lapiedra, 1994). Lapiedra también menciona que en tiempos de los Reyes Católicos, la literatura de la época –en ese caso la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo- hace referencia a dos mujeres con características similares a las calificadas como sabias por Ávila: la Mora de Úbeda y Nozaita Kalderán, de gran prestigio por su conocimiento del Corán. Una de las primeras mujeres místicas más conocida y estudiadas, aunque ésta en el oriente musulmán, fue Rabia al Adawiya, nacida en el 801, y conocida como Rabi'a de Basra, por la localización en la que nació, y de la que encontramos bastantes referencias. En el libro de Margaret Smith (1984), editado originalmente en 1928, se describe por primera vez la naturaleza de la creación y la experiencia mística, la tradición sufi y el rol de la mujer en este ámbito en el mundo islámico. Arezou Azad (2013), a través de diferentes fuentes historiográficas documenta la vida de Um Ali de Balkh figura de la erudición femenina dentro del campo del misticismo en el siglo IX del islam medieval presentándola como la primera mujer sufi, con un alto nivel educativo y muy diferente contexto sociocultural y origen con respecto a Rabia. Azad señala que el alto nivel educativo de Um Ali así como su estatus socioeconómico y su linaje a través del matrimonio se contraponen al origen humilde y la vida célibe y de dedicación exclusiva propia de las místicas, y en especial del personaje de Rabia de Basra. Así este investigador encumbra como máximo exponente del misticismo femenino y rol transmisor de las ciencias religiosas a Um Ali, gracias a lo expuesto en las fuentes consultadas tanto en árabe como en persa sobre los hechos, la vida y las enseñanzas de esta figura femenina. Otros nombres del islam oriental son Suhda bint al-Ibari Fajr al-Niba y Zaynab bint al-Sari, conocidas a nivel popular, pero de las que no se dispone de muchos datos biográficos (Azad, 2013).

De nuevo, nos parece importante traer a colación la conclusión de la autora Schimmel sobre la importancia de reconocer en el sufismo y en las ciencias islámicas más que en otras ramas del saber islámico un espacio privilegiado a las mujeres con ciertas posibilidades de participar en la vida social y religiosa de su comunidad. De esta forma

se les atribuye a las mujeres místicas también una relevancia considerable en la erudición, aprendizaje y transmisión del ilm. Schimmel reconoce el sufismo no sólo como vivencia religiosa, expresión y de desarrollo de lo íntimo a través de la pérdida de sí mismas en la búsqueda de la unión con Dios, sino como campo privilegiado para la participación femenina en sus sociedades. Para Schimmel “las mujeres jugaron un papel positivo en el sufismo. A pesar de que los primeros ascetas eran más bien negativos en sus declaraciones acerca de la mujer, sin embargo, fue la mujer, la que introdujo el concepto de amor puro en el misticismo islámico, y ha sido venerada por esta razón, a lo largo de los siglos. Se encuentran mujeres en casi todas las vías del sufismo. Actúan como patronas sufíes y como *sheijas* de ciertas cofradías. Han sido veneradas como santas y aceptadas como guías espirituales” (Schimmel, 1982: 145).

#### **h) Conclusión**

En este capítulo hemos mostrado desde una perspectiva histórica -y en muchos casos biográfica- la posición de las mujeres como transmisoras del conocimiento islámico desde el origen de la civilización islámica. A través de los textos consultados (diccionarios, crónicas, recopilaciones e investigaciones más modernas) nos hemos acercado a categorías de mujeres que enseñan y que avalan la trayectoria de las mujeres como eruditas en todos los campos del ilm.

Con el acercamiento a una definición de ilm hemos planteado los diferentes ámbitos en los que las mujeres se han destacado como especialistas desde los primeros tiempos del islam. Desde la ciencia del hadiz, como productoras *muhadizat*, o meras transmisoras *rawiyat*, se ha confirmado su evidente papel como protectoras del legado religioso desde los inicios de la tradición islámica.

En siglos posteriores, los ejemplos del Magreb y del Egipto fatimí nos permiten apreciar el declive en la presencia de mujeres transmisoras, así como el caso de Al-Ándalus, donde, como apuntan algunas investigadoras, las limitaciones por las constricciones sociales a las que estaba sujeta la mujer o la incapacidad de adentrarse en grandes viajes, *rihla*, -el viaje- en busca del conocimiento como sí podían permitirse los varones de la época. Sin embargo, de estos contextos geográficos y políticos tan variados también se puede apreciar que las mujeres conseguían un estatus social a través del

matrimonio o por el nacimiento dentro del seno de familias con grandes linajes dentro de la erudición y que eran maestras, oradoras y reconocidas educadoras y formadoras.

### CAPÍTULO 3: LAS GUÍAS RELIGIOSAS FEMENINAS, *MURSHIDAT*, EN MARRUECOS Y ARGELIA.

#### a) Introducción

En este capítulo vamos a presentar los programas de formación que capacitan a las mujeres marroquíes y argelinas para ser funcionarias en los ministerios de asuntos religiosos en estos países. Siguiendo con la perspectiva histórica del primer capítulo presentamos, en primer lugar, una serie de experiencias de formación de mujeres en el mundo islámico como son los movimientos femeninos de pedagogía islámica en Siria (las *Qubasiyat*) y en Turquía (las *Bayan Viazet*).

En el contexto del Magreb, al no existir este tipo de experiencias colectivas, presentamos como introducción histórica a algunas mujeres cultas en los saberes religiosos que son reconocidas como tales, algunas de las cuales están enterradas en mausoleos a los que se realizan peregrinaciones. Partiendo de estos ejemplos de erudición y de la historia reciente marroquí y argelina desde la independencia exponemos las características de la nueva categoría de funcionarias *murshidat*<sup>32</sup>. Para presentar a estas mujeres hemos empleado documentos originales: planes de estudio realizados por los ministerios de asuntos religiosos, reconocimientos formales de sus funciones codificadas en textos legislativos, así como testimonios de responsables recogidos en sendas estancias (septiembre y octubre de 2014). En el momento en que esto se escribe, todavía es incipiente el debate sobre la influencia que pueda tener en la autoridad de estas mujeres en el ejercicio de sus responsabilidades el hecho de que los estados magrebíes estén invirtiendo esfuerzos en dar a conocer y en situar a estas funcionarias en los mismos niveles que sus homólogos imanes. Pero es un debate que ya se ha iniciado, y prueba de ello son, por ejemplo, los artículos publicados en la revista oficial del Ministerio argelino sobre el imamato femenino en las diferentes escuelas jurídicas en el islam.

En relación con lo anterior, ha sido también necesario explorar el modo en que se realiza la formación superior en ciencias islámicas en estos países puesto que son estudiantes de estas carreras religiosas las que concurren a las convocatorias de oposiciones de los ministerios de asuntos religiosos de Marruecos y Argelia.

---

<sup>32</sup> Utilizaremos la transcripción del término en árabe مرشدة, *murshida* en singular o *murshidat* en plural para referirnos a la figura femenina de las guías religiosas o predicadoras. Su equivalencia masculina es *murshid* y en plural *murshidun*.

**b) Antecedentes de los programas de formación a mujeres como guías religiosas funcionarias en los países árabes e islámicos.**

Como hemos visto ya, a lo largo de la historia de los países árabomusulmanes han existido mujeres eruditas, formadoras, educadoras y transmisoras del conocimiento religioso islámico. Sin embargo, hasta época muy reciente estas figuras femeninas no han formado parte de la jerarquía formal religiosa ni de las estructuras administrativas de los ministerios encargados de estas cuestiones. Habrá que esperar a finales del siglo XX para que se formalice la existencia de las *murshidat*, o guías religiosas, en Marruecos y Argelia<sup>33</sup>.

Más allá de estos casos, en los últimos años se están haciendo visibles movimientos colectivos femeninos, figuras individuales y/o funcionarias religiosas que actúan como guías espirituales y como formadoras de mujeres. Este trabajo se realiza en diferentes tipos de espacios, universidades y centros de estudios y también mezquitas y madrasas (Bano, 2017; Bano y Kalmbach, 2011). En este último caso desafiando las costumbres de estas tradicionales estructuras masculinas, y de modo significativo también, como hemos tenido ocasión de comprobar, en algunos países occidentales destino de las comunidades de emigrantes musulmanes. Esta presencia creciente de líderes femeninos en ocasiones es facilitada por los responsables hombres, por decisiones políticas tomadas en el seno de los Estados o por propia iniciativa femenina. Como veremos, todo ello puede estar presente separadamente o combinarse en contextos determinados que generan oportunidades específicas para la erudición femenina (Bano y Kalmbach, 2011).

A lo largo de la historia, la compleja combinación de los factores anteriormente expuestos ha generado realidades sociales poco conocidas, como las mezquitas sólo de mujeres en China, las *Qingzhen nusi*. En este contexto actual los ulemas en el país asiático apoyen conscientemente la creación de mezquitas exclusivas para mujeres, así como la presencia de imanes femeninas, *Ahong*, en estructuras decisorias de la sociedad. Si bien estas dinámicas se explican como forma para luchar por la supervivencia del islam en el país asiático, su desarrollo también presenta detractores tradicionales que

---

<sup>33</sup> En Turquía también encontramos esta figura funcionaria del Ministerio encargado de los asuntos religiosos, su formación y tareas es muy similar a las guías religiosas del Norte de África como exponemos en las próximas líneas.



deslegitiman las voces femeninas por considerarlas *bida* o innovación que debe ser reprobada (Jaschok, 2011).

En el contexto de Oriente Medio, el movimiento de las *Qubaisiyat* en Siria goza de autoridad dentro de las mezquitas gubernamentales desde la década del 2000 aunque originariamente fue clandestino y perseguido. Este movimiento pone de manifiesto la revitalización de la enseñanza islámica por parte de mujeres doctas que no abogan por el ascetismo sino por la normalización de la función de transmisión del conocimiento islámico. No se conoce la fecha exacta del inicio de este movimiento, pero su rápido crecimiento se hizo visible tras la masacre ocurrida en Hama en 1982, ciudad siria asociada con a los Hermanos Musulmanes, como represalia tras el golpe de estado (Ardito, 2010). El grupo se conoce por el nombre de su fundadora, Munira al-Qubaysi. Nacida en 1933 en Damasco diversas fuentes (Islam, 2011) la relacionan con la cofradía Naqshbandi y el Muftí Ahmad Kuftaru pero es, sin duda, la enseñanza en círculos privados y el trabajo realizado por sus alumnas que a su vez se convirtieron en maestras la que hizo que el movimiento se extendiera y alcanzara renombre internacional.

Más allá del caso sirio, en varios países se están dando recientemente procesos por los que los gobiernos de los países de mayoría musulmana alientan la presencia de figuras femeninas en las mezquitas estatales. El fin de esto puede ser el control de las instituciones religiosas con el aumento de funcionarios en este campo y mayor control del discurso religioso (El Katiri, 2013; Maghraoui, 2009). En esta línea se presentan las *Bayan Viazler* en Turquía que forman parte de la Dirección de Asuntos Religiosos como funcionarias y ocupan puestos de predicadoras y formadoras en las mezquitas por todo el país (Hassan, 1999).

En Marruecos, la subida al trono de Mohamed VI y el programa de reformas emprendido por el ministro Ahmed Tawfiq al frente del Ministerio de Asuntos Islámicos y Habus<sup>34</sup> ha abierto oportunidades para las mujeres en el ámbito de lo religioso. La visibilidad y legitimidad en la esfera pública y en lo religioso se concreta en el programa de formación de guías espirituales a nivel estatal en Marruecos de modo parecido a como había sucedido con anterioridad en el caso argelino. En Argelia, las primeras noticias sobre funcionarias *murshidat* en las estructuras del Ministerio

---

<sup>34</sup> Utilizaremos para nombrar al Ministerio encargado de la gestión de la religión En Marruecos, la transcripción de Habus en toda esta investigación con el fin de ser lo más fiel posible a la transcripción *habous* utilizada en la página en francés de dicho ministerio. Habus, en español habices podría traducirse como los bienes o patrimonio religioso.

aparecen en 1992, aunque no será hasta 2008 cuando los concursos públicos para la inclusión de esta categoría comiencen a realizarse anualmente.

Desde la década de los noventa las mujeres con estudios superiores islámicos y que formaban parte de la plantilla del Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf<sup>35</sup> comenzaron a ejercer tareas de guías, consejeras telefónicas o por correspondencia para otras mujeres por todo el país. Su tarea, según los datos obtenidos a través del trabajo de campo y las entrevistas realizadas en ese país, era la de reconfortar, informar y asesorar a otras mujeres en cuestiones sociorreligiosas. En las entrevistas mantenidas en el Ministerio de asuntos religiosos en Argelia con Samira Mekhaldi, actual encargada de la formación a las *murshidat* en activo, Mekhaldi explicó que ella había empezado su trabajo como consejera telefónica, atendiendo llamadas telefónicas y respondiendo cartas manuscritas sobre cuestiones relativas a la mujer y la religión desde principios de la década de los 90<sup>36</sup>.

El ministerio argelino incorporaba de ese modo en su organigrama a funcionarias que, de modo similar a como se hacían en época clásica y en la tradición popular magrebí, actuaban como consejeras para la vida cotidiana según los preceptos de la religión islámica. Así llega a encuadrarse en las estructuras gubernamentales religiosas femeninas en ambos países una categoría tradicional de formadoras y orientadoras religiosas femeninas. Incluso en la actualidad, tal y como apuntó Mekhaldi, la categoría de *murshida dinia*, o guía religiosa está ocupando altos cargos como consejeras en otros ministerios y direcciones superiores en el aparato gubernamental argelino, en las cárceles y hospitales consiguiendo elevar el número de funcionarias a más de 400 en el año 2014<sup>37</sup>. Como ya hemos visto, no debería interpretarse como algo espontáneo, sino que, como hemos expuesto en el capítulo histórico sobre la erudición femenina, la mujer en la tradición islámica tiene un papel relevante en la formación religiosa no sólo a nivel familiar y el contexto privado en tanto que encargada de transmitir los valores, las bases y lo aprendido oralmente de madres a hijos e hijas, sino que también ha ocupado

---

<sup>35</sup> El Ministerio argelino homólogo del marroquí en lo relativo a la religión se denomina, Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf. Waqf, es el término empleado en el país magrebí para referirse a los habices, los bienes habus.

<sup>36</sup> En el anexo 3 de este trabajo puede encontrarse una relación de los informantes con los que se mantuvieron entrevistas y contactos durante el trabajo de campo en septiembre de 2014 en Argelia y en el mes de octubre de ese mismo año en Marruecos.

<sup>37</sup> Datos obtenidos en las entrevistas realizadas en el Ministerio argelino en el trabajo de campo realizado en el este país para realizar esta tesis.

puestos visibles como erudita en otros estamentos. Principalmente en la educación femenina la mujer predicadora y con más conocimiento religioso se ha ocupado de la formación a otras mujeres, aunque es a través de las prácticas gubernamentales de funcionarización cuando más visible se hace esta figura y esta nomenclatura para la propia sociedad magrebí<sup>38</sup>.

En el contexto argelino, el acceso femenino a la función pública pudo verse enmarcado por el debate en torno a este tema y en general a la posición de la mujer magrebí que se dio en el seno del movimiento musulmán reformista desde mediados del siglo XIX y del que más tarde nacería diversas organizaciones, como la Asociación de Ulemas Argelinos creada en mayo de 1931 (Merad, 1999).

Entre los ideólogos del movimiento musulmán reformista que debatieron la cuestión de la mujer en sus inicios se encuentran Mahmoud Azmi<sup>39</sup> y Rachid Rida<sup>40</sup>. Azmi en su intervención en la Conferencia de El Cairo celebrada en torno al tema de la posición de la mujer musulmana en la sociedad magrebí y recogida por la publicación del movimiento en Egipto *Al-Manar* proponía conceder a la mujer musulmana no sólo el derecho al acceso a la función pública sino que frente a la visión ortodoxa de Rida reivindicaba el derecho a la libre circulación, aboliendo cualquier tipo de clausura o restricción, incluido el uso del velo, el derecho a la instrucción, a la libre disposición de su persona, a defenderse contra la poligamia y a pedir el divorcio, así como derecho

---

<sup>38</sup> En las entrevistas realizadas en España, para el capítulo de estas tesis sobre la formación religiosa de las profesoras en las mezquitas españolas, las propias mujeres formadoras exponen que siempre ha existido profesoras, educadoras con gran conocimiento religioso tanto en las madrasas de las mezquitas en Marruecos y Argelia como en los centros de educación formal, en los colegios primarios o en las facultades de estudios de las ciencias islámicas que existen en ambos países. No obstante, al preguntarles por el concepto de *murshida* todas refirieron que era un término nuevo para ellas, ya que a las profesoras y educadoras que ellas han conocido se las conoce y conocía como *anisa*, *usteda*, *sayida* etc.

<sup>39</sup> Escritor, periodista y abogado. Estudió en El Cairo y se doctoró en París en 1912. A su vuelta fundó varios periódicos y tras impartir docencia en Bagdad en 1936, regresó a Egipto donde fue nombrado director del Instituto de la Universidad de El Cairo para la edición, la traducción y el periodismo. También ejerció labores al frente de Naciones Unidas. Murió repentinamente en noviembre de 1954 (Goldschmidt, 2000)

<sup>40</sup> Muhammad Rashid Rida nació en Siria y murió en 1935 en Egipto. Educado tradicionalmente en las ciencias islámicas y la lengua árabe, su trabajo se vio influido por las obras de Muhammad Abduh y al-Afghani. Fundó el periódico *Al-Manar* en 1898 y participó en la vida política siria y egipcia durante toda su vida. Sus ideas dieron las bases fundacionales para la creación de la organización de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928. “Rashid Rida, Islamic Scholar” en [www.britannica.com/biography/Rashid-Rida](http://www.britannica.com/biography/Rashid-Rida), accedido el 24 de julio del 2017.

sobre la educación y orientación de sus hijos, derecho a la propiedad, derecho a la misma parte que el hombre en las herencias así como la consecución del voto y a ser elegida en las mismas condiciones que el hombre (Merad, 1999) .

Desde una perspectiva histórica más amplia en tiempos previos a la colonización hay noticias de la presencia de mujeres llamadas *taleba*, *mrabta* o *Lalla* con diferente reconocimiento religioso. Principalmente en el marabutismo o sufismo en el Norte de África y cuyas tumbas se han convertido en centros de peregrinación y pervive en la actualidad (Andezian, 2013). Las mujeres con más conocimiento de la religión formaban parte de las cofradías religiosas como esposas e hijas de los grandes maestros y se les atribuía cierta santidad por el gran conocimiento religioso que se les reconocía por su parentesco o porque ellas mismas lo habían adquirido (Andezian, 1995). Algunas mujeres fueron consideradas ascetas y sabias, y eran conocidas por impartir clases en mezquitas como es el caso de Lalla Alia en Fez que impartía cursos de lógica y ciencias islámicas en la mezquita de los Andalusíes o de al Andalus en Fez y Lalla Mimouna también en Marruecos. También Lalla Aisha el-Manubiya en Túnez, o Lalla Setti de Tlemcen en Argelia, hija de un gran santo, Sidi Abdelqader Kilani venerado en todo el mundo musulmán<sup>41</sup>. Lalla Zaynab, es una de las figuras femeninas más emblemática en la historia reciente de Argelia y es conocida por su oposición a la colonización y su gran conocimiento en ciencias islámicas. A la muerte de su padre el Sheij Muhammad bin Abi al Qasim, del que aprendió el conocimiento islámico, fue maestra y *alima* y llegó a dirigir la cofradía Rahmaniya (Clancy-Smith, 1994).

### **c) Contexto histórico en Marruecos y Argelia: la institucionalización del islam.**

Más allá de la historia clásica, para contextualizar el proceso de institucionalización de la enseñanza del islam y la incorporación de las mujeres en los dos países de estudio, es preciso conocer, aunque sea someramente, cuál ha sido el devenir histórico e ideológico de sus sociedades tras la independencia.

En la lucha por la independencia de Argelia hubo tres momentos o hitos significativos. En 1965, el primero de estos hitos lo marcó la celebración del Congreso de Soummam,

---

<sup>41</sup>Sobre la historia de vida de estas mujeres se conoce por los trabajos y etnografías que realizaron los primeros investigadores arabistas e islamólogos principalmente francés entre finales del siglo XIX y principios del XX.

el segundo, en 1962 el nombramiento de Ahmed Ben Bella al frente de la presidencia de la República (1962-1965) y el tercero, en 1965 el golpe de estado que llevó a la presidencia a Houari Boumediène (1965-1978), convertido en nuevo líder de la nación argelina.

La ideología nacionalista que sustenta el que posteriormente se conoció como el Movimiento de Liberación Nacional nació de la mano de Messali Hadj en los años 1930 entre las filas de la emigración argelina en París y se desarrolló durante la Guerra de Liberación (1954-1962) que finalizó con la firma de los Acuerdos de Evian en 1962 (Mañé, Thieux y Hernando de Larramendi, 2016).

Bajo iniciativa de Ben Bella se aprobó la primera Constitución de la Argelia independiente, el 10 de septiembre de 1963, En su artículo 4 reconoce al islam como religión del Estado (Bennadji, 2012). Este principio se ha recogido de igual modo en las tres constituciones posteriores<sup>42</sup>. Los principios acordados en el Congreso de Soumman no fueron respetados tras la independencia. Tan sólo tres años después el poder militar se impuso al poder político tras el golpe de estado por el que Houari Boumediène se convirtió en 1965 en el tercer presidente de la República. A partir de ese momento el Estado Mayor del Ejército creó las estructuras del Estado argelino contemporáneo las cuales se mantienen todavía en pie controlando el destino de la presidencia del país (Mañé, Thieux y Hernando de Larramendi, 2016). Teniendo en cuenta esa realidad política algunos analistas consideran que Argelia sufre de una crisis de legitimidad continua desde la independencia (Beghoura, 2011). Siguiendo a Mañé, Thieux y Hernando de Larramendi (2016) y la situación actual de este país norteafricano es muy parecida a la que experimentó la Argelia de finales de la década de los 1980, cuando al desplome de los precios del petróleo en 1986 siguió la crisis política y social de 1988, que, después de un cambio de constitución y las elecciones de 1991, desembocó en la "década negra", que se saldó con un balance de más de 150.000 muertos.

El problema de la violencia en Argelia durante la década de los 90 puede ser estudiado desde una reflexión filosófica sobre el concepto nacional de identidad a través de la historia (Beghoura, 2011). La violencia vivida en el país durante la lucha del Movimiento de Liberación Nacional se pone en relación con la violencia social,

---

<sup>42</sup> De la última reforma de la Constitución podemos encontrar noticia a través de la siguiente referencia bibliográfica de Gema Martín Muñoz (1990).

presente en las manifestaciones y reivindicaciones en diferentes momentos de la Argelia independiente, pero también, con la violencia de las luchas de poder de los diferentes grupos que componen el Estado argelino, así como con la violencia extrema ejercida por los grupos islamistas y algunas fuerzas de seguridad del estado.

Con la llegada de Abdelaziz Bouteflika en 1999 el país hizo progresos considerables para superar los años críticos de la guerra civil, saliendo también del aislamiento internacional gracias a un considerable esfuerzo diplomático. Junto con la reducción de la violencia, poco a poco fue retornando la normalidad, aumentando la estabilidad y creciendo la legitimidad de las instituciones (Aghrout, 2008).

A nivel ideológico es importante destacar las ideas que plantean los autores que han investigado sobre la cuestión sobre la emergencia de unas nuevas estructuras en un estado tan joven como el argelino y su relación con la educación y la religión en especial, tema básico de análisis para esta tesis doctoral.

Así y como apunta Pérez Beltrán (2011), Argelia era en 1964 uno de los países que más presupuesto dedicaba a la educación, con fondos que aumentaron considerablemente a partir de los años 70. Hay que tener en cuenta que la mayoría de la población era analfabeta en el momento de la independencia del país de Francia. Las prioridades del nuevo gobierno tras la independencia fueron desarrollar una política de escolarización y de formación para elevar el nivel de formación de los argelinos como vía para el desarrollo socio-económico. Los primeros documentos ideológicos de los nuevos actores de la Argelia independiente como la Carta de Trípoli y la Carta de Argel recogían en sus bases un proyecto social nacional y socialista<sup>43</sup> con lemas como “la enseñanza y lucha contra el analfabetismo”, y la democratización, la arabización y la formación científica y técnica.

Otro hito sería la ordenanza 76-35 del 16 de abril de 1976 para la reorganización de la educación y la formación así como el texto del artículo 51 de la Constitución de 1976 donde se garantiza el derecho a la enseñanza para todos los argelinos (Pérez, 2011).

En palabras de Nouria Benghabrit-Remaoun el sistema escolar argelino está “marcado por fuerzas históricas y temas sociopolíticos: la limitación histórica asociada a la tradición jacobina impuesta por el modelo de escuela republicana colonial y que se

---

<sup>43</sup> La primera de ellas se elabora por el Consejo Nacional de la Revolución Argelina en 1962 y el segundo documento sale del I Congreso del partido FLN, Frente de Liberación Nacional en Argel en abril de 1964.

traduce con la centralización de la organización general y las cuestiones sociopolíticas para la nueva dirección de la Argelia independiente orientada a establecer una legitimidad por la difusión de la educación y el desarrollo del sentimiento nacional, que trató de minimizar las particularidades culturales” (Benghabrit-Remaoun, 2013).

La enseñanza de la religión islámica en el sistema público escolar se realiza en base a los preceptos de que el islam es la religión del Estado y por tanto esta materia se viene impartiendo como uno de los principios rectores de la nueva nación que los dirigentes plantearon tras la independencia (Bennadji, 2012). En 2008, una nueva ley reafirma las características fundamentales del sistema educativo, sus principios y valores islámicos y las referencias nacionales, pero aporta en su articulado las nociones “de la necesidad de sentar las bases para la construcción de una sociedad comprometida con la paz, la democracia y que se abra a la universalidad, al progreso, que infunda en los estudiantes el respeto, la tolerancia de acuerdo con los derechos humanos” (Bennadji, 2012).

Existen instituciones, que más adelante detallamos, tradicionalmente ideadas para la transmisión del conocimiento islámico. Esta instrucción religiosa se organizó por el Estado argelino inmediatamente tras la independencia y son competencia del Ministerio de Asuntos Religiosos<sup>44</sup>.

Ampliando el estudio de la religión al resto de las sociedades magrebíes y con especial relevancia en los casos de Argelia y Marruecos, Mohammed Arkoun (1982) indicaba dos prismas para explorar en el Magreb la cuestión del islam: un espacio descriptivo y geográfico al que incorpora lo urbanístico y lo económico y otro, referido al discurso islámico, con una aproximación crítica al control de la religión popular que pervive en todo el territorio estudiado.

Para Arkoun hay dos periodos en la evolución de las sociedades magrebíes tras las independencias. Un primer periodo iría de los años 50 hasta 1965 donde el discurso y las actitudes irán acompañadas por la lucha de liberación y se utilizan los esquemas de argumentación propios de la III República para refutar las pretensiones de los magrebíes a formar una nación. En este periodo Arkoun identifica a los líderes nacionalistas formados en los liceos y universidades francesas. Entre estos se encontraban Bourguiba o Mehdi Ben Barka entre otros. Por otro lado, señala la presencia de los ulemas reformistas, Allal al-Fasi en Marruecos, Ben Badis y la Asociación de los Ulemas

---

<sup>44</sup> Decreto nº 64-10, de 11 de enero de 1964 modificado y complementado por el decreto nº 68-385, de 3 de junio de 1968 (Bennadji, 2012).

Musulmanes en Argelia y Tahar Ben Achour en Túnez, como defensores, por la misma razón que los anteriores, de un racionalismo pragmático y de vuelta a los antepasados, *salaf*, con una visión de islam modernista.

La etapa de los años 70 se caracteriza para Arkoun por la acentuación de los procesos de secularización social, las reformas económicas y una recuperación de lo araboislámico. Dependiendo del pasado de cada una de las sociedades señaladas estos procesos se han tornado en diferentes experiencias. En Argelia con forma de socialismo radical, en Marruecos y Túnez con tentativas de una explotación cooperativa y finalmente dominio del sector privado.

Así, para el análisis de la nueva fase de la historia de estos países tras las independencias, Arkoun toma en cuenta los aspectos geográficos como determinantes para el desarrollo del islam en tanto que religión, cultura y elemento de desarrollo. El poder central ejercerá un control estricto en el entramado social, ayudado ideológicamente por los ulemas como funcionarios de *waqf*, de justicia y de enseñanza y utilizando el sistema de creencias, representaciones y valores islámicos para hacer aceptar su autoridad.

En el contexto magrebí, el estado controla el discurso islámico para acabar con las creencias "supersticiosas" las expresiones "populares" y orientarlas hacia grandes ideas abstractas, más movilizadoras, como la igualdad de todos, la justicia social, la lucha contra la dominación de los ricos, el materialismo destructor de occidente y el "socialismo" islámico (Tozy, 2005).

El espacio islámico va ligado en el Magreb inseparablemente a los espacios religiosos locales de la religión "popular" y que ya fue combatida por almorávides y almohades en época histórica como luego hicieran los ulemas reformistas del S.XX pero, como plantea Arkoun sigue igual de viva que los dialectos árabes y bereberes que le sirven de vehículo.

En el contexto argelino, el movimiento reformista se corporizó en la Asociación de los Ulemas Musulmanes Reformistas, AUMR creada en mayo de 1931 y cuyos miembros se habían formado en la Universidad Zaytuna de la vecina Túnez. El imam Ahmed Ben Badis representa el máximo exponente de la Asociación cuyo lema se resume en "el



islam es nuestra religión, el árabe nuestra lengua y Argelia nuestra patria”<sup>45</sup>. Desde ese punto de vista los ulemas reformistas argelinos tienen en común con los tunecinos la formación religiosa y las mismas ideas de reforma religiosa y cultural de la *Nahda*<sup>46</sup> árabe-musulmana que se dio en Túnez. Mientras que los representantes tunecinos han tenido una actitud moderada con las formas de religiosidad popular los argelinos se enfrentaron a ellas de modo encarnizado. Es un hecho que las generaciones de ulemas argelinos se han proclamado contrarios a la vía sufi y combatido expresamente esta expresión popular religiosa (Hermassi, 2006).

Si en Argelia, los dirigentes de la independencia se apoyan en un islam nacional definido según las bases del movimiento reformista argelino y principalmente siguiendo las argumentaciones de la Asociación de Ulemas (Merad, 1999), en Marruecos el islam devendrá tras la independencia la principal fuerza de legitimación del poder. El monarca Mohamed V, compartirá con el partido del *Istiqlal* que el elemento esencial de la formación de la nación marroquí es el islam (Leveau, 1981)

El Marruecos independiente también reconoce el islam como religión del Estado y pone fin al debate entre los reformistas y los tradicionalistas que se había dado en la época del protectorado. El reformismo triunfa oficialmente y la religión contribuye a legitimar el poder del soberano. Según Malika Zeghal (2003) la monarquía ha desarrollado desde la independencia una política religiosa, que, como una sutil estrategia basada en la figura del rey y de sus antepasados, privando a los ulemas de las cuotas de poder institucional que tuvieron en las repúblicas árabes como Argelia, Túnez y Egipto, pasando a ocuparse de la gestión de la esfera religiosa. En la Constitución de 1962, en el artículo 19, se designa al rey como Comendador de los Creyentes y defensor del islam (Zeghal, 2006), representante supremo de la nación así como símbolo de su unidad. Tras un referéndum nacional, la monarquía se convirtió en hereditaria y así se

---

<sup>45</sup> Sobre esta figura y las diferentes acciones llevadas a cabo por la Asociación así como las publicaciones que pusieron voz y divulgación sobre el pensamiento intelectual de este movimiento puede consultarse (Pérez, 1995; Merad, 1999; Morales, 2013).

<sup>46</sup> Despertar cultural, social y político de impronta nacionalista que conoció todo el mundo árabe en especial en el oriente árabe la *Nahda* no fue más allá de la Primera Guerra Mundial. Como intereses primeros destacan la revitalización del árabe y la reflexión sobre las ideas políticas y sociales surgidas en Europa desde el siglo XVIII. A su vez, la relectura directa de las fuentes Corán y Hadiz y la reapertura de su interpretación, además del rechazo del acatamiento servil de los principios de autoridad, fueron ingredientes propiamente islámicos motivo del análisis y posicionamiento (Gómez, 2009: 242)

recoge en el artículo 20 de la Constitución de 1996.

La monarquía marroquí tras la independencia consiguió imponer su dominación sobre los ulemas asegurándose, además, de que perdurase la porosidad y la fragmentación de la esfera religiosa, una fragmentación que fue trasladando progresivamente al plano institucional (Zeghal, 2006).

En cuanto a los habus o régimen de protección del patrimonio religioso tampoco fueron reformados inicialmente. Su nacionalización data de un *dahir* o decreto de la época del protectorado de 1915 –y que no se tradujo al árabe hasta 1967-. Los habus públicos se gestionaban directamente por el ministerio mientras que los que pertenecían a las *zawias* o cofradías lo eran de forma privada. En Marruecos, el Ministerio de Habus o *Waqf*, según época, siempre ha estado controlado por palacio o supervisado en otras ocasiones por el Ministerio del Interior.

El entramado religioso en Marruecos ha ido evolucionando desde la independencia. Desde 1961, con la llegada al trono de Hassan II, se producen una serie de reformas y centralización del campo religioso y de los centros para la producción religiosa con la consecuente institucionalización de las élites religiosas. Según Tozy (2000) esto no habría sido del agrado de los ulemas ya que no se sentían cómodos en un marco de trabajo tan rígido y controlado. El código de la Mudawana, estatuto personal, hasta su reforma en 2004 siguió siendo uno de los espacios reservados a los ulemas (Zeghal, 2006). El primer texto de época colonial no fue reformado en su profundidad y conservó los 297 artículos y las disposiciones del derecho maliquí. ‘Allal el Fassi y otros ulemas, aunque implicados en la primera codificación de este estatuto en 1977, siguieron reclamando el carácter islámico del derecho y la islamización del conjunto del sistema jurídico marroquí.

Las estructuras centrales y que conforman las instituciones oficiales del islam en Marruecos, según la clasificación que aporta Mohsine Elahmadi (Elahmadi, 1998) son el Comendador de los Creyentes, que encarna el imamato supremo como Califa<sup>47</sup>, y el

---

<sup>47</sup> El monarca alauí, Hassan II se encargó de revivificar esta institución histórica de la civilización islámica y así queda recogido en los artículos 19 de la Constitución de 1996 y en la actual, de 2011, en el artículo 41. Así la Constitución se asienta en la declaración de que el rey es el Emir al Muminin, conectando la función religiosa y simbólica de este título con el aspecto jurídico. La función califal supone una supremacía que confirma la hegemonía del rey sobre todos los aspectos de la sociedad y demás actores políticos. Sobre la consagración ideológica de la sacralidad de la monarquía y el absolutismo

aparato gubernamental que está a su vez constituido por el Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus, el Consejo Superior de los Ulemas y los consejos regionales. Existen asociaciones nacionales cercanas al estado como la Rabita de los Ulemas y la Asociación de los Ulemas graduados en la institución de formación religiosa de *Dar al-Hadiz al-Hassania*.

Estas estructuras han ido variando sus funciones a lo largo de los años. Con la llegada al trono de Mohamed VI en 1999 y tras los atentados de Casablanca en 2003 es cuando más visible se hacen estos cambios, tal y como expondremos a continuación. Las reformas emprendidas por Hassan II intentaron frenar los movimientos ideológicos y partidos de izquierdas buscando afianzar el estamento real y el entramado monárquico frente a los opositores y detractores de su figura. Mohamed Darif (2010) considera que estas políticas represoras hicieron ganar popularidad a los movimientos islamistas en todas las esferas de la sociedad magrebí. En el plano educativo-religioso se descuidó la formación de los imames y la contratación de los profesionales de las escuelas públicas encargados de impartir la materia de religión y se dejó espacio al ejercicio de todo tipo de predicadores, sin formación o venidos de Oriente Medio e imbuidos por las corrientes más extremistas de Arabia Saudí (Dirèche, 2010). Las estrategias políticas de ambos monarcas en el ámbito de lo religioso, expone Tozy (1990) son fruto de la búsqueda de legitimización y asentamiento atemporal e inmovilista de la figura de rey como el Emir o Comendador de los Creyentes, máxima institución religiosa que asienta la monarquía marroquí en un poder divino y que constituirán el axioma y emblema visible por todo el país, “*Allah, al-malik, al-watan*”<sup>48</sup>.

---

califal, así como la historia, origen y explicación de la vía hagiográfica y jerifiana de la dinastía puede consultarse la obra de Mohammed Tozy (2000).

<sup>48</sup> “Dios, el Rey, la Nación”, con esta frase no sólo se legitima la monarquía dotándola de una base religiosa, sino que atribuye a la dinastía alauí de poder divino al invocar la relación directa de ésta con el Profeta del islam (Soage, 2013). Este emblema también es el invocado por la monarquía jordana y puede observarse en todas las fotografías de la familia real a lo largo del país. También es visible en monumentos oficiales, carteles y en cualquier espacio natural que pueda ser utilizado. Emblema no sólo se utiliza por el gobierno y las máximas autoridades, sino que también a nivel individual se escribe por los jordanos a modo de grafiti en paredes, colinas e incluso puertas y fachadas de casas particulares. Este dato fue extraído durante mi año de estancia en Amman como lectora de español en la Universidad de Jordania y que sirvió para redactar mi tesina y obtener el diploma de estudios avanzados y posteriormente publicarla como artículo (Pérez, 2007).

#### **d) El tiempo de las reformas del campo religioso en el contexto marroquí.**

Las reformas en el plano religioso que se emprenden con la llegada de Mohammed VI al poder son presentadas en su discurso de entronización y en sus comparecencias públicas a partir de los atentados terroristas del 16 de marzo del 2003 en Casablanca. Estos actos terroristas no sólo podrían en marcha o acelerarían las cuestiones y cambios planteados en el aparato burocrático del Ministerio de Habus y Asuntos Islámicos, encargado de llevar a cabo las reformas en política religiosa, sino que pusieron en evidencia que Marruecos no era inmune, ni una barrera de contención al terrorismo de corte yihadista, idea que había manejado Hassan II y que era bien acogida por las cancillerías occidentales (Hernando de Larramendi, 2004).

La reforma religiosa en Marruecos es una de las principales tareas acometidas por Mohammed VI marcando diferencia entre el actual rey y su padre. Estas reformas pretenden luchar contra los integrismos, cambiando los estudios religiosos, controlando las mezquitas y sus discursos, renovando las instituciones académicas de estudio de las ciencias islámicas e introduciendo a la mujer en estos estamentos. La política religiosa del actual monarca marroquí pasa por modernizar las estructuras religiosas arcaicas y controlar a los agentes religiosos, por la integración, instrumentalización y control de lo religioso en todas sus esferas y concentración del poder religioso en la máxima autoridad real.

Por un lado, a nivel religioso, el marco de la reforma religiosa en Marruecos comprende, entre otras, la reorganización del Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus, la reforma de la enseñanza religiosa a todos los niveles, pero principalmente en las instituciones académicas superiores como es el caso de *Dar al-Hadiz al-Hassania*, encargada de la formación del personal religioso en las mezquitas.

El reconocimiento inédito del rol religioso educativo de la mujer en la esfera pública con la emergencia de la figura de las *murshidat* en Marruecos viene asociado a este nuevo contexto sociopolítico ligado al nuevo mandato del rey Mohammed VI. El nuevo monarca en su discurso de entronización en 1999 avanzará los cambios en las estructuras religiosas de los que nace la figura de las nuevas predicadoras, mujeres guías espirituales.

Según Karima Dirèche (2010) la emergencia de la figura de las *murshidat* en la escena pública debe ser considerada en relación con un contexto global sociopolítico de reorganización del islam marroquí y la modernización del aparato religioso. La reforma

habría comenzado con el nombramiento en noviembre del 2002 del nuevo Ministro de Asuntos Religiosos y de Habous, Ahmed Tawfiq, “que no es teólogo ni alim” (Dirèche, 2010).

De estas reformas, y en especial del programa de formación a mujeres como guías religiosas funcionarias en las mezquitas del país marroquí se hicieron eco los medios de comunicación internacionales (Farat, 2006; Fiedler, 2010). En algunos trabajos académicos se asocia la creación de esta nueva categoría y el resto de las medidas anunciadas por el Rey en el campo religiosos con la denominada “guerra contra el terror” o “la guerra global para la seguridad” (Maghraoui, 2009; Zoubir y Dris-Aït-Hamadouche, 2013; Wainscott, 2017).

En la página web del Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus<sup>49</sup> se recogen en una cronología desde 1999 hasta el año 2013 los *dahir* o textos legislativos promulgados directamente por el Rey, que reforman la estructura, funciones y competencias del Ministerio de Asuntos Religiosos, los nombramientos ministeriales y de estructuras gubernamentales religiosas ligadas al Rey, como el Consejo Superior de los Ulemas, al establecimiento del control de la formación de imanes y *murshidat* y la creación de diferentes premios en materia religiosa. Aparecen en este listado también los textos legislativos de base económica que regulan las dotaciones para peregrinos y los presupuestos para la creación de nuevas mezquitas y para el entramado del personal administrativo y funcionario religioso. Se recogen, a través de enlaces a fuentes periodistas gubernamentales, todos los actos públicos donde el Rey Mohammed VI, alaba la singularidad del islam marroquí basado en la corriente sufí, la doctrina maliquí y el rito asharí<sup>50</sup>.

De acuerdo a esta cronología el hito primordial de la puesta en marcha de las reformas religiosas es la designación de Ahmed Yusuf como *katib* o secretario del Consejo Superior de los Ulemas, el 26 de marzo del 2000.

Esta designación dará comienzo a una serie de cambios en el organismo dentro de las reformas emprendidas en el campo religioso por el propio Rey y que se harán públicas a

---

<sup>49</sup> Datos obtenidos del apartado de la página del Ministerio en “Chronologie du champ religieux du 1999 au 2013” en <http://habous.gov.ma/fr/chronologie.html>, accedido el agosto del 2014.

<sup>50</sup> Una de las cuatro escuelas jurídicas doctrinales del islam sunní fundada por Malik Ibn Anas al-Asbahi (716-795) (Gómez 2009: 203).

partir del discurso del 30 de abril del 2004. El propio monarca es el que denominará esta nueva política como “política de proximidad religiosa”<sup>51</sup>.

Mohamed Darif ha estudiado de modo sistemático las reformas en el campo religioso marroquí, desde su consideración como una nueva estrategia religiosa basada en tres niveles con un solo objetivo: “la lucha contra las corrientes radicales religiosas dotando de inmunidad a la identidad religiosa marroquí fundamentada en el rito maliquí, la doctrina ashari y el sufismo suní. Intentando con estas bases asentar un comportamiento religioso basado en un islam de moderación, tolerancia y respeto hacia el prójimo” (Darif, 2010).

El primero de los tres niveles de la nueva estrategia religiosa que presenta Darif sería la adopción de una política de proximidad religiosa basada en cambios institucionales territoriales. Para el autor esto es fruto del incremento del número de consejos locales de ulemas integrándolos en la administración del estado. Estos consejos locales, llamados anteriormente provinciales, pasarán de 19 a 30 tras el *dahir* de reorganización. Estos 30 consejos están compuestos por ocho miembros cada uno, excepto los de Casablanca, Fez y Marrakech que están integrados por entre 12 y 16 miembros. La entrada de mujeres eruditas a estos consejos será muy significativa según fuentes periodísticas, que apuntan al número de 36. Estas mujeres son doctoras, profesoras en las universidades del país en los departamentos de Estudios Islámicos en su mayoría, y grandes estudiosas de la religión. Entre ellas están Souad Rahaim, designada en el Consejo Local de El Jadida, nacida en Kenitra en 1964, doctora en Estudios Islámicos, Ben Hamo, miembro del Consejo de Taroudant graduada de la Universidad de la Sharia en Fez y profesora de educación islámica o Fatima Bouselama, quien obtuvo su doctorado en 2004, también nombrada consejera del Consejo Local de Casablanca (Eddouada y Pepicelli, 2010).

Nezha Nassi, es una de las primeras *murshidat* que se instruyó en la primera promoción del programa de formación a mujeres en el año 2006. Adscrita al Consejo local de Rabat y Salé como *murshida* encargada de la formación en las mezquitas de este área, ha formado parte de las delegaciones que el Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus ha enviado a diversos países, entre ellos a Washington con motivo de la presentación de este programa en el Moroccan American Cultural Center (MACC) en mayo del 2009 (Fiedler, 2010). En el mes de Ramadán, en julio 2014, Nassi formó parte de una de estas

---

<sup>51</sup>Este término es el que el Rey Mohammed VI empleará en su discurso de inauguración del Consejo Superior de Ulemas en Casablanca. El texto completo de este discurso puede encontrarse en los anexos de la obra Darif (2010).

delegaciones de funcionarios adscritos al Ministerio de Asuntos Religiosos, en este caso para participar como oradora y docente en diversas lecciones en las mezquitas de la Comunidad de Madrid. Con motivo de esta visita pudimos realizar una entrevista en árabe de una hora de duración en el Centro Cultural Islámico de Fuenlabrada<sup>52</sup> donde ella misma nos aclaró en qué consistía la formación de la nueva categoría *murshida*, así como las horas de estudio, materias impartidas y las tareas que las *murshidat* realizan tras la finalización del curso anual<sup>53</sup>.

Siguiendo con la clasificación de las reformas que plantea Darif y en el mismo nivel denominado por el autor como “política de proximidad basada en cambios institucionales territoriales” se encuentra la creación de un Consejo de Ulemas inserto en el organigrama del Consejo Consultivo de Marroquíes Residentes en el Extranjero (CCMRE), órgano consultivo desde el que se elaboran propuestas por y para los marroquíes residentes en el extranjero. Los ulemas nombrados para este consejo son personalidades residentes en el exterior designados por su capacidad para comprender los problemas de la práctica religiosa en el exterior. Sin embargo, desde su puesta en marcha, este Consejo ha sido muy criticado ya que según Planet no ha cubierto las expectativas de participación en todos los ámbitos de la sociedad marroquí, ni el más reivindicado por asociaciones, partidos políticos y movimientos en la diáspora que es el voto en el exterior (Planet, 2011).

Parte de la política de proximidad señalada por Darif es la formación de mujeres predicadoras en materia religiosa, *murshidat*, desde el proceso de selección, la impartición del curso de formación inicial y su incorporación como funcionarias a las mezquitas de todo el país que luego expondremos.

También se presenta en este mismo nivel de proximidad la utilización de los medios de comunicación estatales para difundir contenidos religiosos, con la creación del canal televisivo Assadissa, la radio Mohamed VI del “Santo Corán” y la creación de programas religiosos en canales estatales Al Oula, 2M y en la cadena Al Maghribiya.

---

<sup>52</sup> Agradecemos a los miembros de la Junta Directiva de esta entidad su disposición y diligencias a la hora de concertar y permitir la realización de dicha entrevista en sus instalaciones.

<sup>53</sup> Le mostramos nuestro agradecimiento no sólo por el tiempo prestado sino por habernos facilitado varios contactos en el Ministerio de Asuntos Religiosos en Rabat con los que realizamos entrevistas en el trabajo sobre el terreno que realizamos en el mes de octubre del 2014.

El segundo nivel de la nueva estrategia religiosa es el de la política de control de los actores religiosos y de los mecanismos de la práctica religiosa. En esta estrategia, según Darif, se transforma la designación de los responsables religiosos en un procedimiento burocrático, sin tener en cuenta el conocimiento en ciencia religiosa o la formación en ley islámica. También se obliga a la observación por parte de los responsables religiosos de unas normas de conducta definidas por el Ministerio de Habus y publicadas en una guía titulada “Guía del imán, oradores y predicadores”<sup>54</sup>.

Según las palabras del Ministro Tawfiq, recogidas por Darif, la guía intenta enseñar a los profesionales encargados de la formación religiosa en las mezquitas un “mejor entendimiento de la doctrina maliquí, la escuela ashari y el sufismo que conforman la tradición y la especificidad del islam marroquí”.

También en el segundo nivel de esta política, el autor establece la transformación de la Liga de los Ulemas en la Liga Mohammedia de los Ulemas de Marruecos, en decreto promulgado en fecha 30 de abril de 2004.

Se establece por último en este nivel una serie de medidas para el control de la emisión de fetuas. Sólo una comisión científica dependiente del Consejo Superior de Ulemas estará habilitada para pronunciar fetuas relativas a los asuntos públicos. Esta comisión tendrá como tarea activar la jurisprudencia colectiva en las cuestiones y los hechos nuevos, *nawazil*, y proteger el campo de la fetua contra la injerencia de personas extranjeras que no tengan el conocimiento necesario.

Por último, como apunta Darif, hay un tercer nivel en el que se situaría “la concreción de un sistema de valores alternativos a aquellos difundidos por los salafistas yihadistas u otros movimientos opuestos a los valores de la modernidad política, el diálogo entre religiones y culturas”. Esta idea se materializa por el rechazo a toda concepción que presente el islam como una religión que llama al extremismo, fanatismo al rechazo al otro y violencia. Se denuncia el salafismo yihadista como ideología política sin ninguna relación con la religión justa y la fe sana.

Otra de las medidas será la llamada de los ulemas a comprometerse con la defensa de un proyecto de sociedad democrática y modernista definida por el rey Mohammed VI, la apuesta por la corriente sufi, con el apoyo a numerosas tariqas, y *zawias*, especialmente la Tariqa Boutchichia, y la revisión de los métodos de formación del establecimiento

---

<sup>54</sup> Conseguimos gracias a uno de nuestros informantes en Marruecos un ejemplar original en árabe de este manual, que analizamos en profundidad en el apartado sobre el contenido de la formación de las *murshidat* en la institución Dar al-Hadiz al-Hassania.



tradicionalmente encargado de la formación de los cuadros religiosos del país, *Dar al-Hadiz al-Hassania*.

Ismaïl Réragui en su investigación sobre el papel de registro de lo religioso en la diplomacia pública marroquí plantea que con las reformas emprendidas en este ámbito, la monarquía ha movilizado este capital simbólico para la preservación de una imagen de marca, centrada en el plano cultural y religioso, con una diplomacia “por lo bajo” (Réragui, 2013).

Para este autor “en la producción y promoción de la marca Marruecos hay dos elementos esenciales: el liderazgo discursivo del monarca y el actor concreto directo que representa el Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus”.

A nivel internacional y en la política exterior principalmente encabezada por la diplomacia del Ministerio de Asuntos Exteriores, Réragui expone la cuestión de la autonomía religiosa en la política extranjera marroquí como una marca en movimiento, aunque reconoce el investigador que la imagen cultural no es evocada por los diplomáticos entrevistados en su investigación de forma explícita.

Dentro de esta argumentación de la proyección identitaria hacia el exterior se mencionan la atención a la condición de la mujer y el papel de la dimensión espiritual de los marroquíes encarnada por el sufismo<sup>55</sup>.

En el caso que nos ocupa, la figura de la *murshida* ha sido también objeto de numerosos programas en los medios de comunicación, principalmente en los internacionales. Prueba de ello es el documental elaborado por una productora americana, “*Class of 2006*”<sup>56</sup> que hace referencia a la promoción de estudiantes de ese año. El documental fue rodado en la institución gubernamental de Dar al-Hadiz y en él se entrevista a varias *murshidat* funcionarias en sus lugares de trabajo. También han sido muchos artículos aparecidos en medios de comunicación sobre la iniciativa de la formación a mujeres por el estado marroquí<sup>57</sup>. De igual modo este programa ha despertado el interés de

---

<sup>55</sup>Especialmente a la cofradía o Tariqa *Bouchichia* a la que se le ha abierto desde 2011 la esfera política, donde el Sheij Hamza, partidario del “sí” en el referendón constitucional de ese año y que tuvo una prominente visibilización.

<sup>56</sup>“PBS Wide Angle: Class of 2006” en [www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2006/07/24/DI2006072400448.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2006/07/24/DI2006072400448.html), accedido el 20 de febrero de 2014.

<sup>57</sup> Algunos de los artículos periodísticos que pueden leerse en la red son:

“In Morocco, Women Trained as Muslim Spiritual Leaders” *Herald Sun with Chapel Hill Herald*, accedido el 15 de septiembre del 2015. “المُرشدات الدينيات بـ المغرب YouTube”, [www.youtube.com/watch?v=i-EtVZkHyvU](http://www.youtube.com/watch?v=i-EtVZkHyvU), accedido 13 de febrero de 2014. “Meryem,

investigadores como Margaret Rausch (2011), Karima Dirèche (2010) y Maria Pérez (2015), entre otros.

Es importante también dentro de la estrategia religiosa del monarca marroquí el esfuerzo realizado en este ámbito en su dimensión internacional. La creación del Consejo Superior de los Ulemas para Europa es un hito importante en este sentido. En el texto del dahir nº1-08-17 de 20 de octubre de 2008 se establece la organización, competencias y funciones de esta organización con sede en Bruselas. La presidencia de este Consejo, que desde 2007 ostenta Taher Tijkani, es nombrada directamente por el Rey. El consejo está conformado por 50 integrantes que “serán los encargados de elaborar fetuass y trabajar con estrategias homogéneas para defender mejor los intereses de los marroquíes en la diáspora”<sup>58</sup>. Junto con el Consejo, también tiene competencias en la elaboración de una política específica para los marroquíes residentes en el exterior en materia religiosa la Fundación Hassan II. Esta Fundación se refiere a la actividad religiosa que acompaña como “animación religiosa” y la sitúa entre las competencias y acciones que realiza con el objetivo de la “preservación de la identidad religiosa de los emigrantes marroquíes” (Planet y Hernando de Larramendi, 2016). La Fundación coordina junto con el Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus las delegaciones de imanes y marroquíes que se envían a los diferentes países donde la presencia de los marroquíes es significativa, a la vez que financia las clases de lengua y cultura árabe, facilita manuales para la enseñanza de lengua y cultura y envía ejemplares del Corán a las entidades que lo solicitan.

Así, según los datos consultados y las entrevistas realizadas<sup>59</sup>, hemos constatado que desde 2011 es enviada a España, durante el mes de Ramadán, una delegación de funcionarios religiosos que se dedican a impartir clases a las comunidades, dirigir

---

a Morchida from Morocco” en [www.test.metropolistv.nl/en/countries/morocco/meryem-a-morchida-from-morocco](http://www.test.metropolistv.nl/en/countries/morocco/meryem-a-morchida-from-morocco), accedido 21 de septiembre de 2014. “Women provide “spiritual security” in Morocco”, en [www.trust.org/item/20131212010325-jkva6](http://www.trust.org/item/20131212010325-jkva6), accedido 17 de febrero de 2014

<sup>58</sup>Recogido en el artículo periodístico: “Se crea el primer Consejo Superior de Ulemas para los marroquíes que viven en Europa” en [www.africafundacion.org/spip.php?article1813](http://www.africafundacion.org/spip.php?article1813), accedido 11 de septiembre de 2017.

<sup>59</sup> Nos referimos, tal y como hemos apuntado con anterioridad a los contactos que se realizaron en el Centro Cultural Islámico de Fuenlabrada en el mes de Ramadán del año 2014 con motivo de la entrevista a la *murshida* Nezha Nassi. Miembros de la comunidad nos indicaron que junto con esta funcionaria también se encontraban otras dos mujeres más entre la delegación enviada a Madrid y que era frecuente que desde el Ministerio de Asuntos Religiosos se propusiera el envío de estas comitivas una vez al año por todo el territorio español, principalmente coincidiendo con el mes de Ramadán.

oraciones y ofrecer diferentes conferencias. Estos funcionarios son recibidos por diferentes comunidades por todo el país, pero principalmente se concentran sus visitas en las comunidades de Madrid y Cataluña. Ese año la delegación que fue acogida por la Unión de Comunidades Islámica de Cataluña, realizó una visita al Parlament<sup>60</sup>.

En la página de internet del propio ministerio se ofrece información detallada por años y destinos, así como el número de miembros y la composición de las delegaciones religiosas enviadas desde Marruecos y para una mayor comprensión plasmamos a continuación a modo de tabla.

La primera tabla muestra los miembros de las delegaciones marroquíes enviadas a Europa, América y África acotada desde 2011 al 2013 y en la siguiente muestra se recogen, tal y como viene expresados en la página del ministerio, la distribución de miembros de las delegaciones de funcionarios marroquíes enviadas a los países nombrados en el mismo periodo de tiempo. En el mismo soporte de igual forma se hace referencia al envío de delegaciones, sin una temporalización exacta, a otros países como Finlandia, Noruega, Holanda, Canadá, Estados Unidos, Costa de Marfil y Senegal.

---

<sup>60</sup>“Una delegación de imanes de Marruecos visita el Parlamento catalán” en [www.libertaddigital.com/espana/2014-06-27/una-delegacion-de-iman-de-marruecos-visita-el-parlamento-catalan-1276522517](http://www.libertaddigital.com/espana/2014-06-27/una-delegacion-de-iman-de-marruecos-visita-el-parlamento-catalan-1276522517), accedido 5 de julio de 2015.

*Ilustración 2: Delegaciones marroquíes por años*

AÑOS	Nº DE DELEGACIONES ENVIADAS	MIEMBROS PREDICADORES	MIEMBROS MURSHIDAT	TOTAL
2011	180	32	15	227
2012	231	47	22	300
2013	280	36	21	337

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Ministerio de Asuntos Islámicos y Habus. <http://habous.gov.ma/fr>.

*Ilustración 3: Delegaciones marroquíes por países*

PAISES	Nº DE DELEGACIONES ENVIADAS	MIEMBROS PREDICADORES	MIEMBROS MURSHIDAT
FRANCIA	342	58	20
BÉLGICA	82	9 (EXCEPTO 2011)	9 (EXCEPTO 2011)
ESPAÑA	63	9 (EXCEPTO 2011)	9 (EXCEPTO 2011)
ALEMANIA	44	7	1 (SÓLO 2012)
ITALIA	84	14	8
DINAMARCA	14	4	5
SUECIA	9	2 (EXCEPTO 2013)	1 (SÓLO EN 2011)

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Ministerio de Asuntos Islámicos y Habus. <http://habous.gov.ma/fr>.

En la misma línea de la diplomacia religiosa en marzo del 2015 se inaugura el Instituto Mohamed VI de formación a imanes y predicadores<sup>61</sup> como “plataforma a través la cual Marruecos quiere asegurar su influencia religiosa en África y el mundo. La aparición del Daesh, o de Boko Haram así como otras corrientes oscurantistas han incitado al reino jerifiano a ofrecer a otros países el aprendizaje del islam inspirado en la escuela malikí, una de las más tolerantes del sunnismo”<sup>62</sup>. El mismo año de la inauguración el instituto ha contado con 777 alumnos que forman la primera promoción entre imanes y *murshidat* de toda África. Como objetivo de la formación de esta institución, se marca

<sup>61</sup>“Instituto Mohamed VI”, en [www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/BO\\_6268\\_5470\\_Ar.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/BO_6268_5470_Ar.pdf), accedido el 12 de junio de 2015.

<sup>62</sup> “Institut Mohammed VI de formation des imams morchidines et morchidates en [www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-pour-la-formation-des-imams,morchidines-et-morchidates.html](http://www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-pour-la-formation-des-imams,morchidines-et-morchidates.html), accedido el 26 de junio de 2017.

desde el Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf<sup>63</sup> “controlar la deriva yihadista y mejorar el conocimiento de la práctica del islam. La formación no se ha improvisado sino es que la continuidad lógica de lo que se viene haciendo en esta materia en nuestro país”.

#### **e) La organización de las instituciones religiosas oficiales en la Argelia independiente**

Al igual que en el sistema marroquí, Argelia fundamenta en el islam las bases doctrinales del estado. Para su configuración tras la independencia se delimitan las instituciones religiosas, consolidando y reformando posteriormente un macro órgano de control de la esfera religiosa, el Ministerio de Asuntos Religiosos, con presencia de delegaciones por todo el país. A partir de ahí se inicia también la funcionarización de los “ministros de culto”, y, posteriormente, una organización de los responsables religiosos entre los que se encuentra la figura de la mujer *murshida dinia* como guía religiosa. En 1999, tras la llegada de Abdelaziz Bouteflika al poder, parecen haber sido muchos los esfuerzos del Estado en el ámbito de lo religioso, siendo crucial la reorganización de la formación religiosa controlada por parte del estado y las convocatorias periódicas de concursos de oposición para aumentar el número de funcionarios religiosos adscritos al Ministerio de Asuntos Religiosos. De esta forma, según Stephane Papi (2010) “el control estatal del islam a través del monopolio de las instituciones islámicas oficiales parece haber puesto fin en el campo religioso a una tradición jacobina en el principio de separación de los cultos y del Estado heredada de la colonización”. Como ya ha sido estudiado por otros, en el seno del movimiento nacional previo a la guerra por la independencia se dio un debate sobre el islam y el laicismo. Finalmente, la corriente militante partidaria de la referencia islámica es la que se impuso y el islam se constituyó como base del Estado como ya hemos expresado. Por ende, tras la independencia las continuidades lingüísticas, culturales y las lógicas jurídicas de la época colonial siguieron dando lugar a un “derecho musulmán argelino de creación colonial” (Papi, 2010) respetándose todavía, con excepciones, la separación de ambos campos.

---

<sup>63</sup> “Maroc: Institut Mohammed VI. International Imam Academy”, en [www.jeuneafrique.com/mag/235818/societe/maroc-institut-mohammed-vi-international-imam-academy/](http://www.jeuneafrique.com/mag/235818/societe/maroc-institut-mohammed-vi-international-imam-academy/), accedido el 11 de julio de 2015.

En la Argelia independiente se ha ido creando un cuerpo de funcionarios de asuntos religiosos así, como una serie de instituciones que van dando al estado el control de la religión. La educación islámica tanto a través de las facultades en ciencias islámicas como en los institutos de formación nacional tiene un papel destacado entre las tareas asumidas por el mencionado ministerio<sup>64</sup>.

Junto con el Ministerio en Argelia hay otros órganos que colaboran en la organización y control del ámbito de lo religioso: el Alto Consejo Islámico o Consejo Superior Islámico -conocido por sus siglas en francés, Haute Conseil Islamique, HCI-, y la Fundación de la Mezquita de reciente creación, que refuerza el papel estatal de control de lo religioso en el país magrebí (al-Wifi, 2010).

El Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf<sup>65</sup> es uno de los ministerios argelinos. Establecido después de la independencia, tiene como función básica “aplicar la política del Estado en el campo religioso, organiza los planes y proyectos relacionados con los asuntos religiosos. Esto facilita el establecimiento de los rituales y prácticas religiosas y protege los valores espirituales. Protege del peligro del radicalismo, y conserva los fundamentos de la identidad argelina” (al-Wifi, 2010). El Ministerio ha visto modificada su nomenclatura, competencias y estructura en varias ocasiones. En 1965 fue denominado Ministerio de Waqf y en 1971 se modificó el nombre, pasando a ser el Ministerio de Enseñanza Original y Asuntos Religiosos, según el decreto 71-299 de 31 de diciembre de 1971. En 1980 pasó a llamarse solamente Ministerio de Asuntos Religiosos, extrayendo de sus competencias lo relativo a la enseñanza original que pasó a formar parte del Ministerio de Educación. Con esta reforma el Ministerio de Educación, tal y como se recoge en el texto del decreto nº 80-41 de 1980, adquirió las competencias en materia educativa de la doctrina religiosa y la enseñanza original o fundamental, *usul al-din*. En el año 2000, volvió a añadirse el nombre de “*waqf*” estableciéndose un nuevo organigrama en direcciones y departamentos. Su organización da cuenta del modo en que es entendido lo religioso y de las posibilidades de control ministerial de esa materia (al-Wifi, 2010)

El Ministerio se organiza en diferentes departamentos o direcciones. La dirección de orientación religiosa y enseñanzas coránicas tiene como función realizar investigaciones

---

<sup>64</sup>El control de la enseñanza religiosa por parte del Estado es tal desde la supresión por el mismo de la libertad de enseñanza promulgada en la ordenanza del 16 de abril de 1976 (Papi, 2010).

<sup>65</sup>Conservamos el termino transcrito del árabe tal y como aparece en los decretos oficiales en idioma francés.

para mejorar el campo de las fetuass. Se divide a su vez en tres subdirecciones: la de orientación religiosa y actividad en la mezquita, la de los rituales religiosos -que organiza los horarios del rezo y el calendario lunar- y la subdirección de la enseñanza coránica donde se realizan las programaciones de los estudios coránicos y para la memorización del Corán, a través de cursos o reuniones. También hay una dirección del *waqf* y *zakat*, *umra* y *haj*, viaje voluntario y peregrinación preceptiva a la Meca respectivamente, cuyas atribuciones han sido posteriormente modificadas en 2000 y 2005, que mantiene un registro de bienes y un control estadístico de éstos. Existe también una dirección de formación para la mejora del nivel que se encarga de programar las formaciones tanto para los centros de formación dependientes del Ministerio como para los institutos islámicos, escuelas coránicas y *zawias*<sup>66</sup>. También se encarga de los exámenes de oposición y acceso a los cuerpos gestionados por el ministerio<sup>67</sup>.

Junto con el Ministerio el Consejo Superior Islámico, es considerado como la segunda institución religiosa a nivel nacional. Su creación en 1966 está ligada al Ministerio de Asuntos Religiosos, con quien comparte funciones administrativas y técnica, pero es también órgano consultivo para el esfuerzo intelectual o *iytihad* y “para resolver los retos y grandes cambios socioculturales de la sociedad argelina” (al-Wifi, 2010). A partir de 1989, con la reforma de la Constitución, el Consejo Superior Islámico pasa de ser de un organismo dependiente del Ministerio a ser una institución al servicio directamente del gabinete presidencial. En la reforma de 1996 de la Carta Magna argelina se le atribuye las funciones de orientar al presidente de la República en materia religiosa directamente. Éste, a su vez, pasará a elegir sus miembros y al presidente del Consejo, creciendo el número de miembros de 11 a 15<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Las *zawias* se definen como “ermita u oratorio donde se encuentra la tumba de un santón y que en la actualidad sirven como lugar de encuentro de los seguidores de una *tariqa* o *cofradía*” (Gómez, 2009: 371)

<sup>67</sup>De esta organización damos cuenta gracias al trabajo de campo que realizamos durante el mes de septiembre del 2014 ya que durante varios días seguidos pudimos recabar información, documentos originales, el plan de formación de las guías religiosas, y realizar numerosas entrevistas en la sede del propio Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf en Argel. En el anexo 3 de esta tesis se encuentra a modo de tabla una relación de los principales informantes aludiendo a su cargo, desempeño y lugar de realización de las entrevistas tanto en Argelia como en Marruecos.

<sup>68</sup>Esta institución como su homóloga marroquí, el Consejo Superior de Ulemas, han sufrido sendas modificaciones en los últimos años y ambas dependen en la actualidad el presidente de la República en Argelia y en Marruecos directamente del monarca.

El Consejo está compuesto por cuatro comités: el comité de fetua y orientación religiosa, el de educación y formación religiosa que se encarga de la programación de las formaciones de los funcionarios religiosos (en especial de los imanes y las *murshidat*), el de relaciones y cooperación internacional y el de comunicación con los medios. Este comité, tal y como nos manifestó el presidente de la institución, el fallecido Sheij Bouamrane<sup>69</sup>, fue el encargado de la organización y posterior recopilación manuscrita de unas conferencias en su sede en el año 2002 en las que se avanzó en aclarar la formación y las funciones de las *murshidat* en el terreno religioso e instituciones del estado en el país argelino.

Otro de los organismos que conforman el campo religioso en el contexto argelino son las mezquitas, a la que el estado argelino clasifica y atribuye diferentes responsabilidades y funciones en varios textos legislativos. En 1981, en el decreto nº 91, las mezquitas fueron divididas en tres tipos: arqueológicas y de carácter histórico, nacionales -que dependen del Ministerio- y locales. Se detallan así mismo sus funciones espirituales, sociales y asistenciales. En el articulado del texto se recoge la función educativa de las mezquitas como lugar para “enseñar el Corán y la sunna, jurisprudencia islámica, pero también otras ciencias islámicas como ilm *al-fara'id*, ciencia de las herencias, el *tafsir*, interpretación del Corán, los *hadices*, dichos del profeta, y la *sira*, biografía del profeta Muḥammad. En el artículo 21 del decreto se añade a la mezquita la función de “reforma” y delimita esta tarea como la expresión *al-amr bil-maruf wa nahy ani al-munkar* -recomendar hacer el bien y alejarse del mal. Siguiendo este precepto se contempla que la mezquita es también un instrumento “para transmitir las normas de la educación islámica en todos los campos de vida, dar clases de predicación y orientación, resolver los conflictos entre los individuos, organizar las bodas y las reuniones sociales, luchar contra los problemas sociales, trabajar para conservar la unión religiosa del grupo, consolidarla y protegerla de la división” (al-Wifi, 2010).

La Fundación de la mezquita es un órgano religioso oficial nuevo que se establece con cargo a un decreto ejecutivo en cada uno de los 48 departamentos del país. La institución es algo original en el país y su función principal es, en términos generales,

---

<sup>69</sup> Le agradecemos a él y a todo su equipo la acogida y las entrevistas realizadas así, como el tiempo empleado en mostrarnos los ejemplares de la biblioteca de la institución para su total consulta y, los diferentes materiales editados por este consejo que nos proporcionaron y especialmente el manual sobre la figura de las *murshidat*, las tareas encomendadas y el mensaje que deben transmitir. En apartados siguientes aportamos un análisis del texto tras la traducción que hemos realizado.



según expresa Bennadji (2012) “asegurar, una vez más, la unidad religiosa de la nación con el fin de detener o evitar el riesgo de la disidencia dentro de la comunidad nacional”. Al-Wifi (2010) en la misma línea argumenta que la fundación está autorizada, a través de su Comité Científico y sobre la base de las disposiciones de la sharía, a tomar todas las decisiones en posibles litigios y, en general, en las cuestiones planteadas por los individuos, grupos e instituciones. Tiene como objetivo servir de interfaz entre el Estado y las asociaciones religiosas.

Esta institución cuenta con competencias en cuatro áreas: actividades científicas y culturales, construcción y equipamiento de las mezquitas, enseñanza en la mezquita y en las escuelas coránicas y en el campo del *subul al-jayrat*, expresión que se refiere a todas las formas de beneficencia de carácter islámico. Para conseguir este fin, la Fundación puede participar en la gestión de propiedades de *waqf* y en la recaudación de los fondos del *zakat* o limosna que desde el año 2000 ha sido asumida por el estado.

Si la práctica de los preceptos del islam, siguiendo a Papi (2010) ha sido objeto de una atención organizativa por el Estado argelino desde su independencia, como venimos exponiendo, recientemente se han dibujado nuevas líneas estratégicas en el Plan de Acción de 2012. En el texto del plan se explica que el gobierno argelino “trabaja para fortalecer la unidad nacional a través de los preceptos del islam, como religión del estado, tomando en cargo las mezquitas y su movilización como espacio de fraternidad, unidad y civismo y fortaleciendo las enseñanzas del Santo Corán y los sublimes valores, dimensión árabomusulmana como identidad nacional a través de la promoción de la lengua árabe, la cultura y los valores cívicos y el *amazigh* como cimiento de la identidad nacional” (Plan Action, 2012).

En este documento se expone los motivos de la realización de dicho plan debido a que el país vive un periodo de crisis a pesar de los esfuerzos y reformas socioeconómicas que ha hecho el gobierno y como prioridad fundamental proteger la seguridad nacional. Este precepto se revela como un pilar fundamental para el estado argelino, y se refleja en este nuevo texto presidencial como “una prioridad y continua lucha desde inicio del proceso de reconciliación nacional que se puso en marcha en septiembre de 2005 con la aprobación de la Carta por la Paz y la Reconciliación Nacional”<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Véase Laurence Thieux, “La carta para la reconciliación nacional en Argelia: Un plan de amnistía que deja heridas abiertas” en <http://iecah.org/index.php/articulos/739-la-carta-para-la-reconciliacion-nacional-enargelia-un-plan-de-amnistia-que-deja-heridas-abiertas>, accedido 13 de septiembre de 2017.

En los seis capítulos del plan se reflejan las acciones que el gobierno pretende relanzar bajo los epígrafes de gobernanza, consolidación de la esfera económica y financiera, mejora de la calidad de vida de la población y de las infraestructuras, desarrollo humano y lucha contra el paro, medidas de política exterior y para la comunidad en el exterior y la defensa nacional.

En el primer eje sobre la gobernanza es donde se establecen los objetivos en materia de culto, enseñanza espiritual y gestión de los bienes de waqfs o habus. En este ámbito se señala que las políticas en materia religiosa que se vienen realizando están generando sinergias positivas y por tanto se seguirán apoyando las medidas ya emprendidas como la formación de los imanes, la promoción del discurso religioso que contribuye a un esfuerzo de una consciencia religiosa sana y desarrolla los valores de la fraternidad, la tolerancia y consolidación de la cultura de la ciudadanía. Así, se plantea la continuidad de la actividad femenina en materia de orientación religiosa y de enseñanza coránica<sup>71</sup>, el apoyo a las *zawias* para que sigan con su misión en la educación religiosa<sup>72</sup>, facilitar los estudios a los jóvenes investigadores en ciencias islámicas, sostener las mezquitas y acompañar la actividad de las asociaciones religiosas así, como continuar con los proyectos de restauración de los monumentos religiosos.

En cuanto a los bienes *waqfs*, se propone mejorar la gestión de los ficheros nacionales, el desarrollo de un reglamento y por último se propone esforzarse para mejorar la calidad de las relaciones entre los donantes y los benefactores en relación con los fondos de *zakat*. En materia de peregrinación en este apartado se propone asegurar el acompañamiento y la orientación religiosa para los creyentes que realizan el *haj* y la *umra*.

El gobierno argelino también parece haber iniciado cierto camino en el campo de la exportación de su gestión de lo religioso, hasta el punto de poder considerarse una diplomacia argelina de tipo religioso.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup>En esta misma línea ya se expresaba en 2009 el entonces ministro de asuntos religiosos Bouabdallah Ghlamallah, actualmente presidente del Consejo Superior Islámico, HCI, en un medio periodístico con motivo de la inauguración de un coloquio científico sobre la predicación religiosa femenina puede consultarse en “Ghlamallah veut recruter plus de femmes dans les lieux de cultes” en [www.djazairss.com/fr/lefinancier/1618](http://www.djazairss.com/fr/lefinancier/1618), accedido el 12 de junio de 2017.

<sup>72</sup>El ministerio ha creado un fichero donde se contabilizan 723 *zawias* por todo el país. Según el material consultado el “estado las considera instituciones religiosas oficiales debido al interés del esté en su función educativa” (al-Wifi, 2010)

<sup>73</sup>Estas medidas, según fuentes periodísticas, van en la línea del temor de que los

Una de las prácticas novedosas en este sentido se inicia con la firma de un Acuerdo de Cooperación entre la Asociación de la Gran Mezquita de París en 2001 y el envío de delegaciones religiosas para ocupar cargos de imanes en las mezquitas francesas. Los imanes, y *murshidat dinias*, incluidas también en las delegaciones enviadas al exterior desde 2008<sup>74</sup>, son designados por el Ministerio de Asuntos Islámicos y Waqf con la misión de “llevar los valores del islam, la cohabitación y la enseñanza a los jóvenes de la comunidad argelina establecida especialmente en Francia”. En el año 2011, según las fuentes consultadas<sup>75</sup> ya se menciona que la delegación de funcionarios religiosos enviados supera los 100 miembros entre mujeres y hombres y que los destinos son Alemania, Bélgica y Austria además de Francia. En el mismo documento, se recoge que en la reunión previa al viaje de los seleccionados el ministro apela a los imanes para que “reflejen la verdadera imagen de Argelia, ya que, el pueblo argelino vive serena y tranquilamente y también aboga al respeto de las enseñanzas de la religión musulmana”.

#### **f) La formación religiosa oficial en Argelia**

Entre las instituciones que se encargan de la educación religiosa en Argelia están las escuelas coránicas, los institutos de formación nacional para los cuadros de funcionarios religiosos y los centros culturales islámicos. Todas estas estructuras dependen actualmente del Ministerio de Asuntos Religiosos. Por otro lado, en la etapa universitaria también se imparte una serie de carreras en ciencias islámicas cuyo control recae en el Ministerio de Educación.

---

conflictos de los países vecinos, pudieran afectar al país, y de mantener una identidad religiosa en las comunidades de residentes argelinos en el extranjero. Véase “La Ligue des imams et Ulémas du Sahel veut contribuer au règlement de la crise malienne”, en [www.algerie1.com/actualite/la-ligue-des-imams-et-ulemas-du-sahel-veut-contribuer-au-reglement-de-la-crise-malienne](http://www.algerie1.com/actualite/la-ligue-des-imams-et-ulemas-du-sahel-veut-contribuer-au-reglement-de-la-crise-malienne), accedido 12 de junio de 2017; “Affaires religieuses: L’Algérie assure une formation spécialisée pour les imams” en [www.djazairess.com/fr/lemaghreb/65396](http://www.djazairess.com/fr/lemaghreb/65396), accedido 2 de agosto de 2014: “50 Imams se rendront prochainement en France pour officier dans les mosquées” en [www.djazairess.com/fr/letemps/76513](http://www.djazairess.com/fr/letemps/76513), accedido 12 de junio de 2017.

<sup>74</sup> “29 imams et deux mourchidates désignés” en

[www.djazairess.com/fr/lexpression/50007](http://www.djazairess.com/fr/lexpression/50007), accedido el 12 de junio de 2017.

<sup>75</sup> “Une centaine d’imams en Europe pour diriger les prières des taraouih”, en [www.djazairess.com/fr/liberte/160102](http://www.djazairess.com/fr/liberte/160102), accedido 12 de junio de 2017.

Las escuelas coránicas, son definidas “como instituciones religiosas oficiales que se encargan de facilitar la memorización del Corán y de enseñar los ejes principales de la educación islámica, de una gran importancia histórica debido a su papel de conservación de la identidad árabe y de la nación” (al-Wifi, 2010). Desde 1980, decreto nº 80-123, los profesores de estos centros se incorporan a la función pública pasando a formar parte del entramado de categorías del cuerpo de funcionarios del Ministerio de Asuntos Religiosos.

Otra institución educativa ampliamente regulada a través de diferentes decretos son los institutos de formación de los cuadros de culto. Desde 1981 ha sido regulado en diferentes ocasiones<sup>76</sup>. El último decreto, nº 10-234 de 2010, se es en el que se explica que estas instituciones “bajo tutela del Ministerio son los encargados de materializar la política nacional en materia de formación especializada y que tendrán como misión asegurar la formación de imanes, de profesores de enseñanza coránica y de agentes de la mezquita”. El instituto está dirigido por un director, directamente nombrado por decreto por el ministro, un consejo de orientación y otro pedagógico. El consejo de orientación cuenta no sólo con los representantes del ministerio en la *wilayas* o provincias correspondientes, sino que también incorpora a su organigrama la representación de los miembros de los diferentes ministerios del Estado. En el mencionado decreto se alude al cambio de nombre de estas instituciones de institutos islámicos de formación a institutos nacionales de formación especializada de los cuerpos de la administración encargados de los asuntos religiosos y *waqf*. Las funciones que se le atribuyen a este espacio educativo van desde la programación de formación para el perfeccionamiento y reciclaje a las orientaciones pedagógicas incluyendo enseñanzas de grado superior.

El objetivo de la formación de estos institutos es la promoción del discurso religioso y la mejora de la misión de la mezquita<sup>77</sup>. En declaraciones a la prensa el director de formación y perfeccionamiento del Ministerio de Asuntos Religiosos, Saïd Maaouel, aclaraba que los cuerpos a los que iban dirigidos los cursos de formación de estos institutos eran principalmente los de imam principal, imam educador, *murshidat dinia* y

---

<sup>76</sup>El último decreto que modifica los anteriores es el nº 10-234 de 5 de octubre de 2010. Anteriormente, el decreto ejecutivo nº 92-124 de 28 de marzo de 1992 sobre régimen de estudios de los institutos islámicos modifico el primero de ellos, decreto nº 81-102 de 23 de mayo de 1981.

<sup>77</sup>“Ecole nationale de formation des cadres des affaires religieuses: Le décret exécutif vient de paraître au JO” en [www.elmoudjahid.com/fr/flash-actu/1602](http://www.elmoudjahid.com/fr/flash-actu/1602), accedido el 4 de agosto de 2014.

los encargados de bienes *waqfs*<sup>78</sup>. En el año 2012 la prensa argelina informaba de la rehabilitación de una escuela coránica para albergar una nueva sede de estos institutos nacionales de formación. “Dar Ettalaba”, antigua sede de estudio de la Asociación de los Ulemas Musulmanes en la provincia de Constantina se añadirá a las estructuras para la formación del Ministerio para dar cabida a 500 estudiantes de todo el país<sup>79</sup>.

Bajo la dirección del Ministerio de Asuntos Religiosos se organizan los centros culturales islámicos, instituciones religiosas que se encargan de la promoción de la cultura y la formación islámica.: “de carácter administrativo y con ingresos independientes, su labor es promocionar la cultura islámica y fomentar el pensamiento islámico original, organizando conferencias, programas y seminarios regionales, nacionales e internacionales así como investigaciones especializadas y conmemoras las fiestas religiosas en coordinación con las instituciones relacionadas” (al-Wifi, 2010). Siguiendo a Al Wifi los primeros centros culturales islámicos datan de la década de los 70. El de Orán se estableció en 1974, seguido por el Tlemecén en 1979. En 1991 se inaugura el de Chlef, Laghouat y Batna y hasta la década del 2000 no se abren nuevas ubicaciones: Anaba en 2001, el centro cultural islámico de Borj Bouriridj en 2002 y en el año 2003 los de Djelfa, Mostaghanem y Mascara.

En el nivel universitario y dependientes del Ministerio de Educación, Argelia cuenta con facultades que se encargan de impartir las disciplinas de las ciencias islámicas. Recordemos ahora que para el acceso a las diferentes categorías de funcionarios en el Ministerio de Asuntos Religiosos es imprescindible un título superior obtenido en alguna de las facultades donde se imparten estudios en ciencias islámicas. Este requisito es indispensable para optar a las convocatorias de oposiciones del cuerpo de funcionarias de las *murshidat dinia*.

Entre estas facultades cabe mencionar la universidad Emir Abdelkader de ciencias islámicas en la ciudad de Constantina, así como el resto de facultades especializadas en algún ámbito de las ciencias religiosas y adscritas al resto de universidades “seculares”<sup>80</sup> por todo el país, también la facultad de ciencias humanas y civilización

---

<sup>78</sup> Detallamos en los siguientes apartados todas las categorías que con el tiempo se han ido añadiendo a la administración del estado en el Ministerio de Asuntos Islámicos y Waqf.

<sup>79</sup> “Dar Ettalaba Bab Kantra” en [www.elacil.com/Html/Actu/MAI\\_2012/26\\_05\\_12/500\\_places.htm](http://www.elacil.com/Html/Actu/MAI_2012/26_05_12/500_places.htm), accedido el 4 de agosto de 2014.

<sup>80</sup> Nos referimos al utilizar este término que la aproximación a las disciplinas y carreras

islámica en Orán, la facultad de economía y ciencias islámicas de Jaruba en Argel y la facultad de ciencias sociales y ciencias islámicas en Batna, junto con el instituto de ciencias islámicas en Adrar<sup>81</sup>.

Estas instituciones y sus correspondientes programas sobre ciencias islámicas se realizan como formación universitaria a la que se accede tras haber finalizado los estudios de bachillerato. El objetivo de estas carreras universitarias es formar a quienes ocuparán los cargos en las instituciones religiosas por todo el país y/o entre las filas del Ministerio de Asuntos Religiosos. Una posible salida profesional es la de profesor de la asignatura de religión islámica tanto en primaria como en secundaria o en niveles superiores de formación. En el caso de las mujeres, el requisito por parte de la administración argelina para el acceso a la figura de *murshida dinia* es tener una licenciatura en ciencias islámicas además de conocer enteramente el Corán. Para el acceso al cuerpo de imanes de la administración, hasta 2009, no existía tal requisito académico, pero estos se han endurecido por parte del estado aludiendo a una nueva misión de los imanes y *murshidat* “la de mantener la disciplina en las mezquitas preservándola de toda actividad que no sea la religiosa”<sup>82</sup>.

A modo de referencias aportamos unas tablas, cuyos datos hemos obtenido de la página de internet de la Universidad del Emir Abdelkader<sup>83</sup> en Constantina. En esta relación de datos se refleja, en la primera tabla el número de estudiantes, disgregados por sexo, matriculados desde el año 2009 hasta el 2014. En la segunda tabla detallamos por facultades el número de alumnos únicamente del año escolar 2015-2016. En ambas tablas hemos querido calcular el porcentaje de estudiantes femeninas que se matriculan

---

que se imparten en las universidades del país no se enfocan, a priori, desde el prisma o cosmovisión religiosa excepto en las facultades especificadas donde se estudia en profundidad la disciplina de las ciencias islámicas enunciada. Exponemos en esta tesis esta diferenciación tanto dentro como fuera del mundo árabe e islámico para acercarnos a las diferentes formaciones en teología islámica que detallamos en el capítulo quinto de esta investigación

<sup>81</sup> Las profesoras musulmanas entrevistadas en el trabajo de campo que se realizó y cuyas conclusiones recogemos en el capítulo cuarto, aludieron a Jaruba y a la Universidad del Emir Abdelkader como centros de referencia para el estudio de las ciencias islámicas. Dos de ellas manifestaron haber cursado estudios en las facultades de Orán y Jaruba.

<sup>82</sup>“Statut particulier: Un recrutement plus sévère pour les imams” en [www.algeria-watch.de/fr/article/div/statut\\_imams.htm](http://www.algeria-watch.de/fr/article/div/statut_imams.htm), accedido el 21 de agosto de 2014,

<sup>83</sup> [www.univ-emir.dz](http://www.univ-emir.dz), accedido el 14 de septiembre de 2017

en este tipo de estudios para reflejar que los índices muestran, particularmente a partir del año 2010, una alta tasa de feminización.

*Ilustración 4:* Alumnos matriculados en la Universidad Emir Abdelkader

AÑOS	ALUMNOS MATRICULADOS		TOTAL	PORCENTAJE MUJERES
	Hombres	Mujeres		
2009-2010	333	379	712	53 %
2010-2011	237	594	831	71%
2011-2012	285	690	975	71%
2012-2013	294	802	1096	73 %
2013-2014	251	742	993	75 %
2014-2015	397	997	1394	71,5 %
2015-2016	1649	4398	6047	73 %

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la página de internet de la Universidad del Emir AbdelKader en [www.univ-emir.dz](http://www.univ-emir.dz).

*Ilustración 5:* Alumnos matriculados por facultades en la Universidad Emir Abdelkader

FACULTADES	HOMBRE	MUJER	TOTAL	PORCENTAJE MUJERES
Facultad Usul ad-Din	400	1009	1409	72%
Facultad de Literatura y Civilización Islámica	441	1.344	1.785	75,3 %
Facultad de Sharia y Economía	808	2.045	2.853	72 %
TOTAL	1.649	4.398	6.047	73 %

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la página de internet de la Universidad del Emir Abdel Kader en [www.univ-emir.dz](http://www.univ-emir.dz).

En la siguiente tabla reflejamos los datos obtenidos desde la Dirección de Formación del Ministerio de Educación, por el responsable de este departamento, Khetal Messaoude<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Tras comunicar en varias ocasiones por teléfono, una de nuestras informantes en Argel, le visitó directamente en las dependencias del Ministerio. Le agradecemos su amabilidad al confeccionar esta tabla para atender nuestra petición.

*Ilustración 6:* Estudiantes por años en ciencias islámicas en universidades argelinas

AÑOS	LICENCIATURA CLÁSICA	LICENCIATURA (SISTEMA LMD) <sup>85</sup>	MÁSTER	MAGISTER	DOCTORADO
2014-2015	0	12709	3619	182	1032
2013-2014	0	12777	2794	423	815
2012-2013	1015	11988	1863	411	783
2013-2012	3139	9371	1478	387	514
2012-2011	4691	7040	608	560	473
2011-2010	6784	4905	-	424	483
2010-2009	7719	3433	-	440	409
2009-2008	8780	1541	-	643	446
2008-2007	8422	-	-	595	370
2007-2006	9592	-	-	479	237
2006-2005	10484	-	-	636	207
2005-2004	8489	-	-	593	215
2004-2003	8484	-	-	617	181
2003-2002	7464	-	-	591	124
2002-2001	6286	-	-	623	103
2001-2000	6085	-	-	535	90

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por la Dirección General de la Formación del Ministerio de Educación argelino.

**g) La institución de Dar al-Hadiz al-Hassania marroquí y la enseñanza en ciencias islámicas.**

El antropólogo Eickelman en su estudio sobre la relación del poder y el conocimiento religioso desde el principio del siglo XX en el Marruecos colonial ya sitúa la existencia de la institución predecesora a Dar al-Hadiz al-Hassania en los años inmediatos a la independencia, denominada entonces Instituto de Estudios Islámicos, en Rabat, integrada en la Universidad Qarawiyyin de Fez (Eickelman 1992: 170)

La institución de Dar al-Hadiz al-Hassania fue inaugurada el 6 de agosto de 1964 por Hassan II, y se ha considerado como el establecimiento superior tradicional encargado

<sup>85</sup> Desde el año 2008 se han adaptado los estudios universitarios al sistema LMD, que corresponde a un sistema de Licenciatura (3 años) Maestría (2 años) y Doctorado 3 años, para mayor información puede consultarse (Dahou, 2015)



de la formación de los ulemas marroquíes<sup>86</sup>. De acuerdo al texto legislativo de su creación “esta prestigiosa escuela se inspira en la voluntad real de los valores islámicos, para contribuir de manera efectiva a las necesidades de difusión del islam y también formar a los ulemas, hombres de ciencia, encargados de la gestión racional e ilustrada de la religión”<sup>87</sup>.

En el discurso inaugural de la institución, pronunciado en una reunión de eruditos religiosos de todo el mundo, denominadas lecciones de *husniyya* -término que referencia al rey Hassan II que éste mismo instauró- El monarca alauí aludió a la existencia de un vacío científico de los hombres de ciencia del más alto nivel en el panorama religioso marroquí como motivo para crear el Dar al-Hadiz al-Hassania. Esta institución sería emblema de la enseñanza y la investigación de las ciencias islámicas y dotaría a la sociedad marroquí de especialistas cualificados.

La formación continua a los imanes, predicadores y mujeres guías, *murshidat*, es la prioridad pedagógica de Dar al-Hadiz al-Hassania tras el decreto nº 24 de 20 de agosto de 2005 que reforma la institución y sus enseñanzas. Esta reorganización bajo el mandato del actual rey, Mohamed VI, se enmarca en las reformas emprendidas en el campo religioso, pasando a depender del Ministerio de Asuntos Religiosos y Habus<sup>88</sup> a las que hacíamos mención. El mismo decreto también expone la misión internacional del centro como referencia internacional en el estudio del pensamiento islámico, el estudio comparado de las religiones, la lengua y la jurisprudencia y el rito maliquí.

Mohamed VI reestructura la institución Dar al-Hadiz, así como la Universidad al-Qarawiyin encargadas, hasta la fecha, de impartir la enseñanza original, *al-talim al-asli*.

La denominada enseñanza original está inspirada en la enseñanza tradicional cuyo objeto principal de estudio son la lengua árabe y ciencias islámicas, así como el

---

<sup>86</sup> Abdesalam Maghraoui (Maghraoui, 2004) centra el tema de la intolerancia religiosa en Marruecos basada en la formación religiosa tradicional y arcaica no sólo en Dar al Hadiz y al Qarawiyin, sino en las más de 500 escuelas de teología públicas y privadas repartidas por todo el país. El autor acusa al estado marroquí de permitir e institucionalizar una formación religiosa tradicional y arcaica desde la independencia, y de manipular la religión para legitimar el poder político, desacreditando a los grupos liberales y de izquierdas y reproduciendo relaciones ideológicas de dominación.

<sup>87</sup> El decreto de 16 de agosto de 1968 ha sido consultado a través de la página de internet de la institución en [www.edhh.org/Marsoume-Malaki.php](http://www.edhh.org/Marsoume-Malaki.php), accedido el 20 de febrero del 2015.

<sup>88</sup> Sobre el origen y reforma de esta institución y su especial relevancia en la formación religiosa en Marruecos puede consultarse la siguiente bibliografía (Nolan, 2000).

derecho, la historia y la filosofía. En el sistema educativo marroquí, en el nivel de bachillerato esta enseñanza original se puede aprender desde dos ramas, la jurídica y literaria y la científica. En cualquier caso, el sistema educativo del Reino de Marruecos “se basa en los principios y valores de la fe islámica como modelo de rectitud, moderación y tolerancia, abierto a la ciencia y al conocimiento, y dotado con espíritu de iniciativa y creatividad. Promueve los valores consagrados: la fe en Allah, el amor a la patria y el compromiso a favor de la monarquía constitucional y la figura del rey como Emir al Muminin, Comendador de los Creyentes” (Llorent, 2011).

Hasta la entrada en vigor del decreto del 2015, antes mencionado, la enseñanza original superior se estudiaba en cinco facultades dependientes de la Universidad al Qarawiyyin de Fez. Con la reforma estas facultades han pasado a afiliarse a las universidades próximas. De este modo la facultad de Usul ad-Din de Tetuán formará parte de la Universidad de Abdelmalek Saadi en la misma localidad, la facultad de Sharia de Fez se afiliará a la Universidad de Sidi Mohamed bin Abdullah de Fez, la facultad de Lengua Árabe de Marrakesh será parte de la Universidad de Cadi Ayyad y la facultad de Sharia en Ait Melloul y la de Ciencias de la Sharia en Smara se afiliarán a la Universidad de Ibn Zahir de Agadir<sup>89</sup>.

A continuación, exponemos una tabla obtenida de la página del Ministerio de Enseñanza Superior, Investigación Científica y Formación en Marruecos junto con el porcentaje de alumnado femenino que se han matriculado en los estudios de Enseñanza Original desde el año 2009. En este punto, también es necesario comentar que mientras que en Argelia el requisito de acceso a la categoría funcional de *murshida* es haber cursado una licenciatura en cualquier rama de las ciencias islámicas, en Marruecos, aunque a las candidatas se les exige tener finalizados estudios universitarios, se les exime de esta especialización. Tal vez, estas medidas adoptadas en cada uno de los países donde se ha materializado la erudición femenina religiosa como funcionarias en el estado pueda también ser un reflejo del interés de las mujeres estudiantes por profundizar en la religión. Es decir, en Argelia, parece existir una predilección femenina por los estudios en ciencias islámicas con tasas de hasta el 70%, como puede apreciarse en los datos expuestos en el apartado anterior mientras que, en Marruecos, el porcentaje de

---

<sup>89</sup> Entre las entrevistadas del capítulo cuarto de esta investigación de nacionalidad marroquí nos manifestaron haber estudiado en varias de estas facultades, la de Tetuán, Fez y en la de Lengua Árabe de Marrakesh principalmente.

estudiantes femeninas de la materia de Enseñanza Original en las diferentes facultades del país no supera el 40 %.

*Ilustración 7: Alumnos matriculados en enseñanza original en Marruecos*

ENSEÑANZA ORIGINAL	NUEVOS INSCRITOS		GLOBAL (Ciclo, Máster y Doctorado)		PORCENTAJE MUJERES	
	Total	Mujeres	Total	Mujeres	Nuevas	Global
2015-2016	4.619	1.616	14.858	5.071	34,9 %	34 %
2014-2015	4.173	1.632	13.958	3.974	39 %	28,5 %
2013-2014	3.630	1.285	12.063	4.603	35,4 %	38,5 %
2012-2013	3.788	1.385	9.648	3.010	35,4%	31,2 %
2011-2012	2.940	879	7.332	2.114	30 %	29 %
2010-2011	2.360	746	6.042	1.813	31,6 %	30 %
2009-2010	1.737	733	5.237	1.537	42,2 %	29 %

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos en el Ministerio de Enseñanza Superior, Investigación Científica y Formación<sup>90</sup>.

#### **h) La figura de las funcionarias de las guías espirituales, *murshidat* en Argelia y Marruecos; función religiosa y social**

En el decreto del año 2002, nº 17 de 2 marzo, es donde aparece por primera vez la figura de la *murshida dinia* dentro del aparato burocrático argelino junto con las modificaciones al resto de cuerpos de funcionarios religiosos que se habían diseñado y fijado anteriormente en el año 1991, en el decreto nº 96-114 de 27 de abril. En esta primera norma relativa “al estatus particular de los trabajadores del sector de los asuntos religiosos” se equiparaba a estos empleados con el resto de los funcionarios públicos, “poniendo la religión al servicio del estado”<sup>91</sup>. Así para Bennadji (2012) el texto de

<sup>90</sup>Puede consultarse a través del siguiente enlace, [www.enssup.gov.ma/sites/default/files/STATISTIQUES/3474/Statistiques\\_Universitaires\\_2014-15.pdf](http://www.enssup.gov.ma/sites/default/files/STATISTIQUES/3474/Statistiques_Universitaires_2014-15.pdf), accedido el 12 de noviembre de 2017.

<sup>91</sup>El personal de las mezquitas fue dotado a partir de 1969 de un estatuto inspirado en otros cuerpos de la función pública reproduciendo sus estructuras esenciales, jerarquización de los trabajos, grados, derechos y obligaciones de carrera y retiro. Lo que ilustra que la religión está al servicio público es un diploma entregado a los descendientes de los “mártires de la revolución” que se denomina “documento de

1991 representa la base del ordenamiento y la clasificación de todos los agentes religiosos que adscritos a los consejos de *wilayas*, provincias, del Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf argelino ejercen y desarrollan la acción religiosa en el país.

En la década del 2000 son publicados una serie de textos legislativos en los que se clarifican y clasifican las escalas superiores de funcionarios religiosos estatales, con la *murshida dinia* situada al mismo nivel que el cuerpo de imanes. En esta nueva organización formarán parte de estos cuerpos superiores el cuerpo de inspectores de la enseñanza coránica y de inspectores de enseñanza y formación en la mezquita, los asistentes de bienes de waqf, el cuerpo de imanes, con la figura de la *murshida dinia*, el cuerpo de maestros de enseñanza coránica y, por último, el cuerpo de agentes de culto. En la cúspide de la escala administrativa del cuerpo de la administración del Ministerio se sitúa el Imán Muftí<sup>92</sup>, “que asegura la definición de las disposiciones legales islámicas al conjunto de personas”. Esta categoría es nombrada, a su vez, por los inspectores de enseñanza en las mezquitas y los inspectores de enseñanza coránica. Para ser nombrado Imán Muftí se debe acreditar un mínimo de cinco años en el ejercicio del cargo. El Imán Asociado es el encargado de coordinar las acciones del personal de las mezquitas y de los establecimientos de enseñanza coránica, contribuir a la elaboración de conferencias pedagógicas y a la formación continua de los imanes así, como monitorear las actividades de las asociaciones religiosas acreditadas para la construcción de mezquitas y escuelas coránicas.

El resto de puesto son los inspectores de enseñanza coránica, inspectores de formación en la mezquita, imán profesor, imán enseñante de lecturas, imán “mouderres”, e imán instructor y otros formadores coránicos nombrados como “moudhen” y “quayim”.

El cuerpo de imanes, según artículo 28 del decreto de 2002, tiene como misión “llevar a cabo las cinco oraciones diarias además de la del viernes, garantizar los cursos en ciencias islámicas, officiar los sermones de consejo y orientación para dar a conocer los preceptos de la ley islámica, contribuir a la formación de los imanes y agentes de *culto*, contribuir a la preservación de la unidad religiosa de la comunidad y su cohesión. Contribuir a la promoción de sermones desde el púlpito y la predicación en la mezquita, enseñar el Santo Corán y asegurar la llamada a la oración así, como los cursos de alfabetización, contribuir a la actividad cultural y social de la mezquita. Asegurar la

---

iconografía jurídica” (Mernissi, 1998: 80)

<sup>92</sup>Recogemos los términos de las categorías de funcionarios de igual forma que viene detallado en los decretos consultados en lengua francesa.

responsabilidad de la disciplina en los lugares de culto y preservar una actividad que no exceda del marco religioso”.

En comparación con las funcionarias *murshidat* marroquíes, las guías argelinas pasaron a formar parte del cuerpo de funcionarios de lo religioso con anterioridad. Como decíamos, desde la década de los noventa del pasado siglo, las mujeres que habían cursado estudios superiores islámicos y que formaban parte de la plantilla del Ministerio de Asuntos Religiosos habían empezado a ejercer tareas de guías, consejeras telefónicas y por carta para otras mujeres por todo el país<sup>93</sup>. El Ministerio de Asuntos Religiosos argelino incluye desde entonces en sus estructuras a una figura femenina formada en ciencias islámicas que, como experta consejera, responde a los cientos de consultas que la mujer argelina necesita conocer entorno a su vida cotidiana y los preceptos de la religión islámica. De este modo una tradicional categoría de formadora y orientadora religiosa femenina llega a encuadrarse en las estructuras gubernamentales religiosas femeninas. Incluso en la actualidad, tal y como apuntó Mekhaldi, la categoría de *murshida dinia*, o guía espiritual, está ocupando altos cargos como consejeras en otros ministerios y direcciones superiores en el aparato gubernamental argelino.

Oficialmente, a partir del año 2002, en el decreto citado nº 17 de 2 de marzo, a las guías religiosas argelinas se les atribuyen las tareas que deben realizar. No sólo desempeñan un labor formativa y educativa en las mezquitas argelinas sino, que deben ocuparse de “contribuir a las actividades religiosas en los establecimientos penitenciarios para mujeres y menores”. Para desempeñar estas funciones desde el propio ministerio se nos indicó que existían acuerdos específicos para permitir el acceso de esas funcionarias a las diferentes dependencias del Ministerio de Justicia.

Este mismo año tras la aprobación de los concursos anuales para aumentar el número de guías por todo el país, el Consejo Superior Islámico organiza una conferencia sobre la formación de las *murshidat* y lo edita en forma de manual (Consejo Superior Islámico,

---

<sup>93</sup>Estas declaraciones fueron recogidas en el trabajo realizado durante el mes de septiembre del 2014 en las instalaciones del Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf en Argel. Nuestra principal informante Samira Mekhaldi, junto con otras compañeras fueron las protagonistas de estos hechos, por tanto, las primeras *murshidat* en trabajar en las dependencias del ministerio. Le agradecemos todo el tiempo que nos prestó, los contactos y los documentos facilitados.

2002) con el objetivo de orientar a los imanes y las nuevas categorías femeninas en su labor educativa y religiosa<sup>94</sup>.

En la introducción de este manual se pone en valor las bases del islam en el Corán y la Sunna, hechos del profeta, basándose en la escuela maliquí y el rito asharí. Se alude a que todo el Magreb sigue la misma escuela, que no contempla la innovación o *bida'*, y que da valor central a las enseñanzas del imam Malik. En el manual se alude a la formación exigible de los imanes y las *murshidat* y se les exige que conozcan la realidad además de tener un gran conocimiento del *fiqh*. Se indica que “deben tener gran firmeza para no ser influido por personas que no van por la vía recta y si ignoran las respuestas no deben tener prisa en contestar y deben investigar. Hay jóvenes religiosos que se precipitan en sus respuestas y deben adquirir más conocimiento para desempeñar su trabajo como guía religioso, que se deben tener en cuenta las circunstancias actuales, sociales y contextuales antes de dar respuestas ya que las fetuass deben adaptarse según el contexto”. Como misión en el compendio de conferencias se recoge que las mujeres contratadas por el Ministerio “aún con un título en ciencias islámicas, necesitan más formación y que su labor será hacer el bien con las mujeres, los niños y adolescentes para crear un ciudadano responsable y coherente, honesto en cualquier cargo de la sociedad. En cuanto a la parte moral debemos cuidarla tras corregir la base de la creencia apoyando y elevándola a la categoría del temor a Dios. Entonces corregiremos su comportamiento y por tanto tendremos un ciudadano que dedica su tiempo en función de la umma, la religión y el país”.

En especial y sobre el papel y desempeño de las *murshidat* comenta: “Y vosotras - dirigiéndose a las *murshidat*- con las formación, fe y comportamiento y el método educativo estricto y correcto de la verdadera religión podéis tener éxito en vuestra misión y haceros cargo de esta responsabilidad en las casas de Dios y en todos los lugares donde aconsejéis a los ciudadanos basado en el Corán, la Sunna, y los sabios anteriores y el legado cultural argelino. También tenéis misión de evitar la fitna - entendido como desorden- de la sociedad.”.

A partir del año 2009, decreto ejecutivo nº8-411 de 24 de diciembre, se incorpora una nueva categoría al cuerpo de *murshida dinia*, que contará con dos rangos a partir de entonces: el de *murshida dinia* y *murshida dinia raisi* o guía espiritual principal.

---

<sup>94</sup> Un ejemplar de éste nos fue entregado en nuestra visita al Consejo Superior Islámico, como ya hemos comentado anteriormente. El manual está redactado en árabe y hemos realizado la traducción para su análisis en este capítulo.

En el artículo 48 del decreto se señalan las funciones de estas funcionarias como “el de enseñar las materias de ciencias islámicas y el Corán a mujeres en mezquitas y escuelas coránicas, participar de las actividades sociales de la mezquita, del programa de lucha contra el analfabetismo, la actividad religiosa dirigida a mujeres y menores en instituciones penitenciarias y de reeducación y en los cursos preparatorios para realizar la peregrinación, *hajj*, y la visita voluntaria a Meca y Medina, *umra*,

Todas estas tareas tendrán como misión “promulgar la unidad religiosa y la solidaridad en la sociedad, así como fomentar la protección de la infancia y la maternidad.

Para este último propósito, el Ministerio de Asuntos Religiosos se ocupa a través del departamento de formación en las mezquitas, con varias *murshidat* de los niveles superiores al frente, de la programación de cursos y seminarios para las funcionarias en activo. Así durante la estancia de investigación que pudimos realizar en el año 2014, la encargada de esta sección en aquel momento Samira Mekhaldi y el director del Departamento, Aissa Meghari, nos proporcionaron materiales originales sobre el contenido de estas formaciones llevados a cabo colaboración con organizaciones internacionales como UNICEF<sup>95</sup>, ONUSIDA, Programa de Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA, UNFPA, Fondo de Naciones Unidas para la población. También se han realizado diferentes formaciones, según el material recopilado, sobre planificación familiar realizado juntamente con la Association Algérienne pour la Planification Familiale, Asociación argelina para la planificación familiar, y sobre la violencia de género y la transmisión del VIH-Sida a cargo de la misma entidad. Desde 2012, en colaboración con el Ministerio de Salud, el departamento de formación también empezó a proponer la formación sobre salud de la madre y el niño.

A estas tareas religiosas y sociales se le añaden otras específicas para la categoría *murshida* principal como son a participación en la preparación de las fetuass. La prensa argelina se hace eco<sup>96</sup> también, tal y como se recoge en el texto legislativo, de cómo la figura de la funcionaria religiosa femenina, *murshida* de mayor rango, como la de imán, establecida por el Ministerio tiene cabida en los dictámenes o sanción de fetuass que a nivel local se realiza a través del órgano ministerial del Consejo Científico de la Mezquita. Se sitúa a las guías religiosas con mayor trayectoria dentro de la

---

<sup>95</sup>“Women religious leaders in Algeria spread the word about maternal and child health” en [www.unicef.org/infobycountry/media\\_50229.html](http://www.unicef.org/infobycountry/media_50229.html), accedido el 6 de febrero de 2015.

<sup>96</sup>“Algérie : Mettre fin à l’anarchie des fetwas” en [www.algeriemonde.com/actualite/article2139.html](http://www.algeriemonde.com/actualite/article2139.html), accedido el 4 de agosto de 2014.

administración y en el campo de la religión al mismo nivel que sus homólogos para realizar esta tarea que se concreta además en la participación en las investigaciones científicas que organiza el Consejo Científico para la mezquita y en enseñar en las instituciones de formación específica que pertenecen al sector.

Como decíamos, son muchas las exigencias de formación para estas mujeres. Además de una licenciatura en ciencias islámicas y la memorización del Corán íntegramente<sup>97</sup> para ocupar o promocionar al cargo de *murshida dinia* principal son necesarios 10 años de trabajo práctico, haber cursado un máster y superar un examen profesional. Tras aprobar la fase de examen en ambas categorías las opositoras deben realizar una formación específica tanto práctica como teórica de 90 días en el Instituto de Formación Nacional de Cuadros Religiosos de Saïda, localidad próxima a Orán. La formación se viene realizando desde 2009 y la oposición anual suele contemplar de 40 a 50 plazas.

De igual forma que en el caso argelino las funciones de las guías religiosas marroquíes se encuentran detalladas por decreto. Así se fija en el modelo de contrato publicado por el Reino de Marruecos, dahir n° 5430 de 15 de enero de 2006, que se celebra al término del proceso de selección de los imanes, *murshidat* y *murshidines* anualmente. El objeto del documento es fijar la misión o funciones a desarrollar por los nuevos funcionarios religiosos una vez finalizado el proceso de selección. En cuanto a las tareas encomendadas para la figura marroquí no distan de las argelinas, aunque en este caso, la categoría de *murshida* contempla dos grados de especialidad atendiendo a los años de servicio y formación adquirida y es donde se premia la alta cualificación ya que la *murshida dinia* principal pasa a ocupar altos cargos de la estructura religiosa argelina.

En el texto marroquí se diferencia entre la misión reservada únicamente a los imanes<sup>98</sup> como es la de asegurar como iman las cinco oraciones diarias y la oración del viernes, contribuir a la mejora de los sermones del viernes y llamar a la oración, si se diera el caso. El cometido común para los imanes, las *murshidat* y los *murshidin* se fija en las

---

<sup>97</sup>Al igual que en los requisitos de acceso a la misma categoría funcional en Marruecos, las candidatas deben haber memorizado el Corán y tener una licenciatura. En Marruecos a las aspirantes que luego recibirán un año de formación, sólo se les exige la memorización de la mitad del Corán y haber cursado una licenciatura no es un requisito indispensable que los estudios universitarios se encuadren en la disciplina de las ciencias islámicas tal y como hemos nombrado anteriormente.

<sup>98</sup>A raíz de varios artículos periodísticos donde se nombraba a las *murshidat* marroquíes como iman en femenino el Ministro de Asuntos Religiosos, Ahmed Tawfiq, demandó al Consejo de Ulemas marroquí una fetua sobre la imposibilidad de las mujeres para actuar como iman en la escuela maliquí. Sobre esta cuestión puede consultarse Dirèche (2010) y Pérez (2015).



cuestiones de formación religiosa, donde pueden impartir cursos en diferentes ciencias islámicas, de predicación y de sensibilización para transmitir los preceptos de la ley islámica y contribuir a la formación continua de imanes o de *murshidat* y otros agentes religiosos. De igual modo que los textos argelinos “contribuir a la preservación de la unidad religiosa de la sociedad y de su cohesión, enseñar el “Santo Corán”, dar cursos de alfabetización y contribuir a la actividad cultural y social en la mezquita” se fijan como objetivos prioritarios, así como “supervisar todas las actividades religiosas educativas o culturales organizadas en el seno de la mezquita, garantizando el mantenimiento de las actividades dentro de la misma y evitando cualquier actividad fuera del marco religioso, de acuerdo con las directivas de la autoridad gubernamental de los asuntos islámicos”.

El contrato se establece por una duración indeterminada. Los nuevos funcionarios serán destinados a puestos lo más cercanos posible al domicilio familiar y se les asigna un sueldo mensual de 5.000 dinares marroquíes.

Para la doctora y erudita Asma Lamrabet<sup>99</sup> hay algunos objetivos del programa que ya lo hacen exitoso, como todo aquello que ayude a la lucha contra el analfabetismo femenino en Marruecos. Sin embargo, para Lamrabet la incorporación de mujeres en las mezquitas por el ministerio no le parecía efectivo ni novedoso -excepto en el campo de la formación mencionado- ya que, en su opinión, la tradición formadora de las mujeres como voluntarias está presente en la historia de la civilización islámica. En cuanto al contenido del mensaje que se transmite en las mezquitas por estas mujeres, Lamrabet, criticó el control del discurso islámico y la transmisión de un mensaje tradicional patriarcal que no aporta una visión liberadora para las mujeres.

#### **i) Del contenido de la formación de las *murshidat* marroquíes en *Dar al-Hadiz al-Hassania* al plan de estudios de las guías religiosas en Argelia.**

Como hemos visto, el programa formativo de *murshidat* empezó en 2005 en Marruecos siguiendo las indicaciones directamente del Ministro de Asuntos Religiosos Islámicos,

---

<sup>99</sup>En una entrevista mantenida en Rabat en septiembre de 2014 en el trascurso del trabajo de campo realizado para la elaboración de esta investigación tal y como detallamos en el anexo 3 de esta tesis. Asma Lamrabet cuenta con una importante producción sobre la mujer musulmana y el islam que forma parte de la bibliografía de esta investigación y es una reconocida erudita en estos temas tanto en Marruecos como a nivel internacional.

Ahmed Tawfiq. El programa conjunto de formación a imanes y *murshidat* tuvo ese primer año más de 1000 solicitudes de los cuales 745 fueron hombres y 515 mujeres. En primer momento fueron seleccionados 100 posibles estudiantes y únicamente 60 accedieron, tras las entrevistas y exámenes por parte de miembros del Consejo Superior de los Ulemas a la formación reglada en Dar al-Hadiz (Rausch, 2011). Los requisitos para la admisión a formar parte de la administración religiosa marroquí eran el de tener un título superior universitario expedido en Marruecos no ser mayor de 45 años y saberse de memoria al menos la mitad del Corán. Para los hombres aspirantes a la formación de imanes el requisito de conocimiento del Corán era el del texto íntegro. También se valora poseer las mejores notas de su promoción.

Los cursos de capacitación que se realizan en la institución de Rabat versan sobre Corán y su interpretación, recitación del Corán, historia del mundo islámico, dogma religioso, rezo, lengua árabe, sociología de las religiones y otras materias no relacionadas con la religión como clases de informática y nuevas tecnologías, economía, mediación y técnicas para resolución de los conflictos y psicología. En total el curso de un año escolar consta de 32 materias y un total de 1350 horas de instrucción, divididas en dos semestres.

El plan de estudios de la formación se fundamenta en tres pilares: la Constitución marroquí del año 2011, y en concreto el artículo 41, el discurso real en la inauguración de la sesión del Consejo Superior de los Ulemas en Tetuán el 27 de septiembre del 2008, donde se recogen las bases de la nueva política religiosa y la guía del imam, orador y predicador (Pérez, 2015).

Las asignaturas son impartidas por profesores universitarios, principalmente de la Universidad de Rabat, son comunes para todos los aspirantes a iman, *murshida* y *murshidines* pero sólo las candidatas femeninas deben cursar la asignatura de “*Fiqh al-Mara*” o jurisprudencia de la mujer, impartida por la profesora Hanan Bin Sukrun. Esta asignatura incluye en el primer semestre una aproximación desde la doctrina, con el estudio de los preceptos religiosos como la oración, el ayuno, la peregrinación y la limosna. Posteriormente, el temario de la asignatura avanza sobre el estudio de las leyes que regulan las relaciones, comportamiento social o *Muamalat* centrándose en la mujer en el medio social. También se estudia la jurisprudencia islámica referida a la vestimenta y el adorno de las mujeres, y se insta su participación en la vida social y política.

En el segundo semestre, con 20 horas lectivas, se estudian los derechos jurídicos económicos de la mujer dentro de la familia, la dote y la pensión alimenticia que el marido debe a la mujer tras el divorcio, y el derecho de la administración de la mujer sobre sus bienes propios. La última cuestión planteada es la autoridad del marido para gestionar los bienes de su mujer (Pérez, 2015).

Tanto el programa de formación como “La guía de imam, orador o jatib y predicador”, editada íntegramente en árabe, fueron elaborados por varios ulemas y miembros del propio Ministerio de Asuntos Islámicos y Habus. Esta guía se centra en la clarificación de los términos religiosos desde la perspectiva del monarca del gobierno de Marruecos, mientras que proveen el significado para inculcarlo en los nuevos agentes de transmisión y a la población a la que va dirigida.

El objetivo de esta guía, según el mismo texto, es “aclarar las funciones necesarias para mantener las mezquitas como lugares sagrados, garantizar la tranquilidad necesaria de visitantes y fieles, orientar a los imanes, oradores y predicadores para alcanzar unas metas y reglas conjuntas, profundizar en la comunicación entre todos los profesionales religiosos para el fin de servir a los intereses de la nación y proteger la unidad del comportamiento, el dogma y la conducta religiosa del reino marroquí”. La guía se divide en seis capítulos, en el capítulo primero se describe las bases o pilares doctrinales y detalla la necesidad de anclar estos para asegurar la unidad doctrinal del país. El capítulo dos pide poner énfasis en el desarrollo espiritual del proceso de la predicación y la orientación de los fieles con el fin de inculcar en ellos los valores de la espiritualidad. El tercer capítulo insiste en el respeto de los principios de convivencia y los derechos fundamentales de los no musulmanes que viven en países musulmanes y la adhesión a todos los convenios y tratados internacionales que no son contrarios a la sharia o ley islámica. El capítulo cuarto hace hincapié en el hecho de la elección de la escuela maliquí como el único ritual religioso oficial del estado y el marco legal es el resultado de la consideración objetiva, guiado en particular por la necesidad de asegurar la unidad y la cohesión de la nación y de evitar toda forma de discordia. Se articulan en el capítulo quinto los modelos de cultos religiosos y las prácticas que están en vigor en Marruecos, la mayoría de los cuales se basan en su legitimidad religiosa en general y los objetivos científicos y pedagógicos. En el sexto y último capítulo se recomienda que el papel del predicador se ajuste a una serie de reglas objetivas, para incitar a la gente a la moderación y el equilibrio, fomentar ciertas formas de reuniones y el amor hacia los demás y promover el positivismo en lugar del nihilismo.

Para el caso argelino, el programa de formación teórico y práctico<sup>100</sup> que realizan las *murshidat* principales en Argelia -que han superado el concurso oposición del Ministerio de Asuntos Religiosos- consta de 90 días de curso, 45 teóricos y otros tantos de prácticas con 25 horas a la semana en el Instituto Nacional de Formación de Saïda. Los profesores que imparten las nueve asignaturas que componen la programación son reputados docentes de las diferentes universidades del país, especialmente de Orán y Constantina, según nos informaron en el Ministerio. Esta formación se realiza también por los candidatos que aprueban la oposición para el cargo de imán principal.

De las 9 asignaturas, tienen 3 horas de carga lectiva semanal la materia de jurisprudencia comparada en la que se estudia desde el concepto y el origen del término hasta las fuentes y la metodología. Se profundiza en los estudios comparativos sobre los actos de adoración y los comportamientos, basada en las obras de Ibn Rush y la de fuentes básicas de la jurisprudencia maliquí, como Suhnun, Ibn Rusd, Ibn Abi, Ibn Abd y Abd al-Wahab<sup>101</sup>. También se imparten materias específicas como la de recitación del Corán, lecturas del Corán, con atención a la definición de las lecturas, su importancia, y su aplicación canónica, *hukm*, así como la diferencia entre las lecturas, las narraciones, *riwayat*, las cadenas de transmisión, *tariq*, y las formas de lectura. Son también materia de estudio las diez lecturas del Corán o el conocimiento del proceso de compilación de las lecturas, con las obras de al-Satibi, y del imam al-Duri<sup>102</sup> entre otros. También son materias de estudio el arte de la predicación, y las técnicas de pronunciación. Se detalla en esta materia las características del discurso o sermón, formas de adquisición, metodología, y tipos de sermones. En la misma línea, se analizan los modelos de sermones existentes, tomando como ejemplo el sermón de Abi Bakr al-Sidiq tras ser nombrado Califa o el sermón de Omar Ibn al-Jatab<sup>103</sup> y se estudia cómo mejorar el sermón del viernes, recomendando una buena preparación y tiempo suficiente.

---

<sup>100</sup>El documento original en árabe nos lo proporcionaron a las dependencias del Ministerio de Asuntos Religiosos en Argel en octubre de 2014. Para la redacción de esta apartado hemos traducido íntegramente el programa formativo.

<sup>101</sup>En la bibliografía siguiente puede consultarse las bases de la escuela maliquí en Argelia (Ghalem, 2006).

<sup>102</sup> Para aproximarse en la historiografía islámica al estudio del Corán y sus posibles diez lecturas canónicas puede consultarse Dogan (2014).

<sup>103</sup> Abi Bakr al-Sidiq y Omar Ibn al Jatab pertenecen al primer y segundo de los cuatro califas oxtodoxos, *Rashidun*, bien encaminados del islam, elegidos por consenso por la comunidad para suceder al Profeta (Maíllo, 1996).

El plan de estudio comprende también una asignatura denominada “el movimiento de Reforma en Argelia”. En esta asignatura se estudia el origen del movimiento de reforma en Argelia empezando con su definición y con el estudio de la creación de la Asociación de los Ulemas Musulmanes argelinos. En la materia también se analiza la reacción de las autoridades francesas y otras organizaciones en contra de su establecimiento. Las funcionarias estudian el papel de la Asociación a nivel social, cultural y su función religiosa. El papel político y revolucionario del movimiento de los ulemas se examinará a través del programa político, y la realidad del papel estratégico de la asociación y la naturaleza de los objetivos políticos de la misma. Estudian también la contribución de la asociación a la revolución argelina, así como su posición durante la revolución del primero de noviembre y su participación en la guerra como parte del Frente de Liberación Nacional<sup>104</sup>.

Bajo el título de “ciencia social islámica” se propone el estudio introductorio a las ciencias sociales, se aportan datos sobre los estudios sociohistóricos en justicia islámica a través de la historia. Se detalla el papel específico de los ulemas argelinos y su influencia en la sociedad, economía y política. Otros contenidos son la mujer en la sociedad argelina, el concepto del arabismo y el islam en el desarrollo de la sociedad argelina a través del papel del imam y la mezquita. En la asignatura “cultura canónica y legislación” se definen las fuentes del derecho argelino, teniendo en cuenta la Constitución argelina y la ley de la función pública. Se informa sobre el estatuto de los trabajadores en el Ministerio de Asuntos Religiosos, así como la organización administrativa del mismo. La asignatura sobre “cuestiones de jurisprudencia contemporánea” pretende dar a las guías religiosas técnicas y herramientas afrontar temas tan distintos y actuales como: el azaque de las acciones en empresas modernas, sacar un juicio en base a una presunción en un caso judicial, tratar el caso de la fecundación artificial, los trasplantes de órganos, el cambio de moneda en los actos bancarios internacionales actuales y el debate sobre si se reconoce el hijo fuera del matrimonio tras reconocerlo el padre. La última cuestión que se estudia en esta materia es el caso del imamato femenino en la oración, es decir, el debate sobre la posibilidad de que la mujer *murshida* pueda no sólo ser una formadora y predicadora sino actuar como imán, llevando la oración.

Sobre este último punto, en la revista editada por el Ministerio de Asuntos Religiosos en

---

<sup>104</sup>Sobre la historia de la Asociación de los Ulemas Musulmanes argelinos puede consultarse el libro de Ali Merad (1999).

Argelia, *Risala al-Masyil* se publica un trabajo de Khultum Ghumari, profesora de ciencias islámicas en la Universidad de Argel, en Jaruba. Gumari presenta a varios sabios antiguos que niegan la posibilidad de que la mujer sea imam y a su vez presenta otros autores que están de acuerdo en que la mujer pueda ejercer como imam dirigiendo la oración a otras mujeres, en momentos precisos como las oraciones de *tarawih*, oración nocturna, en el mes sagrado del Ramadán (Ghumari, 2009).

Según Ghumari todas las escuelas, menos la maliquí, aceptan que la mujer desarrolle las tareas como imán, pero con la premisa para aceptar dicha tarea de que las mujeres recen por separado. Para Ghumari la escuela *hanafi* aporta que si la congregación es mixta la mujer puede ponerse en medio, pero no debe adelantarse, y aclara que este acto es sunna, esto es, coherente con la ortodoxia.

Este debate no es algo nuevo y ya Ibn Hazm, fundador de la corriente *dahiri*, apuntó sobre esta cuestión que estaba totalmente permitido y que la mujer imama debe adelantarse en su posición. Incluso cita a Aisha bint Abi Bakr. Recoge de Um Salama, una de las esposas del Profeta, que incluso es mejor que la mujer sea la imama tanto en las oraciones obligatorias como en las voluntarias. Para Ghumari los que no permiten que las mujeres sean imamas se han basado en argumentos generales e interpretan el dicho de Profeta erróneamente cuando dice que las peores filas son las de las mujeres.

Como hemos visto, el plan de estudios de las *murshidat dinia* y la revista gubernamental de la máxima instancia de representación de lo religioso en Argelia se hacen eco de un debate que parece haber surgido en las sociedades árabes y en las comunidades inmigradas en el exterior, tal y como exponemos en el capítulo quinto de esta tesis, sobre la posibilidad de que las mujeres ejerzan como imán dirigiendo la oración en las mezquitas. En Marruecos, sin embargo, el debate, tal y como expresa Dirèche (2009) no parece haberse planteado más allá de que el propio Ministro de Asuntos Islámicos, Ahmed Tawfiq, pidiera al Consejo Superior de Ulemas que emitieran una fetua, excluyendo cualquier posibilidad de que las mujeres puedan actuar como imán en la doctrina maliquí, tras que se publicaran varios artículos en medios de comunicación internacionales denominando a las *murshidat* marroquíes como imam en femenino.

En Argelia, sin embargo, parece, a tenor de las publicaciones y testimonios recogidos que las posturas gubernamentales no son tan estrictas sobre este tema que en el país vecino.

En Argelia, los textos legislativos sitúan a la *murshida* argelina en el mismo rango

profesional que los imames. A diferencia de en Marruecos, los estudios que realizan las candidatas a guías religiosas a nivel superior tras aprobar con éxito las pruebas de oposición son los mismos que los realizados por sus homólogos, los imames de la misma categoría, tal y como nos informaron en las dependencias del departamento encargado de elaborar los contenidos de dicha formación en el Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf en Argel.

## **j) Conclusión**

En este capítulo hemos presentado una nueva figura de la erudición femenina en los contextos magrebíes contemporáneos. Se trata de una categoría profesional y funcionarial que los gobiernos de Marruecos y Argelia han creado dentro de los estamentos superiores de la organización religiosa. En el caso de Argelia, desde 1992 existe la categoría profesional de guías espirituales y a partir del 2002 y 2008 se crea una categoría superior especialmente creada para las mujeres, *murshidat*, reservada a mujeres con más de diez años de ejercicio. Este reconocimiento del saber religioso femenino se muestra como una oportunidad para el reconocimiento público tanto de la función voluntaria asumida por muchas creyentes en las mezquitas del país como un esfuerzo por dotar de autoridad y conceder estatus a estas féminas, que pueden emitir fetuass al mismo nivel que sus homólogos masculinos en las estructuras oficiales.

En Marruecos, la creación de las funcionarias, *murshidat*, viene enmarcada dentro de las reformas del campo religioso emprendidas por el gobierno marroquí desde 1999. Unas medidas que se proponen, según los autores consultados, para legitimar al monarca como máxima autoridad en la figura del Emir o Comendador de los Creyentes en la que las mujeres cultas al servicio del estado han sido vistas como agentes de control y de exportación del discurso religioso ideado por las altas esferas como una suerte de islam a lo marroquí.

Con esta presentación, no pretendemos equipar o encasillar en el campo de la autoridad religiosa en el islam a estas mujeres intelectuales y situarlas en un estamento sino plantear el recorrido avanzado en este terreno en ambos países. En la evolución y trayectoria de esta nueva categoría funcionarial en las sociedades magrebíes veremos qué cambios se producen en términos de autoridad y erudición islámica.

Evidentemente, la posición de la mujer al mismo nivel que los hombres en Argelia, compartiendo los espacios de culto estatales y ocupando cargos en los órganos ministeriales de dirección de los ministerios en Argelia y en Marruecos puede desencadenar cambios en la agencia y el estatus femenino en las sociedades magrebíes.

Por último, con el análisis del plan de estudios elaborado en el Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf de Argelia hemos pretendido acercarnos a las posiciones, argumentaciones y líneas que el gobierno transmite a través de la voz oficial de las mujeres instruidas para formar a otras mujeres en mezquitas, prisiones, hospitales, centros de salud y escolares. Unas líneas que dibujan el posible islam oficial argelino siguiendo la larga historia de la institucionalización de lo religioso y su relación con lo político en el país hasta hacer posible dentro del marco gubernamental el debate sobre el imamato femenino presentado tanto en el plan de estudios de las *murshidat* como en lo publicado en la revista editada por el Ministerio de asuntos religiosos, *Risala al-Masyil*.



## **CAPÍTULO 4: LA ERUDICIÓN FEMENINA ISLÁMICA EN ESTADOUNIDOS Y EUROPA**

### **a) Introducción**

En este capítulo presentamos la diversidad de trayectorias individuales, enfoques y acción en organizaciones y que se encuentran en el campo de la erudición musulmana femenina en los contextos de Estados Unidos y en algunas sociedades europeas. Con una aproximación contextual y un intento de cuantificación numérica planteamos algunas relevantes para comprender el proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas en los contextos estudiados. En el ámbito de la formación mostramos la variedad de eruditas musulmanas que participan en las diferentes experiencias de estudio del islam en el nivel universitario en E.E.U.U. en las instituciones privadas que ofrecen formación en Europa. En Estados Unidos, donde el marco de estudios de las religiones constituye un relevante campo de saberes e investigaciones, nuestra investigación se ha centrado en la aproximación a las figuras femeninas y a su producción y trayectorias biográficas. Se trata por lo general de mujeres con presencia en medios de comunicación ya sea como activistas o al frente de departamentos de estudios islámicos en universidades estadounidenses, así como presentes en organizaciones de representación del islam a nivel nacional y con una amplia actividad internacional. Entre ellas destaca KARAMAH, red de abogadas musulmanas pro derechos humanos, la Red WISE, con un consejo consultivo femenino “Shura Council” y programas de formación para formar “muftias”, o en Islamic Society of North America (ISNA). En el ámbito europeo hemos analizado la incipiente participación femenina en foros de debate y organizaciones supranacionales así como en los grupos donde se desarrolla el movimiento del feminismo islámico. Destacamos la singularidad de los casos francés e inglés por constituir dos ejemplos diferenciados en el marco de la formación en islam. Si en Gran Bretaña existen numerosos centros donde se imparte teología islámica siendo notable la presencia de mujeres entre el personal docente, en Francia, aun siendo el país con mayor porcentaje de población musulmana de Europa occidental, hay un escaso desarrollo pocas estructuras formativas en este sentido.

## **b) Las comunidades musulmanas en Estados Unidos y Europa**

En Europa y en Estados Unidos hay una pluralidad de origen nacional y étnico en el seno de las comunidades musulmanas. Minoría desde el punto de vista numérico y por su consideración legal también, su presencia en estas sociedades genera gran debate mediático y es objeto de una creciente producción académica. Si pudiéramos hacer referencia a cifras, según Jocelyne Cesari (2004) los musulmanes forman la minoría religiosa más numerosa en la Europa occidental. De la pluralidad y diversidad étnica entre los musulmanes europeos no nacidos en Europa destacan los de origen árabe, con unos 3,5 millones de personas (45 % de ellos de origen marroquí), los turcos que representan un total de 2,5 millones y por último aproximadamente 800.000 personas son originarios del subcontinente indio (India, Paquistán, Afganistán y Bangladesh)<sup>105</sup>.

El país europeo donde la población musulmana es mayor en términos numéricos y porcentuales es Francia, con una estimación de entre 4 a 6 millones de musulmanes, lo que representa un 10% de ciudadanos musulmanes del total de la población, principalmente descendientes de las antiguas colonias Argelia, Marruecos y Túnez. En Bélgica los musulmanes suponen el 4%, (0,5 millones de musulmanes) y en Alemania, con 3 millones de musulmanes, serían el 3,6% de la población total, con los musulmanes de origen turco como mayoritarios. En Austria el 5% de la población es musulmana y originaria principalmente de los países balcánicos vecinos. En Gran Bretaña el 4,8% de la población es musulmana y procede principalmente de sus excolonias del sudeste asiático. En este país los musulmanes presentan una diversidad de etnias, orígenes y por tanto pluralidad de escuelas y ramas del islam mayor que en el resto de los países de la Europa occidental<sup>106</sup>.

Como en Europa, los censos en Estados Unidos no incluyen cuestiones sobre la adhesión confesional excepto en Gran Bretaña desde 2001 (Amiriaux, 2010), por ello también nos movemos con estimaciones que en este caso varían entre 4 y 5 millones de personas (Casanova, 2007; Cesari, 2004).

---

<sup>105</sup> “Muslims in Europe: Country guide” en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm/>, accedido el 8 de mayo de 2017 y “Muslim Population in Europe” en [www.muslimpopulation.com/Europe/](http://www.muslimpopulation.com/Europe/), accedido el 8 de mayo de 2017.

<sup>106</sup> “British Muslims in Numbers” en [www.mcb.org.uk/muslimstatistics/](http://www.mcb.org.uk/muslimstatistics/), accedido el 8 de mayo de 2017.

En E.E.U.U. tras los atentados del 11 de septiembre del 2001 se abrió un controvertido debate sobre las comunidades musulmanas del país y en los meses siguientes representantes de diversas organizaciones musulmanas y judías americanas expusieron diversas cifras sobre el colectivo musulmán (Cesari, 2004).

Lo que particulariza al islam estadounidense es el número de conversos y su procedencia étnica, ya que más del 40%, del total en 1994, según Cesari (2004) lo constituye el colectivo afroamericano. De entre los musulmanes afroamericanos el 30%, son seguidores de figuras emblemáticas como, Malcom X, el Imam Jamil Abdullah Al-Amin o el fundador de la organización religiosa Nation of Islam Wallace Fard Muhammad y sus sucesores Elijah Muhammad y Louis Farrakhan (Kepel, 1995; Amiraux, 2010). El 56% de los musulmanes en Estados Unidos al igual que en Europa proceden de una variedad de países y orígenes étnicos. Significativamente, los árabes no representan la etnia mayoritaria, como sucede en Europa, sino que el grupo más numerosos son los originarios de diversos países del subcontinente asiático (24,4%) seguidos de originarios de África (6,2%) y de algunos países de Oriente Medio como Irán (3,6%) y Turquía (2,4%) (Cesari, 2004).

### **b.1. La presencia musulmana en Estados Unidos**

En su trabajo sobre la historia de la inmigración musulmana a Estados Unidos Christoph Schumann (2007) analiza el fenómeno de llegada de estas poblaciones partiendo del concepto de diáspora<sup>107</sup>. El término es entendido aquí como comunidad de migrantes, en este caso la musulmana, en constante conformación, transformación y redefinición identitaria en el seno de la propia comunidad nacional y que plantea dinámicas que son entendidas como de equilibrio entre dos identidades nacionales: la de la sociedad americana y la del mundo araboislámico (Schumann, 2007)

---

<sup>107</sup>El término clásico de diáspora se remite a las migraciones forzadas históricas de las comunidades judías y armenias por ejemplo, pero a través de la disciplina moderna de la ciencia política, se le pueden atribuir otros significados y se aporta revitalización a su encuadre semántico así según James Clifford, citado por Schumman (2007) "el discurso de la diáspora puede articular formas de consciencia comunitaria y solidaridad que mantiene identificaciones en el tiempo y espacio nacional para vivir en sí mismo pero en la diferencia. Las comunicaciones globales y las nuevas tecnologías de la información someten a nuevas improntas y transformaciones el concepto clásico".

Para Schumann son rasgos de la comunidad musulmana la comunicación en el seno de la comunidad musulmana americana, la comunicación e interacción con la amplia sociedad americana y la comunicación e interacción con lo que llamamos "comunidad de creyentes en el mundo islámico" o *umma* fuera de los Estados Unidos.

Schumann analiza cómo un suceso o acontecimiento histórico en el país de origen puede dar lugar a "fracturas" o "movilizaciones" en el seno de la comunidad en la diáspora. En el mismo sentido plantea cómo los actos de discriminación y/o racismo y los estereotipos en la sociedad de acogida pueden dirigir los esfuerzos de una parte de la comunidad o dar lugar a una nueva reorientación de estas organizaciones en la lucha por la igualdad de derechos. Por último, la estrecha vinculación entre la comunidad en la diáspora y la sociedad de origen puede crear nuevos acercamientos entre la sociedad de origen y la de procedencia (Schumann, 2007).

Esta correlación de situaciones y hechos expresados por Schumann son muy interesantes a la hora de acercarnos al estudio de la creación de las comunidades de musulmanes en Occidente. Como apuntan Armando Salvatore y Almut Höfert (2000), es muy visible la aportación de los musulmanes americanos en la creación de un espacio transcultural entre los Estados Unidos y el mundo araboislámico.

Entre las dos guerras mundiales se configuran los primeros asentamientos, pero es desde 1950 y 60 en adelante cuando una generación de musulmanes con estudios llega a todo el continente americano para seguir su formación, haciendo crecer la comunidad ya existente de los descendientes de viajeros y comerciantes afroamericanos musulmanes. Las características socioculturales de los recién llegados explican el nacimiento de organizaciones islámicas y de un nuevo discurso, principalmente a partir de 1970 (Cesari, 2004). Aunque la idea de retorno era algo importante, con el tiempo y con los acontecimientos en sus lugares de origen las ideas iniciales de retorno cambiaron. En términos generales, los inmigrantes musulmanes en Estados Unidos y sus descendientes han ido elaborando un lenguaje islámico de interacción y participación con el ambiente americano y han comenzado a desarrollar acción política a través de las primeras organizaciones islámicas que los propios migrantes crean en E.E.U.U. -principalmente la Islamic Society of North America (ISNA) y la Muslim Student Association (MSA)-.

Los primeros migrantes estudiantes estaban familiarizados con un buen número de ideologías y perspectivas políticas y sociales como *al uruba*, el nacionalismo secular árabe, o el socialismo del tercer mundo y la revitalización del islamismo (Cesari, 2004). En el caso del activismo islámico, sus fuentes provenían de grupos como *Yamat Islamiya* de Paquistán y los Hermanos Musulmanes de Egipto. Estas corrientes aportaron un nuevo fervor activista a la diáspora y también crearon nuevos desarrollos ideológicos en la comunidad.

En la década de los ochenta del pasado siglo la comunidad musulmana, a través de sus organizaciones, mostró un discurso político caracterizado tanto por un cambio de actitud hacia el interior de la propia comunidad como en la relación con la sociedad americana y sus países de origen. Muchos estudiantes ya formados plantean quedarse en Estados Unidos y desarrollan posiciones críticas hacia la idea del retorno. La construcción de mezquitas y escuelas empiezan a ser una prioridad y las organizaciones se distancian por divergencias en sus planteamientos entre ellos y con los movimientos de origen. Algunos musulmanes critican los movimientos islámicos que han llevado a la *yahiliya*<sup>108</sup> a sus propios pueblos. Ya no hay tanta diferencia entre *dar al-islam* y *dar al-kufur*<sup>109</sup>, se pierde el discurso en el seno de la comunidad, pero no perderá importancia entre los investigadores y académicos que inician el debate sobre *fiqh* y el estatus de los musulmanes en Occidente. Por ejemplo, el activista de origen indio, Muzammil H. Siddiqi en 1986 presenta la cuestión de la permanencia de los musulmanes fuera del mundo islámico atendiendo a la sharía y esgrime, que sólo dos cuestiones justifican este hecho, la extrema necesidad debido a las hambrunas o guerras o realizar *dawa*<sup>110</sup>. En los siguientes años que marcan la historia de la comunidad musulmana en Estados Unidos el concepto de *dawa* se considerará un símbolo aceptado en la aproximación de la comunidad musulmana hacia la sociedad americana.

Los años 90s marcarán una etapa de redefinición de un nuevo universalismo. Si en 1980 el término *dawa* servía a la comunidad y sus organizaciones para preservar la

---

<sup>108</sup>Término en árabe que significa ignorancia y se refiere a la época anterior a la llegada del islam, período preislámico.

<sup>109</sup>Se entiende estos conceptos como jurisdicciones donde rigen o no el islam. Dar al-islam es un tecnicismo legal que designa el ámbito en el que la comunidad de creyentes, la umma, se rige por la sharia. Véase (Gómez, 2009).

<sup>110</sup> Personas cuya misión es la de invitar a otras personas para enseñarles la vida islámica.

separación entre los musulmanes y la sociedad americana, a partir de este momento empieza una dinámica de universalismo, es decir de búsqueda y examen de las normas básicas americanas equiparándolas a los preceptos y enseñanzas islámicas. A través de la idea del islam universal equiparar sus valores mencionados en el Corán y la Sunna a los de los principales textos jurídicos y doctrinales americanos como la declaración de Independencia. En este contexto es donde se relacionan los valores espirituales y el respeto por las relaciones interconfesionales entre otros, como apunta Cesari (2004).

En 1990, empieza la tendencia a la afiliación de algunos musulmanes americanos a la política de los grandes partidos estadounidense. La Islamic Society of North America, por ejemplo, se declara a sí misma como un comité político de acción, iniciándose campañas desde las organizaciones islámicas para fomentar el registro de los ciudadanos musulmanes llamando al voto y a la participación política.

Una década más tarde, con el inicio de la guerra contra el terror que siguió a los atentados del 11 de septiembre del 2001 los musulmanes americanos y las organizaciones islámicas comienzan a ser señalados como el enemigo en casa, registrándose multitud de actos vandálicos, crímenes y delitos racistas y de odio durante esos años (Hakeem y otros, 2012).

Estos momentos trajeron para la diáspora musulmana una necesidad de repensar y reajuste de la comunidad tanto por los hechos como por la llegada de nuevos miembros, los solicitantes de asilo y refugio y la compleja situación en los países de origen.

## **b.2. La conformación de las comunidades musulmanas en las sociedades europeas**

Existe una larga historia de los musulmanes en Europa. En esencia los musulmanes europeos constituyen una minoría cultural postcolonial ya que provienen principalmente de países colonizados por las grandes potencias europeas. En Francia, estadísticamente los magrebíes dominan en número debido principalmente al pasado colonial de esta potencia europea y este factor, el hecho de la presencia de musulmanes de origen magrebí en territorio francés siempre ha sido una característica de la política y la vida social francesa.

La influencia de la historia colonial en este país europeo también se hace palpable en la pervivencia y la dinámica de la comunidad *harki*, los argelinos que lucharon en el

ejército francés durante la guerra de independencia de Argelia y que emigraron junto con sus familias a la metrópoli finalizada la contienda en 1962 (Zéraoui y Marín, 2006).

Por su parte, también el inicio de la presencia de musulmanes en Reino Unido también está ligado al pasado colonial británico principalmente en la India y la llegada de trabajadores a través de la compañía British East India Company en los primeros años del siglo XVIII<sup>111</sup>. Otros acontecimientos han marcado la historia de la pluralidad de la inmigración musulmana a Gran Bretaña, como la apertura del Canal de Suez en 1869 que produjo una emigración de los yemeníes y somalíes que crearon sus propias *zawías*. Un siglo más tarde la inmigración en masa de paquistaníes, hindúes y bangladesíes determinará la actual composición étnica del país, diferenciándolo de las otras sociedades europeas (Cesari, 2004).

En cuanto a Alemania, la presencia de comunidades musulmanas se remonta a las relaciones entre el Imperio Otomano y el *Kaiser* alemán y explica que sea la comunidad de origen turco la más numerosa del país (Spielhaus, 2014). Por último, el islam en los Países Bajos también tiene su origen en su pasado colonial y en relaciones posteriores con Túnez, Marruecos y Turquía, aunque existe también según apunta Fadil y otros autores (Fadil y otros, 2014) un islam ligado a un *élite* asociada a las personas musulmanas miembros de las organizaciones internacionales y representativas que tienen sede en este país europeo.

Los movimientos migratorios principalmente que han contribuido a la creación de la minoría musulmana en Europa se extienden entre el final de la II Guerra Mundial y el principio de los años 70 y corresponde con la llegada de trabajadores de terceros países en respuesta de la necesidad de reconstrucción de la economía europea y la necesidad de mano de obra. Es un momento consciente de las políticas migratorias que originan tratados y acuerdos entre los países de destino y los de origen<sup>112</sup>. Este proceso tendrá como hito en la década de 1950 el diseño e implantación de programas para

---

<sup>111</sup>El origen de los primeros inmigrantes era cualquier de los lugares que habían pertenecido al Imperio Británico desde el Caribe al subcontinente indio (Lambert y otros, 2000).

<sup>112</sup>Entre otros acuerdos señalamos los de Francia con Argelia (1968) Marruecos y Turquía (1961) y Túnez (1965) y se puede profundizar a través de la siguiente entrada bibliográfica en Zéraoui y Guzmán (2006).

"trabajadores invitados extranjeros"<sup>113</sup> que se implantan en Alemania y cuyo objetivo era traer mano de obra del sur de Europa a los países industrializados del centro y norte del continente.

Otra etapa importante para la configuración de un espacio público musulmán en Europa vendrá dada tras la crisis del petróleo de 1974, cuando el proceso de inmigración se complete con la reagrupación familiar y el consecuente aumento de las infraestructuras de culto, sobre todo mezquitas. En la década de los 70 ya se contabilizan siguiendo a Cesari más de 6000 mezquitas por toda Europa (París, Marsella, Londres, Bradford y Berlín) (Cesari, 2004). El proceso de construcción y apertura de mezquitas se retrasó en el panorama americano hasta la década de los 80.

En los estudios sobre estas migraciones durante las primeras décadas de asentamiento no se hace una reflexión específica sobre cuestiones religiosas. Definidas como una migración temporal con empleo en sector terciario. La idea de la temporalidad, el mito del retorno también ha caracterizado a los estudiantes de países de mayoría musulmana que constituyen la primera inmigración hacia Estados Unidos.. Así los primeros musulmanes vendrán a estudiar en universidades americanas y conformarán poco a poco a través de organizaciones de representación, el discurso político de una élite de estudiantes como hemos apuntado con anterioridad al describir la historia de la comunidad de musulmanes americanos.

### **b.3. Organizaciones representativas islámicas en Estados Unidos y en el contexto europeo.**

Son numerosas las redes, plataformas, organizaciones y *think tanks* presentes en Estados Unidos que trabajan por el reconocimiento de los derechos de la comunidad musulmana, el conocimiento y la integración de los musulmanes en el país representando también la diversidad cultural, étnica y geográfica de los musulmanes americanos.

---

<sup>113</sup>El término alemán "gastarbeiter" designa este concepto. Una reflexión amplia sobre estos programas y la historia de la política de inmigración alemana puede consultarse el siguiente documento (von Stritzky, 2009).



Algunas de estas organizaciones, especialmente las creadas en primer lugar, están ligadas a la institucionalización de la comunidad musulmana y al desarrollo de programas de formación y pensamiento islámico. Entre sus miembros están importantes figuras musulmanas que destacan en el ámbito académico y en el activismo estadounidense y también en el ámbito internacional.

Como decíamos, las organizaciones supranacionales y nacionales en Estados Unidos están unidas estrechamente al perfil de los primeros migrantes musulmanes, a sus pretensiones de retorno en un primer momento. Junto al desarrollo de sus ideales y tendencias políticas e ideológicas hay que tener en cuenta el clima favorable en la sociedad americana para la constitución de asociaciones religiosas y culturales.

La primera de las asociaciones, Muslim Student Association (MSA), es fundada en 1963. La MSA da origen a la Islamic Society of North America (ISNA) que es la entidad supranacional que agrupa a los musulmanes estadounidenses y canadienses del ámbito sunní. La Muslim Student Association fundó un órgano de prensa, MSA news, que, en 1976, pasaría a llamarse Islamic Horizons. También se integraría en la Islamic Society of North America. Los fundadores de estas organizaciones han tenido recorridos profesionales y personales diversos como empleados y altos cargos del gobierno o retornando a los países de origen trabajando en sectores como la ingeniería, la medicina o las ciencias. En su mayoría los estudiantes de la MSA acabaron estableciéndose y adquiriendo la nacionalidad y formando otras organizaciones representativas del colectivo musulmán<sup>114</sup>. Aunque originariamente estas organizaciones fueron creadas por una mayoría de hombres musulmanes en la actualidad y como una característica propia del contexto estadounidense, en los órganos de gobierno de estas macroorganizaciones hay una presencia destacada de mujeres musulmanas que representan la erudición, el activismo y la autoridad femenina (Ayubi, 2010).

La Islamic Society of North America se muestra desde su fundación como una plataforma plural para apoyar a las comunidades locales musulmanas con el objetivo de desarrollar programas educativos, sociales y fomentar las buenas relaciones con el resto de las confesiones, comunidades, organizaciones civiles y con todos los niveles de los

---

<sup>114</sup> “MSA National: For 50 Years, “Students” Has Been Its Middle Name” en [www.huffingtonpost.com/altaf-husain/msa-national-for-50-years\\_b\\_1940707.html](http://www.huffingtonpost.com/altaf-husain/msa-national-for-50-years_b_1940707.html), accedido el 22 de octubre de 2017.

estamentos gubernamentales<sup>115</sup>. En los primeros momentos, esta organización y su antecesora, la Muslim Student Association, se definieron como instrumentos de los primeros estudiantes de la diáspora musulmana en Estados Unidos, cuyo objetivo era preservar la identidad islámica y enfocar los cambios en los países de origen de la comunidad musulmana a su vuelta. La *dawa*, entendida como llamada al islam también se plantea como proyecto tanto de los miembros de las primeras organizaciones en occidente hasta su retorno. En esta misma línea se expresó el primer presidente electo de la Islamic Society of North America en 1983, Ilyas Ba Yunus, aludiendo a *dawa* en su primer discurso a los miembros de la organización.

En la actualidad se presenta con la misión de ser una organización islámica ejemplar y unificada que contribuya a la mejora de la comunidad musulmana y la sociedad en general<sup>116</sup>. Partiendo de la propuesta de las relaciones interreligiosas y del compromiso cívico para un mejor entendimiento del islam, pretende “erradicar prejuicios y crear una sociedad donde los musulmanes puedan vivir en paz y prosperar como el resto de los americanos”<sup>117</sup>.

La ISNA hizo pública una declaración en septiembre del año 2015 a favor de la inclusión de las mujeres en las mezquitas<sup>118</sup> promovida a su vez por un grupo de trabajo de mujeres eruditas entre las que se encuentran Sara Sayyed y Aisha Al-Adawiyya. Ambas activistas también forman parte de la organización Women in Islam. Women in Islam ha promovido en los últimos años varias campañas en el Mosque Access Project, Proyecto de Acceso a la Mezquita y “Re-mosque-in” con las que se promueve la inserción de las mujeres en las mezquitas de América<sup>119</sup>. Ingrid Mattson, vicepresidenta de ISNA también forma parte de este grupo<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup>“ISNA” en [www.isna.net/](http://www.isna.net/), accedido 28 de septiembre de 2016.

<sup>116</sup> La organización reconoce y promueve un acercamiento a la pluralidad de la diversidad en el islam, reconociendo como válidas las diferentes ramas teológicas y escuelas jurídicas, incluyendo los suníes, chiíes y sufíes.

<sup>117</sup>“ISNA” en [www.isna.net/](http://www.isna.net/), accedido el 28 de septiembre de 2016.

<sup>118</sup> Aportamos traducida íntegramente al castellano la declaración en el anexo 6 de esta tesis para su mejor comprensión puede encontrarse el original en inglés en “ISNA Statement” en [www.isna.net/isna-statement.html](http://www.isna.net/isna-statement.html), accedido el 26 de septiembre de 2016.

<sup>119</sup> “Mosque Access Project” en [womeninislam.org/mosque-access-project/](http://womeninislam.org/mosque-access-project/), accedido el 1 de noviembre de 2016.

<sup>120</sup> “About Dr. Ingrid Mattson” en <http://ingridmattson.org/about/>, accedido el 28 de septiembre de 2016.

La declaración sobre la inclusión de las mujeres en las mezquitas fue preparada por un grupo de trabajo de la ISNA al que se adhirieron miembros de Fiqh Council of North America o Consejo de Jurisprudencia de Norteamérica (FCNA) y otros eruditos. Entre los signatarios de la declaración están también intelectuales musulmanes e investigadores sobre religión que, en cierto modo son portadores de una visión reformista sobre la posición de la mujer en el islam en Occidente<sup>121</sup>.

La declaración fue bien acogida por otros intelectuales no signatarios como Amina Wadud. Sin embargo, otras activistas como la fundadora de Women's Mosque of America<sup>122</sup>, en Los Ángeles, Hana Maznavi, aunque celebró y elogió el texto de la declaración únicamente consideró esta iniciativa como representativa de las mujeres musulmanas que ya forman parte de la élite de las organizaciones. Para Maznavi sólo era un primer paso de un largo camino que no sólo depende de las palabras sino de los hechos en comunidades más cerradas y mezquitas por todo el país que se declaran inmovilistas y tradicionalistas<sup>123</sup>.

Otras de las organizaciones históricas que forman parte de la historia de las primeras comunidades musulmanas en E.E.U.U. y su activismo es Fiqh Council of North America, el Consejo de Jurisprudencia de Norteamérica (FCNA)<sup>124</sup>. El nacimiento de esta organización se remonta a mediados de la década de 1960 y aparece ligada al Religious Affairs Committee, o Comité de Asuntos Religiosos de una de las primeras entidades musulmanas ligada a la academia creada en América, la Muslim Students Association. Tras la fundación de la Islamic Society of North America en 1980, el

---

<sup>121</sup> Entre ellos están Muzammil Siddiqi, Zainab Alwani, Zulfiqar Ali Shah, Mohamad A. El Sheikh Jamal Badawi, Shaikh Abdool Rahman Khan, Shaikh Muhammad Nur Abdullah, Deina Abdelkader, Muneer Fareed, Imam Yahya Hendi, Yusuf Z. Kavakci, Muhammad Qatanani, Imam Hassan Qazwini, Ali Suleiman Ali, Muddassir H. Siddiqui, Ihsan Bagby que a su vez forman parte tanto de la organización Fiqh Council como de ISNA. También firmaron la declaración Tamara Gray, Abdullah Ali Hamid, Sherman Jackson, Mohamed Magid, Ingrid Mattson, Yasir Qadhi, Suhaib Webb, Feryal Salem, Omar Shahin, Zaid Shakir, Omar Suleiman, Jihad Turk, Asifa Quraishi-Landes y Reima Yosif.

<sup>122</sup> Organización que lidera el movimiento de mezquitas inclusivas a nivel internacional. Sobre esta iniciativa puede leerse los apartados siguientes en este capítulo.

<sup>123</sup> “ISNA Drives for Women Friendly Mosques” en [www.beliefnet.com/faiths/islam/articles/isna-drives-for-women-friendly](http://www.beliefnet.com/faiths/islam/articles/isna-drives-for-women-friendly), accedido el 19 de junio de 2017 y “Leading Muslim Organization Campaigns For Women-Friendly Mosques” en [www.huffingtonpost.com/entry/muslim-women-mosques\\_us\\_55dc9317e4b0a40aa3ac3c59](http://www.huffingtonpost.com/entry/muslim-women-mosques_us_55dc9317e4b0a40aa3ac3c59), accedido el 19 de junio de 2017.

<sup>124</sup> “Fiqh Council Of North America”, [www.fcna.com](http://www.fcna.com), accedido el 1 de octubre de 2016.

Consejo de Fiqh se integró en esta macroorganización y pasó a denominarse Fiqh Council of North America (Consejo de Jurisprudencia de Norteamérica, FCNA). Su objetivo era dar respuesta a “las complejas necesidades de la comunidad musulmana y los asuntos a los que debía hacer frente”<sup>125</sup>.

El Consejo sigue afiliado actualmente a la entidad Islamic Society of North America y entre sus funciones se reconocen la de aconsejar, educar a sus miembros y asociados en asuntos relativos a la aplicación de la *sharia*, o ley islámica, en sus vidas, sea individual o comunitariamente y como parte de la sociedad norteamericana (DeLorenzo, 1998: 193).

En el seno del Consejo de Fiqh están incorporadas mujeres. La doctora Zainab Alwani<sup>126</sup>, además de ser la primera mujer jurista que ha ocupado el puesto de vicepresidenta en el Consejo de Fiqh de Norteamérica, es profesora en el Instituto Qurtuba en Sterling, y profesora adjunta en la Escuela de Teología en la Universidad de Howard y del Instituto Americano de Enseñanza, American Learning Institute for Muslim, ALIM<sup>127</sup>. Alwani es doctora en jurisprudencia islámica -*Fiqh y Usul al-Fiqh*- por la Universidad Islámica Internacional de Malasia. Su tesis doctoral se centró en la aplicación de la ley islámica, *sharia*, y la relación entre ésta y las leyes civiles en el ámbito de la familia en Estados Unidos. Sus investigaciones versan sobre los estudios coránicos, tratando de contribuir a una teología de la tolerancia. Autora y coautora de

---

<sup>125</sup>Literalmente traducido según se explica en la página de internet de la institución en la sección de historia en [www.fcna.com](http://www.fcna.com), accedido el 19 de junio de 2017.

<sup>126</sup>Su padre, Taha Jabir al Alwani, es considerado uno de los primeros eruditos musulmanes de origen árabe en Estados Unidos, fundador y presidente de esta organización y reconocida autoridad religiosa a nivel internacional sobre el tema de *Fiqh al-aqaliyat*, o jurisprudencia islámica de las minorías musulmanas en Occidente. Sobre esta figura véase (al-Alwani, 2016, 2005; Dogan y otros, 2015).

<sup>127</sup>En árabe *alim*, significa sabio, y es a su vez el acrónimo que han utilizado para nombrar esta institución de enseñanza religiosa americana que cuenta con varios programas anuales. En este centro también enseña la doctora Ingrid Mattson. La institución tiene como misión, según se informa en su página de internet "promover el empoderamiento saludable y el saber religioso de los musulmanes estadounidenses como individuos, en sus familias y la sociedad a través de la promoción de la "alfabetización islámica", que es la creación y el compromiso crítico de los necesarios fundamentos intelectuales y espirituales del islam. ALIM se ha comprometido a facilitar el diálogo entre las tradiciones históricas y textuales del islam y las realidades sociopolíticas, culturales e intelectuales de la vida de los musulmanes estadounidenses" en “ALIM | Empowering Muslims Through Islamic Literacy en [www.alimprogram.org/programs/course-descriptions/](http://www.alimprogram.org/programs/course-descriptions/), accedido el 27 de octubre de 2016.

una amplia variedad de publicaciones (Alwani, 2014, 2012; Alwani y otros, 2007; Alwani y Abugideiri, 2003). En su página de internet se presenta a sí misma como “erudita”, “académica” y “oradora o conferenciante”<sup>128</sup>. Alwani es miembro destacado de varias organizaciones nacionales e internacionales incluyendo Mujeres Musulmanas Abogadas por los Derechos Humanos, *Karamah*, la Mesa Redonda de la Catedral Nacional de Washington, y la American Religious Academy.

Deina Ali Abdelkader es junto con Zainab Alwani una de las dos mujeres que actualmente forman parte del Consejo Jurisprudencia Islámica de América del Norte. Ali es profesora del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Massachusetts en Lowell y profesora visitante en Programa Alwaleed de Estudios Islámicos de la Universidad de Harvard y es una especialista reconocida en el campo de las relaciones internacionales, desde un enfoque comparativo. Sus investigaciones versan sobre los procesos de democratización en el mundo musulmán, el activismo islámico y el papel de las mujeres en la interpretación religiosa<sup>129</sup>.

En el caso de Europa, como decíamos, el proceso de organización del islam está relacionado al fenómeno migratorio. No será hasta las décadas de 1980s y 1990s cuando empiecen a emerger las primeras organizaciones musulmanas según Martin van Bruinessen y Stefano Allievi (2013) en busca de representatividad, participación y visibilidad de estas comunidades. Por contraste con lo que sucede en E.E.U.U. se trata de organizaciones en las que es muy escasa la participación de mujeres

Más allá de los procesos de institucionalización de ámbito nacional, en Europa existe la organización supranacional Federation of Islamic Organization of Europe, Federación de Organizaciones Islámica de Europa, FIOE. La FIOE nació en 1989 y tiene su sede actual en Bruselas donde se trasladó desde Markfield en Gran Bretaña en 2007. La supraorganización agrupa a 29 organizaciones musulmanes de toda Europa, representaciones asociativas del colectivo musulmán a nivel nacional. En su página de internet se presenta como una institución moderada e independiente<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup>“Zainab Alwani” en [www.zainabalwani.com](http://www.zainabalwani.com), accedido el 1 de octubre de 2016.

<sup>129</sup>Su bibliografía está detallada en <http://www.coiris.org/team/founders/deina-abdelkader/>, accedido el 24 de octubre del 2016.

<sup>130</sup> “Federation of Islamic Organisations in Europe” en [www.fioe.org/ShowCat\\_en.php?id=5&img=5#](http://www.fioe.org/ShowCat_en.php?id=5&img=5#), accedido el 23 de febrero de 2017.

El actual presidente es Abdallah Ben Mansour, nacido en Túnez y ligado a una de las organizaciones francesas islámicas más importantes, la Union des Organizations Islamiques de France<sup>131</sup>, Unión de organizaciones islámicas de Francia. Ben Mansour fue co-fundador de la UOIF y su secretario general durante más de una década. También es profesor y conferenciante en el Institut Européen des Sciences Humaines, Instituto Europeo de Ciencias Humanas, IESH que es una de las primeras instituciones educativa privadas en Francia de formación para imanes y estudiantes musulmanes especializada en enseñanza de pensamiento y teología musulmana en Europa<sup>132</sup>. Entre las iniciativas de la federación está la Carta de los Musulmanes en Europa<sup>133</sup>. compendio de recomendaciones sobre la vida de los musulmanes en Europa, consejos, felicitaciones puntuales para la comunidad<sup>134</sup>.

En la misma línea que el Fiqh Council of North América, por iniciativa de la Federation of Islamic Organizations of Europe se funda en 1997 el European Council for Fatwas and Research, Consejo Europeo para los dictámenes y la investigación (ECFR)<sup>135</sup>, organización con sede en Dublín. En el discurso de inauguración del entonces presidente de la organización promotora, Ahmed Ravi, indicó que "el establecimiento del consejo de fetuass europeo se concibe en un período en el que hay que rellenar el hueco de autoridad hasta que los muftíes educados en Europa, fluidos en las lenguas nativas y saberes del contexto local pueden desempeñar su labor ya que, habiendo llegado en décadas de emigración, los predicadores, imanes y eruditos de diferentes

---

<sup>131</sup> “L’Union des Organisations Islamiques de France - Répondre aux besoins culturels, culturels, éducatifs, sociaux et humanitaires des musulmans de France” en [www.uoif-online.com/](http://www.uoif-online.com/), accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>132</sup>El origen de esta institución educativa se describe más adelante en el apartado sobre la formación en islam en Europa.

<sup>133</sup> Dentro de la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE) se inicia un debate en 2000 para presentar "el establecimiento de un estatuto para los musulmanes de Europa, los principios generales para una mejor comprensión del islam, y las bases para la integración de los musulmanes en la sociedad, en el contexto de la ciudadanía". Finalmente, en enero de 2002 se presentó la Carta que está abierta a la adhesión y firma de otras organizaciones. “Muslims of Europe Charter” en [www.methaq.eu/introduction\\_en.html](http://www.methaq.eu/introduction_en.html), accedido el 18 de junio de 2017.

<sup>134</sup> “Federation of Islamic Organisation in Europe”, accedido 23 de febrero de 2017, [http://www.fioe.org/ShowCat\\_en.php?id=5&img=5#](http://www.fioe.org/ShowCat_en.php?id=5&img=5#).

<sup>135</sup> “European Council for Fatwa and Research - Oxford Islamic Studies Online”, accedido 27 de octubre de 2016, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0935>.

tendencias, étnica y socialmente diferente no conocen la sociedad europea" (Bruinessen y Allievi, 2013).

Las reuniones anuales de esta organización europea de fetuass se celebran en el Maktoum Charity Foundation del Sheij Rashid Hamdan al- Maktoum de Dubai, una fundación establecida en el Centro Cultural Islámico de Dublín.

A la cabeza de la organización se encuentra actualmente el Sheij Yusuf al Qaradawi. Residente en Qatar, es uno de los juristas sunníes más reputados. Estudió teología en la universidad de al-Azhar de El Cairo y se doctoró allí en 1973. Cuenta en su haber con más de 200 libros traducidos a diferentes idiomas y su reputación internacional se debe en parte a su programa religioso en la televisión al-Jazeera, *Sharia and Life*<sup>136</sup>. Aunque ha sido asociado con el movimiento de los Hermanos Musulmanes, él mismo en dos ocasiones ha rechazado el liderazgo que la organización le ha ofrecido y en 1997 anunció su independencia del movimiento. Según la página española webislam "se le conoce a al Qaradawi por su llamamiento a la adopción de un modo moderado y equilibrado del islam y del rechazo de todo tipo de extremismo, exageración y fanatismo en la religión dado que estos fenómenos suelen conducir a la violencia y al terrorismo"<sup>137</sup>.

Al Qaradawi publicó en 2001 un libro sobre la jurisprudencia islámica de las minoras musulmanas, *Fiqh al-Aqalillat.*, Esta contribución lo situó en una posición central en este tema junto con sus homólogos americanos (Dogan y otros, 2015).

Aunque en estas organizaciones supranacionales de ámbito europeo no hay presencia femenina en los órganos directivos si existe una iniciativa que aglutina a varias asociaciones femeninas musulmanas de los diferentes países europeos, el European Forum of Muslim Women<sup>138</sup> creado en 2006 y que reúne a entidades de representación

---

<sup>136</sup> En el programa que cuenta con millones de seguidores, estos pueden hacer cualquier pregunta al Sheij. El programa se ha considerado como uno de los programas más seguidos y símbolo de comunicación a lo largo y ancho de la comunidad de creyentes (Cherribi, 2017).

<sup>137</sup> "Sheij Yusuf Al Qaradawi, un gran y distinguido sabio del islam" en [www.webislam.com/articulos/97014sheij\\_yusuf\\_al\\_qaradawi\\_un\\_gran\\_y\\_distinguido\\_sabio\\_del\\_islam.html](http://www.webislam.com/articulos/97014sheij_yusuf_al_qaradawi_un_gran_y_distinguido_sabio_del_islam.html), accedido el 13 de julio de 2017.

<sup>138</sup> "European Forum of Muslim Women EFOMW", <http://www.efomw.eu/Default.aspx>, accedido 8 de abril de 2017.

de las mujeres musulmanas de toda Europa<sup>139</sup>. Entre sus objetivos principales aparece el trabajar por el empoderamiento de las mujeres musulmanas en el contexto europeo, así como luchar contra el racismo, la discriminación y la islamofobia. En la actualidad, la presidenta es Lamia el Amri, nacida en Túnez y afincada en Suecia. Es miembro fundador de la iniciativa y de otras asociaciones nacionales, así como presidenta de Muslim Women's Association entre 1997 y 2002<sup>140</sup>. Destaca entre los miembros actuales de la organización la francesa Noura Jaballah que es una reconocida erudita y profesora de teología en la institución privada Havre de Savoir<sup>141</sup> de Francia. Sus lecciones pueden ser seguidas también a través de videos que se cuelgan regularmente en la página de internet<sup>142</sup>.

Otra organización de carácter supranacional en Europa con presencia de mujeres eruditas musulmanas es la Instance Européenne du Saint Coran o Instancia Europea del Santo Coran (IESC)<sup>143</sup>. La IESC fue fundada en agosto de 2008 bajo la supervisión del Sheij Aymen Sweyd<sup>144</sup>, orador y recitador del Corán con un canal propio de difusión de vídeos en la plataforma Youtube<sup>145</sup>. El objetivo de IESC es promover la enseñanza del Corán en la comunidad musulmana en el espacio europeo y para ello cuenta con más de cincuenta miembros que han memorizado el Corán. La IESC trabaja con instituciones,

---

<sup>139</sup>Entre las asociaciones y mujeres musulmanas miembro de esta iniciativa europea está la Asociación An-Nur en Valencia, España, algunas de cuyas miembros han sido entrevistadas en nuestro trabajo de campo. En Francia forma parte de la organización la Ligue Française de la Femme Musulmane, con su presidenta Hela Khomsi. Khomsi es a su vez miembro encargado de la sección de la familia de la organización UOIF en Structure and Members”, *European Forum of Muslim Women* en [http://www.efomw.eu/?page\\_id=665](http://www.efomw.eu/?page_id=665), accedido el 13 de julio de 2017.

<sup>140</sup> “Structure and Members”, *European Forum of Muslim Women* en [www.efomw.eu/?page\\_id=665](http://www.efomw.eu/?page_id=665), accedido el 13 de julio de 2017.

<sup>141</sup>“L’association | Havre De Savoir” en [www.havredesavoir.fr/association/](http://www.havredesavoir.fr/association/), accedido el 16 de junio de 2017.

<sup>142</sup> “Les Femmes autour du Prophète Muhammad (saws)” en [www.havredesavoir.fr/les-femmes-autour-du-prophete-muhammad-saws-noura-jaballah/](http://www.havredesavoir.fr/les-femmes-autour-du-prophete-muhammad-saws-noura-jaballah/), accedido el 13 de mayo de 2017.

<sup>143</sup> “Instance Europeene du Saint Coran” en [www.iescoran.org/index.php?option=com\\_phocagallery&view=category&id=8%3Aconseil-dadministration-&Itemid=12&lang=fr](http://www.iescoran.org/index.php?option=com_phocagallery&view=category&id=8%3Aconseil-dadministration-&Itemid=12&lang=fr), accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>144</sup> Esta figura y el Sheij Yusuf al Qardawi han sido nombradas por las entrevistadas en nuestro trabajo de campo al preguntarles por referencias actuales de la erudición islámica, puede leerse en profundidad esta cuestión en el capítulo quinto de esta tesis.

<sup>145</sup> En el canal Tarteel Recite and Ascend pueden visualizarse los vídeos “Tajweed lesson by Sheikh Ayman Suwayd” en [www.youtube.com/watch?v=qVw7xe-WJZU](http://www.youtube.com/watch?v=qVw7xe-WJZU), accedido el 16 de julio de 2017.



asociaciones y mezquitas para ofrecer sus conocimientos y experiencia en este campo. Se presenta como "la primera de su clase en Europa que espera contribuir al desarrollo espiritual de la comunidad musulmana europea en el restablecimiento de su relación con el mensaje coránico, mensajero de paz y esperanza"<sup>146</sup>.

Fatima Salhi y Annajar Asma son miembros del comité científico y organizativo de la IESC. Ambas tienen titulación en teología islámica, además de diplomas o "iyazas" por dominar diferentes lecturas del Corán. Tanto Annajar como Salhi son docentes también en centros privados musulmanes en Francia, ambas comparten docencia en el Institut European de Sciencies Humaines, IESH<sup>147</sup> y Salhi además forma parte del equipo pedagógico del centro de formación Shatibi<sup>148</sup>.

Por último, cabe señalar otras iniciativas a nivel europeo que se identifican y abanderan en Europa posiciones consideradas de dentro del feminismo islámico<sup>149</sup>. Femmes Musulmanes d'Europe, Mujeres Musulmanas de Europa, sección femenina de Presence Musulman, Presencia Musulmana, iniciativa creada por Tariq Ramadán (Fournier, 2008), European Muslim Network, Red de Musulmanes Europeos, EMN<sup>150</sup>, con sede en Bélgica y el grupo de estudios Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam, Grupo Internacional de estudio y reflexión sobre la mujer y el islam, GIERFI, nacido en Barcelona<sup>151</sup>, entre cuyo comité directivo se encuentran la marroquí Asma Lmrabet, la española Yaratullah Monturiol y la francesa Malika Hamidi<sup>152</sup>.

---

<sup>146</sup>“L’Instance Européenne du Saint Coran”, [http://www.iescoran.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1&Itemid=8&lang=fr](http://www.iescoran.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=8&lang=fr), accedido 23 de febrero de 2017,

<sup>147</sup> “IESH Château-Chinon - Institut Européen des Sciences Humaines - IESH - Chateau Chinon” en [www.iesh.org/](http://www.iesh.org/), accedido el 29 de marzo de 2017.

<sup>148</sup> “Equipe pédagogique – Centre de formation Shatibi” en <http://shatibi-idf.fr/equipe-pedagogique-2/>, accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>149</sup> El movimiento del feminismo islámico engloba a una serie de activistas que en términos generales luchan por la defensa de las mujeres musulmanas. Para conocer en profundidad sus objetivos y enfoque puede consultarse el capítulo primero de esta tesis doctoral.

<sup>150</sup>EMN es también otro proyecto del intelectual Tariq Ramadan, y en facebook esta plataforma se define como un think tank de musulmanes europeos intelectuales y activistas con el propósito de proporcionar expertos análisis relativos a la presencia de los musulmanes en Europa en (Mellor y Rinnawi, 2016).

<sup>151</sup>Femme Musulmane Europeen, se fusionará en el Grupo de investigación GIERFI desde su creación y Malika Hamidi ejercerá de portavoz (Fournier, 2008)

<sup>152</sup> “Qui sommes-nous ? – GIERFI” en <http://gierfi.canalblog.com/archives/2009/02/22/12727480.html>, accedido el 22 de

Malika Hamidi es doctora en sociología por la Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales, Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, EHESS, de París, y centra sus investigaciones en la presencia de las feministas europeas musulmanas en el contexto postcolonial (Hamidi, 2017, 2016) y forma parte tanto de la red European Muslim Network como de GIERFI. En sus trabajos sobre feminismo musulmán considera dentro del paradigma islámico no sólo a las feministas que se declaran religiosas sino a las mujeres que se declaran laicas y que, según Hamidi, se alían para encontrar respuestas a los problemas ligadas al cambio de estatus de la mujer. Todas ellas reclaman una igualdad entre los géneros y están comprometidas con la vida política, religiosa o cultural para hacer evolucionar las mentalidades. Malika Hamidi (2012) analiza cómo en los últimos dos decenios la cuestión de género e islam se ha transformado en un movimiento transnacional de pensamiento y de acción. En Europa, la autora sitúa su nacimiento en el año 2000, momento en el que se empezó a observar la emergencia de una identidad híbrida en la intersección entre la pertenencia religiosa y una nueva conciencia religiosa. Algunas versiones de este discurso han sido calificadas como feminismo musulmán y también han sido contestados tanto por musulmanes como por feministas, que consideran este concepto opuesto a sus posiciones e ideologías. Es esta autora quien avanza tanto en la identificación de las activistas como en la exposición visible y común del movimiento francófono del feminismo islámico tomando como hito relevante el congreso que celebró en el año 2004 la European Muslim Network (Hamidi, 2012).

**c) Del proceso de institucionalización del islam en Europa y Estados Unidos a la singularidad del caso francés e inglés.**

En términos generales, y siguiendo a Casanova (Casanova, 2007), podría afirmarse que mientras las sociedades europeas construyen la imagen del "otro" musulmán percibiendo su encaje social como problemático, en Estados Unidos la incorporación del islam adopta otros parámetros a partir del momento en que se reconoce que la adscripción religiosa es un elemento válido para participar en el engranaje social. Por contraste con el estadounidense, el paradigma del pluralismo religioso en las sociedades europeas plantea dificultades para tal participación. Excepción hecha de Gran Bretaña,

en Europa el islam se configura como una religión de inmigrantes (Ramírez y Mijares, 2005). Estados Unidos se autodefine como el paradigma de la sociedad inmigrante. y, como veíamos antes, como consecuencia de la conformación del propio estado, las dinámicas y estrategias de la comunidad musulmana americana es mucho más compleja y diversa de lo que podemos encontrar en Europa. Casanova (2007) afirma que "las identidades religiosas colectivas han sido una de las formas principales de estructuras del pluralismo social interno en la historia norteamericana". No sólo el individuo religioso americano conforma la sociedad religiosa estadounidense en contraste con la "irreligiosidad" de las sociedades europeas, sino que la condición o las estructuras que conforman el pluralismo religioso son reconocidas como fundamentos de la construcción social. Desde los primeros pioneros, las identidades religiosas colectivas han sido pilares fundamentales para estructurar el pluralismo social interno en la historia norteamericana y en la estructura de la sociedad americana se presupone la existencia de una diversidad y una igualdad sustanciales de las asociaciones religiosas. Los textos fundacionales de Estados Unidos -y principalmente la Primera Enmienda- protege al Estado de la religión y a la religión del Estado. Se trata de la existencia de principios de diferenciación entre comunidad política de ciudadanía y cualquiera de las comunidades religiosas o todas ellas<sup>153</sup> que facilitan que todas las religiones en E.E.U.U., tanto iglesias como otros grupos confesionales, independientemente de sus orígenes y de sus afirmaciones doctrinales y de sus identidades eclesiásticas, se convierten en confesiones formalmente iguales ante la Constitución y compitiendo en un mercado religioso relativamente libre, pluralista y voluntarista.

La organización del campo religioso y social en Estados Unidos se hace en torno al sistema religioso denominado confesionalismo. La diferencia en la historia de las religiones en ambos lados del Atlántico en términos de institucionalización radicaría en una conformación de sociedades europeas en torno a la idea de laicidad de marcada base francesa frente al desarrollo de un sentimiento patriótico, racial y religioso en la conformación de la sociedad americana. Zahra Ayubi (2010) se refiere a este proceso como "la democratización de las religiones en la historia de las religiones de la sociedad americana" y alude a la singularidad del contexto sociohistórico estadounidense para establecer el marco discursivo no sólo de la emergencia de una prominente y visible

actividad entre la academia musulmana sino también de una importante impronta femenina en este campo.

Para enmarcar el estudio de nuestro trabajo de investigación, la formación y transmisión del conocimiento islámico por las mujeres musulmanas en el seno de las estructuras y dinámicas educativas en Occidente, tanto en los aspectos formales como informales, es preciso contextualizar someramente el marco jurídico del islam en las sociedades escogidas, así como los contextos de desarrollo. Como hemos expuesto en el epígrafe anterior, son varios los condicionantes comunes a los estados europeos como son la consideración del islam como una religión de inmigración y la consecuente atención que se presta a los mecanismos de acomodo y de gestión de la diversidad religiosa en el denominado contexto migratorio europeo (Planet y Moreras, 2003).

En Europa, pese a la diversidad de los marcos legales, existen tendencias comunes en la gobernanza de la diversidad cultural y religiosa, consecuencia de un contexto político e ideológico común marcado por parte del discurso de respecto a los derechos humanos desde la época de la posguerra. Más allá del contexto común, el marco de relación con el islam y las comunidades musulmanas es distinto en cada país, claramente influido por las relaciones previas Estado-Iglesia en términos generales (Planet Contreras y otros, 2008).

La nueva y cambiante diversidad religiosa de las sociedades europeas está relacionada con la conformación de la identidad nacional, las dinámicas de pertenencia y la cohesión social en cada país, así como al modo en que se entiende la naturaleza del vínculo social y la gestión de los flujos migratorios. Puntualmente y relacionado con el islam existen otros factores que cada vez cobran más importancia como son el enfrentamiento con la alteridad que se ha identificado recurrentemente con el signo externo del islam, el uso del velo por las mujeres musulmanas (Innerarity, 2013) que se presenta como un debate estancado con reflejo en las políticas desarrolladas por los estados. El terrorismo en suelo europeo ha generado una importante alarma social, que genera el cuestionamiento del multiculturalismo en gran parte de los países europeos.

Como decíamos, el marco jurídico del islam en las diferentes sociedades europeas está condicionado por cómo los diferentes estados en Europa han establecido sus relaciones con las confesiones religiosas. En términos generales, en el contexto europeo existen

países con una religión de Estado (Grecia, Gran Bretaña y Dinamarca), países en los que el Estado es neutro, pero reconoce diferentes religiones (Bélgica, Países Bajos, Alemania, Italia y España) y Francia como el único estado europeo que no reconoce ninguna religión (Papi, 2005). Según Ferrari (2005), el pasado cultural y el legado de la relación del estado con la religión es la que marca los términos de relación con las comunidades musulmanas y sus organizaciones. Para desarrollar sus políticas, los estados necesitan de interlocutores y en muchos casos son estos mismos los que se han dirigido a los residentes musulmanes demandándoles representación en forma de organizaciones para su interlocución. En muchos casos, la representación pasa por las dificultades que una inmigración relativamente joven, la diversidad de nacionalidades, lenguas, orígenes, etnias y formas de entender el islam y finalmente por lo ajeno de la representación del islam de forma estructurada y organizativa a modo de jerarquías y autoridades tal y como se demanda en la gobernanza de lo religioso en la Europa de hoy<sup>154</sup>.

En el ámbito específico de la educación religiosa, las sociedades europeas y la estadounidense presentan una gran diversidad tanto en las propuestas de institucionalización como en las políticas específicas de educación religiosa (Berglund, 2015).

Austria es el único país europeo donde el islam está oficialmente reconocido desde 1979. Moslemische Sozial Dienst, Servicios Sociales Musulmanes, es la institución más influyente que colaboró para la obtención de este estatus. En la actualidad se ocupa de ello un órgano estatal religioso llamado Islamic Consistory, Consistorio Islámico, y desde 1983 se imparten cursos de religión en las escuelas públicas por todo el país. El cuerpo de profesores de la asignatura de religión islámica está sufragado por la administración.

En Bélgica el islam, junto con otras seis religiones, está reconocido por el Estado desde 1974. Esto implica que el estado le otorga una especial protección y goza de una serie

---

<sup>154</sup>Sobre este tema de la autoridad en el islam puede encontrarse numerosa bibliografía, pero resulta de gran utilidad el aporte de Jordi Moreras en la obra colectiva Gemma Aubarell y Jordi Moreras (2005).

de beneficios, como que el Estado sufrague los sueldos de los que representan el islam oficialmente en este país<sup>155</sup>.

En Alemania el islam no está reconocido como religión y por ello, ninguna asociación en este país puede conseguir el estatus de organización pública a pesar de los esfuerzos e intentos formulados para ello por el Zentralrat o Consejo Islámico Central (Cesari, 2004). En el caso de la enseñanza religiosa islámica en los colegios públicos cada estado federal o *lander* está aplicando distintas modalidades de cooperación ya que en algunos estados se provee de fondos y se sufraga a los profesores y en otros únicamente se autoriza la enseñanza. Los programas donde la educación islámica se imparte dentro de la asignatura del idioma turco forman parte de las iniciativas de enseñanza de la lengua y cultura de origen para los hijos de los inmigrantes, que en Alemania son principalmente turcos, como políticas de retorno de los trabajadores invitados o *gasterbeiter* (Al-Hamarneh ay Thielmann, 2008; Fetzer y Soper, 2005; Spielhaus, 2014) Los currículos y los libros de texto son traídos directamente desde Turquía a través de Dinayet o Dirección de Asuntos Religiosos.<sup>156</sup>

Gran Bretaña ha desarrollado un modelo de multiculturalismo liberal para las comunidades religiosas, produciendo un peculiar y esto parece corresponderse con el número de instituciones de formación islámica y visibilidad de la erudición femenina, tema de esta investigación.

Por otro lado, Francia y su especial característica como estado laico ha sido objeto de estudio específico en esta investigación ya que siendo el país europeo donde la

---

<sup>155</sup>Con la aprobación de la ley de 1974 se nombró al Centro Islámico de Bruselas como el principal representante de la comunidad musulmana belga pero mucho de estos no lo reconocieron, tal vez por su adscripción y financiación saudí, y crearon otra asociación paralela Culture et Religion Islamique. Tras el asesinato en extrañas circunstancias del imán director del Centro Islámico en 1989, se creó un comité provisional de 17 miembros y finalmente tras unas elecciones se creó el Executif des Musulmans de Belgique y fue reconocido oficialmente en 1999 (Papi, 2005; Fadil y otros, 2014).

<sup>156</sup>Esta administración no sólo es la encargada del control de la enseñanza religiosa en Turquía y cuenta con más 100.000 empleados, desde *mufties* a imanes y mujeres predicadoras en mezquitas que controlan el servicio religioso en 70.000 mezquitas, sino que a nivel internacional dirige una política religiosa muy clara que mantiene las mismas siglas de identidad. En Alemania se contabilizan más de 740 mezquitas al igual que Asia Central donde las instituciones educativas forman una relevante parte de la política exterior turca. Sobre esta estructura y las mujeres funcionarias al servicio de esta puede consultarse el capítulo tercero de esta tesis y entre otros el siguiente documento, Mona Hassan (2011).

población musulmana es mayoritaria<sup>157</sup>, esta característica sin embargo, no parece haber movilizadado, visibilizado y creado instituciones oficiales para el estudio del islam pero si un activismo femenino tanto del denominado feminismo islámico como de figuras que propugnan un feminismo laico ligado a este movimiento transnacional y local que requiere también de una especial atención en esta investigación. En el panorama francés la cuestión de la prohibición del velo y los signos externos religiosos en la escuela por el estado parece haber monopolizado el discurso académico y mediático (Babès, 1995; Babès y Oubrou, 2012; Innerarity, 2013) dejando poca visibilidad a la academia femenina musulmana francófona o al activismo social femenino islámico de figuras jóvenes y otros perfiles de eruditas posibles "autoridades y referencias religiosas alternativas"(Ali, 2012).

La constitución francesa establece el principio de laicidad por lo que las religiones no están reconocidas por el Estado. La separación, no reconocimiento y por tanto la financiación están recogidos en el artículo 2 de la ley 1905. El islam y las asociaciones que lo representan no pueden beneficiarse de ninguna subvención para el mantenimiento de los lugares de culto y las actividades religiosas formativas. Las asociaciones y sus proyectos culturales se inscriben en el marco de la ley de asociaciones de 1902.

En Francia existen diferentes asociaciones ligadas al país de origen de la comunidad musulmana que directamente son subvencionadas por estos países. En el país que ha llevado a su máxima expresión la separación entre el Estado y las religiones, en todo lo tocante al islam, incluyendo la búsqueda de interlocutores oficiales, la gestión pública ha sido fluctuante y no siempre acorde con los principios políticos que ha de regir la actuación de los poderes públicos en el ámbito religioso. Las intervenciones institucionales en el proceso de creación del Conseil Français du Culte Musulman, Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM) son una muestra de la preferencia gubernamental por los notables musulmanes tradicionales, disonante con la exigencia de neutralidad política en materia religiosa (Lardinois de la Torre, 2008).

---

<sup>157</sup> No existe una cifra oficial con respecto a la importante comunidad musulmana en Francia. De tres a cinco millones de fieles, son las cifras que manejan analistas, políticos y medios de comunicación (Selby, 2014).

Desde 1989 diferentes ministros del Interior<sup>158</sup> han llevado a cabo políticas de acercamiento y de diálogo con las diferentes asociaciones musulmanas existentes en Francia (Cesari, 2004). En 2003 el ministro Nicolas Sarkozy impulsó la creación de un organismo de representación de las diferentes comunidades musulmanas, el Conseil Français du Culte Musulman (Zeghal, 2005). En este órgano de representación se integraron las organizaciones que tradicionalmente han estado ligadas directamente con los países de origen de las poblaciones musulmanas como la Gran Mezquita de París con Argelia<sup>159</sup>, la Federation National des Musulmans de France, Federación Nacional de Musulmanes de Francia con Marruecos (FNMF) y la Union des Organizations Islamiques de France, Unión de Organizaciones Islámicas de Francia cercano al movimiento de los Hermanos Musulmanes (Papi, 2005).

En los últimos años y a pesar de que la creación del Consejo de Culto supone un reconocimiento al islam en Francia el funcionamiento ha sido bastante ineficaz, debido al peso del "islam de las embajadas", las discrepancias entre sus miembros con respecto a la aprobación de la ley de los símbolos religiosos y otros asuntos relacionado con la institucionalización del islam. Además son muchas la voces procedentes de otros sectores sociales, jóvenes, asociaciones laicas musulmanas y ciertos jóvenes musulmanes que viven sus prácticas religiosas en el ámbito privado e individualmente y por tanto no se reconocen en los interlocutores que protagonizan las organizaciones del Consejo (Zeghal, 2005).

El otro caso especial en el contexto europeo en la gestión de la diversidad es Gran Bretaña, donde el compromiso con el multiculturalismo liberal hace que las comunidades religiosas, excepto la religión del Estado que es la anglicana, sean independientes y se organicen en un marco asociativo flexible donde el estado puede contribuir a los gastos de mantenimiento de algunas actividades (como por ejemplo la

---

<sup>158</sup>Desde Charles Pasqua en 1995, Jean-Pierre Chevènement en 1999 y Nicolas Sarkozy en 2002.

<sup>159</sup>Esta institución es la más antigua en el panorama religioso musulmán en Francia, abierta en 1962, depende directamente de Argelia a través del Ministerio de Asuntos Religiosos que se ocupa de su financiación y del envío de imanes y *murshidat* para el ejercicio del liderazgo de las comunidades en todo el territorio francés bajo el acuerdo de cooperación firmado en 2001. Véase “Argent destiné à la Mosquée de Paris et convoitises marocaines : les vérités de Mohamed Aïssa”, accedido 13 de junio de 2017, <http://www.algeriepatriotique.com/article/argent-destin%C3%A9-%C3%A0-la-mosqu%C3%A9e-de-paris-et-convoitises-marocaines-les-v%C3%A9rit%C3%A9s-de-mohamed-a%C3%AFssa>, accedido el 13 de junio de 2017.



asistencia religiosa en las prisiones y los hospitales o las escuelas religiosas) además de contar por ello con un estatuto fiscal ventajoso. Es a partir de 1960 cuando las asociaciones musulmanas se organizan y toman una dimensión política bajo la Unión de Organizaciones Musulmanas que sirvió como interlocutor ante los poderes públicos en primer momento, pero sería años tarde, en 1997 cuando se constituyó el Muslim Council of Britain, Consejo Musulmán de Gran Bretaña, MCB, tras los acontecimientos que rodearon la publicación del libro de Salman Rushdie, *Los versos satánicos*<sup>160</sup>.

La institucionalización del islam se ha hecho en Gran Bretaña, en un corto tiempo a pesar de, como hemos apuntado anteriormente, la larga historia de las comunidades musulmanas ligadas con el colonialismo en el país anglosajón. En la década de los 80 es cuando se ganaron las batallas claves entorno a los permisos para el establecimiento de mezquitas, la habilitación de espacios funerarios, la adecuación de las normas religiosas y culturales en las escuelas, y en los últimos años el gobierno laborista ha tomado una serie de medidas específicas relacionadas con los intereses de los musulmanes como la obtención de un subsidio estatal por parte de dos escuelas islámicas, sufragar y nombrar a consejeros musulmanes en prisiones y hospitales así como el inicio por parte del Ministerio del Interior para determinar el alcance de la discriminación religiosa en el país (Lewis, 2005).

Así y con todo a la organización Muslim Council se unen numerosos grupos organizados de estudiantes musulmanes que han forjado el sector social y cívico islámico, asociaciones de doctores, abogados y maestros islámicos, una comisión islámica de derechos humanos y el Forum Against Islamophobia and Racism, Foro Contra la Islamofobia y el Racismo, FAIR. El FAIR, creado en 2001, ha sido tildado por el resto de la población musulmana como de elitistas, ya que carece de apoyos de las comunidades locales, actúan al margen de las redes tradicionales e incluso algunos grupos de tendencia sufi los menosprecian identificándolos como wahabíes o salafíes (Lewis, 1994). Actualmente la organización de mayor envergadura es el Muslim Council of Britain, que se define como independiente y representa, según su página de

---

<sup>160</sup> Según Peter Mandaville (2007) los acontecimientos que tuvieron lugar, como los disturbios, en el denominado "caso Rushdie" en 1987 deben entenderse en buena medida como una expresión de la discriminación étnica y la privación socioeconómica que vivía las comunidades musulmanas principalmente procedentes del sudeste asiático en todo Reino Unido.

internet, a más de 500 asociaciones entre colegios, entidades caritativas y mezquitas<sup>161</sup>. En su portal se accede a un listado exhaustivo de sus miembros, estadísticas actualizadas<sup>162</sup>, así como un relato de la historia de los musulmanes británicos cuya cifra estiman en 2,79 millones y que es presentada como ligada a la conformación del país. Entre sus actuaciones más recientes se encuentra la planificación de un programa formativo en liderazgo para las comunidades de todo el país cuyo objetivo principal es la formación de líderes musulmanes para el "bien común"<sup>163</sup>.

#### **d) La formación en islam en Europa: del estudio del islam en la escuela a la proliferación de cátedras de teología islámica.**

Abordar el estudio de la educación islámica en Europa precisa de una contextualización que nos ayude a entender esta realidad en cada uno de los países presentados. En esta misma línea, Farid el Asri (2016) alude a como la formación islámica ligada a la historia de la comunidad musulmana en Europa en época contemporánea está acompañada de un debate complejo sobre la construcción de un liderazgo musulmán y la posible fabricación de una autoridad religiosa del islam europeo (el Asri, 2016). En el marco de nuestra tesis, cuyo objeto principal es entender en un sentido amplio la transmisión del conocimiento islámico por las mujeres musulmanas, también se nos plantea un posible acercamiento al estudio del islam, entendido éste como todas las disciplinas de estudio relacionadas con la religión islámica.

Al abordar el estudio de la educación islámica que se realiza en los países occidentales podríamos hablar al menos de dos ámbitos diferenciados. De un lado está la educación islámica que se realiza bajo el marco estatal de las autoridades educativas competentes que en la mayoría de los casos se limita a la asignatura de religión islámica en los colegios públicos y en los últimos años a la creación de cátedras teológicas en las

---

<sup>161</sup>“Muslim Council of Britain (MCB)” en [www.mcb.org.uk/](http://www.mcb.org.uk/), accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>162</sup>El último censo realizado en Reino Unido donde se contemplaba la afiliación religiosa es del 2011, el primero con estas características se realizó en 2001 por presiones de algunos sectores de la comunidad musulmana ya que esta cuestión no se había planteado desde 1851. Datos extraídos de Philip Lewis (2005).

<sup>163</sup>“Leadership Development Programme” en [www.mcb.org.uk/ldp](http://www.mcb.org.uk/ldp), accedido el 6 de julio de 2017.

universidades públicas seculares; de otro lado situaríamos las actividades de formación y educación islámica, modales, principios y lengua árabe principalmente, dirigido a los niños musulmanes, desarrollado en las mezquitas y a cargo en la mayoría de los casos de mujeres, así como otra formación de la misma índole y/o con ampliación de las materias de la ciencia islámica tradicional dirigida a jóvenes y estudiantes adultos. Esta formación se realiza de igual forma en mezquitas por los imames, predicadores y/ o profesores elegidos por los representantes de estas asociaciones.

A medio camino entre ambos podríamos situarlos centros de formación privada de nivel superior sufragados por las matrículas de los propios alumnos y/o subvencionada por fundaciones extranjeras y/o por diferentes instituciones religiosas estatales de países árabes e islámicos. Esta formación, que puede clasificarse como no reglada, tiene una gran magnitud y alcance a nivel nacional e internacional, pudiendo identificarse figuras transnacionales, nuevas autoridades y líderes socioeducativos así como una producción y transmisión de conocimiento islámico desde algunos países gracias a los centros de formación y plataformas educativas online que se han generado con las nuevas tecnologías (Bruinessen y Allievi, 2013).

En los países presentados, en el continente europeo y Estados Unidos, donde el islam y todo lo relacionado con lo musulmán se realiza en los marcos institucionales y relacionales de estas sociedades con las religiones, el papel del Estado se limita a garantizar o no la impartición de la educación islámica en los colegios públicos, considerada como una asignatura más en las escuelas, así como la formación de los profesores que deben impartir esta asignatura así como la formación de profesionales en algunos ámbitos-por ejemplo, asistencia religiosa en prisiones-. También hay países, como Francia o E.E.U.U.. donde no se enseña religión islámica, aunque el islam puede ser introducido en las materias de historia, arte o literatura.

La creación y subvención de escuelas islámicas en las que todos los conocimientos tienen una visión islámica es únicamente posible en Gran Bretaña y Suecia, donde todas las confesiones reciben ayudas públicas y gozan de los mismos derechos para optar a fondos para sufragar los gastos de los colegios religiosos (Berglund, 2015).

La formación de los cuadros religiosos, es decir las profesiones del islam, también es un tema que ha generado mucha polémica, ya que en la figura del imán, guía religioso, ha

recaído la prueba de la integración de las comunidades musulmanas atribuyéndole las autoridades europeas todo el peso de la radicalización de las comunidades, siempre con la sospecha de la injerencia de otros estados (Aubarell y Moreras, 2005; Ferreiro Galguera, 2015; Moreras, 2007).

A nivel superior, formación universitaria, cátedras en teología islámica, estudios interreligiosos y asignatura de islamología en estudios con orientación histórica-lingüística existen diversas experiencias a lo largo de las sociedades estudiadas. En EEUU, el estudio del islam con aproximación religiosa en las universidades se inició a mediados de los años 70 y 80 y ha dado origen a departamentos y programas de doctorado específicamente en teología islámica, En los países europeos los estudios religiosos en islam son mucho más recientes y parece crear cierta polémica el hecho de que el estado sufrague y/o imparta estudios religiosos en las estructuras académicas públicas, como muestran los debates surgidos a propósito de la posibilidad de crear este tipo de cátedras como es el caso de la Universidad de Copenhague en Dinamarca (Johansen, 2006).

Gran Bretaña es el país europeo en el que se imparten más programas formativos teológicos en islam<sup>164</sup> y en Alemania desde 2010 ya se ha introducido los estudios en teología islámica en 10 universidades estatales con lo que prácticamente suman 30 las cátedras sobre estudios en islam (Engelhardt, 2016). Sobre estos datos, encontramos divergencias en prensa donde aluden a cuatro únicamente las universidades financiadas por el estado federal hoy en día, para la creación de estos estudios especializados<sup>165</sup>.

Entre estas experiencias una de las pioneras es la de la Universidad de Munster-Osnabruk en Alemania donde desde 2004 se disponía de estudios teológicos dirigidos a la formación de imanes y profesores de religión islámica. Muhammad Sven Kalisch fue el promotor (Pallavicini, 2010) y en octubre del 2012 se inauguró con la presencia de

---

<sup>164</sup>Es importante aclarar que desde 2011 han conseguido la acreditación de formación oficial en estudios teológicos varios centros privados de formación universitaria por lo que ha aumentado la oferta de estudios. Véase infra una presentación más exhaustiva de estos centros, sus formaciones, afiliaciones ideológicas y personal docente.

<sup>165</sup> “Berlin’s Humboldt University plans to open Islamic theology institute” en [www.dw.com/en/berlins-humboldt-university-plans-to-open-islamic-theology-institute/a-38149225](http://www.dw.com/en/berlins-humboldt-university-plans-to-open-islamic-theology-institute/a-38149225), accedido el 9 de julio de 2017; “Alemania se plantea legislar sobre el islam” en [www.abc.es/internacional/abci-alemania-plantea-legislar-sobre-islam-201604171859\\_noticia.html](http://www.abc.es/internacional/abci-alemania-plantea-legislar-sobre-islam-201604171859_noticia.html), accedido el 17 de abril de 2016.

políticos y personalidades musulmanas, el Instituto de Teología Islámica, IIT, en la Universidad de Osnabruk. Según su página de internet "El IIT es uno de los cuatro centros islámicos financiados por el gobierno federal. Con siete cátedras y más de 40 empleados es el mayor instituto teológico islámico en Alemania"<sup>166</sup>. Entre el profesorado está la responsable de los cursos de posgrado, la doctora Silvia Horsch-al Saad, especialista en lengua árabe por la Universidad Libre de Berlín además de conferenciante en temas de diálogo interreligioso<sup>167</sup>. La doctora Horsch forma junto con otras mujeres musulmanas<sup>168</sup> un primer grupo eruditas dentro de la academia alemana, de modo parecido a lo que sucediera en el contexto americano ya en los años 70 del pasado siglo.

En Francia desde los años 90, algunas organizaciones comienzan a trabajar aspectos relacionados con el culto y la formación del personal religioso que dirige las congregaciones. Algunos intelectuales desde la universidad como Mohamed Arkoun, Bruno Étienne, Ali Merad o Étienne Trocmé<sup>169</sup> insisten en la urgencia de crear en territorio francés un instituto o ciclo nacional de enseñanza centralizada sobre el islam y la teología musulmana y se propone la ciudad de Estrasburgo, en la región de Alsacia, en el seno de la Universidad Marc Bloch, como posible sede. En esta ciudad están implantadas las facultades de teología de otras confesiones por el especial estatus que esta zona francesa tiene dada su cercanía a Alemania y que en ese territorio no se aplica la ley de laicidad francesa promulgada en 1905 y aún vigente<sup>170</sup>. Sin embargo, y aunque muchas investigaciones se han hecho eco de la posibilidad de apertura y financiación por parte del estado francés de esta iniciativa, en la actualidad a nivel universitario y sufragado por los Estados no se ha llevado a cabo el proyecto tal y como si ha ocurrido en otros países europeos donde bien se ha optado por la implementación en

---

<sup>166</sup>“Über Uns” en [www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/ueber\\_uns.html](http://www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/ueber_uns.html), accedido el 9 de julio de 2017.

<sup>167</sup> “Dr. Silvia Horsch-Al Saad” en [www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/postdocs/dr\\_silvia\\_horsch\\_al\\_saad.html](http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/postdocs/dr_silvia_horsch_al_saad.html), accedido el 9 de julio de 2017.

<sup>168</sup>Halima Krausen, imán femenina de la mezquita de Hamburgo y profesora universitaria. Sobre esta figura puede leerse en los apartados siguientes en este capítulo su biografía y trayectoria formativa educativa más detalladamente.

<sup>169</sup>“La formation des cadres religieux musulmans en France : défis et perspectives”, en [www.saphirnews.com/La-formation-des-cadres-religieux-musulmans-en-France-defis-et-perspectives\\_a11323.html](http://www.saphirnews.com/La-formation-des-cadres-religieux-musulmans-en-France-defis-et-perspectives_a11323.html), accedido el 16 de julio de 2017.

<sup>170</sup>“El Islam en Europa” en [www.webislam.com/articulos/36290-el\\_islam\\_en\\_europa.html](http://www.webislam.com/articulos/36290-el_islam_en_europa.html), accedido el 9 de julio de 2017.

universidades seculares de institutos teológicos, como por ejemplo en Austria, Alemania o Países Bajos, Suecia<sup>171</sup>, o se han acreditado como oficiales las enseñanzas que se venían impartiendo por instituciones privadas musulmanas como en Gran Bretaña.

Así entre enero de 1992 y julio de 1994 se crean tres instituciones educativas privadas en Francia. La Academia Europea de Estudios Islámicos se conforma como instituto en 1992 bajo el nombre del Instituto Europeo de Ciencias Humanas IESH. Un año más tarde se inaugura la Universidad Islámica de Francia UIF, que también pasaría a denominarse Instituto de Estudios Islámicos de París y se ubicaría en las dependencias de la Liga Islámica Mundial y hoy en día ya no existe. Y por último tomaría forma el Instituto de Teología de la Gran Mezquita de París, con su sección de formación de imames en 1994 (Pallavicini, 2010).

En las enseñanzas del IESH es “constatable la influencia de la escuela maliquí no sólo por las doctrinas que se imparten Ciencias del Corán, *Aqida*, exégesis coránica, Ciencias del Hadiz sino en la prevalencia de este marco legal en los cursos 'Usul-Fiqh y los derechos de sucesión y los textos sugeridos para estas enseñanzas, de clara inspiración maliquí” (Fedele, 2010).

---

<sup>171</sup>La Universidad de Uppsala en Suecia cuenta con estudios teológicos islámicos desde 2012. Véase “Uppsala University has Sweden’s first professor of Islamic theology and philosophy” en [www.uu.se/en/news/news-document/?id=2130&typ=artikel](http://www.uu.se/en/news/news-document/?id=2130&typ=artikel), accedido el 9 de julio de 2017.

Ilustración 8: La enseñanza del islam por países

PAÍSES	ASIGNATURA RELIGIÓN ISLÁMICA	FONDOS PÚBLICOS A COLEGIOS MUSULMANES	FONDOS PÚBLICOS PARA FORMACIÓN DE PROFESORES DE LA ASIGNATURA DE RELIGIÓN ISLÁMICA	UNIVERSIDADES PÚBLICAS CON ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ISLÁMICA
Austria	X	X	X	X
Alemania	X		X	X
Dinamarca				
España	X		X	
Estados Unidos				X
Francia				X
Finlandia	X		X	
Gran Bretaña		X		X
Grecia				
Italia				
Países Bajos	X	X	X	X
Suecia		X		X

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Berglund (2015).

En Gran Bretaña donde el estado es benefactor de la educación religiosa católica, anglicana y judía, la comunidad musulmana lleva mucho tiempo reivindicando el mismo derecho. El tema de la financiación de la educación islámica por el estado tiene detractores, aunque la comunidad musulmana empezó a formar sus propias escuelas al final de la década de los 70 y principio de los 80 del siglo pasado<sup>172</sup>.

<sup>172</sup>Estos argumentan que es una forma de exclusión y una educación separatista y que por tanto el gobierno no debe sufragar estas escuelas. Otros sin embargo apuestan por conseguir escuelas donde " el islam sea el *ethos*, como sistema de pensamientos, ética, comportamiento y conducta, de la escuela, no sólo con una lección de una hora y media a la semana. Escuelas islámicas donde los niños no tengan que pedir perdón por ser musulmanes, ni hacer un esfuerzo especial por rezar" según las palabras del entonces Presidente de la Asociación de escuelas islámicas de Reino Unido y Eire, Ibrahim Hewitt en (Fetzer y Soper, 2005).

En el año 2000, el Muslim Directory tenía censadas 66 escuelas islámicas. En 2003, ya había aumentado a 98. De las 130 mezquitas donde se imparten estudios islámicos, de las 1.500 de todo Reino Unido en el año 2012 se impartían estudios coránicos en 116<sup>173</sup>.

La variedad de centros de formación en islam, aproximaciones, y entendimiento sobre lo que pueda significar la formación y/ o educación islámica a la que se puede acceder en Gran Bretaña es el reflejo de la circunstancia única derivada de la diversidad de la comunidad musulmana británica (Mandaville, 2007). A los 15 departamentos universitarios de teología y pensamiento islámico se unen las escuelas islámicas que describe Mandaville (2007) y que son etiquetadas como "escuelas religiosas" de primaria y secundaria, donde el currículo corresponde casi exclusivamente al propuesto a nivel nacional para el resto de las escuelas del mismo nivel, pero donde prácticamente todo el alumnado y profesorado es musulmán y se busca proporcionar un ambiente de aprendizaje basado en el ethos islámico. También podrían ser considerados los Institutos de enseñanza superior seculares donde se imparten estudios islámicos desde la tradición humanista occidental y con una visión más histórica o/y lingüística o combinándolo con un currículo de aproximación a las ciencias religiosas. Otro modelo serían las madrasas, a las que se las conoce como *Dar al-ulum*, casas del aprendizaje, donde se imparten cursos en ciencias islámicas de la formación tradicional y con métodos y materiales pedagógicos ligados a los países musulmanes de origen de la comunidad que ha fundado la escuela o madrasa privada.

Por último, existen también programas informales o semiestructurados entorno a figuras o autoridades religiosas clave que personifican el acercamiento a la educación islámica<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup>“A model for collaboration between HE and non-HE institutions in developing an Islamic Studies module (Qur’anic Arabic) | Higher Education Academy” en [www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module](http://www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module), accedido el 18 de febrero de 2017.

<sup>174</sup>Como ejemplo tenemos noticias de la formación y la fama obtenida por sus lecciones, a través de su página de internet por la profesora Shaykha Safia Shahid en Gran Bretaña y a nivel internacional donde ha sido invitada por instituciones americanas para impartir lecciones, sobre todo a través del centro Al Ghazzali. Puede observarse su trayectoria a través de estas entradas “Al-Ghazzali Centre”shaykhasafiashahid”, accedido 23 de febrero de 2017: <http://alghazzali.org/author/shaykhasafiashahid/>, accedido el 23 de febrero de 2017: “Shaykha Safia Shahid” en <https://safiashahid.wordpress.com/page/2/>, accedido el 23 de febrero de 2017.



En el tema de la formación y transmisión del conocimiento islámico por mujeres musulmanas, gracias a las entrevistas realizadas y los contactos establecidos con miembros de la comunidad docente musulmana en Gran Bretaña, hemos podido acercarnos y conocer el panorama formativo actual en islam en la ciudad de Londres, principalmente, y a algunas figuras femeninas que imparten como *sheija* o/y *usteda*<sup>175</sup> programas específicos para mujeres. De esta forma, la profesora Rosemary Jarrah, profesora de traducción árabe-inglés del Departamento de Lenguas Modernas Aplicadas en la Universidad de Westminster en Londres nos ha facilitado un informe que junto con su colega Lucy Collar elaboraron como base para la implantación de un modelo de colaboración entre los "muslim college"<sup>176</sup> y las universidades estatales con el fin de implementar un módulo sobre estudios coránicos<sup>177</sup>. En este informe, las autoras plantean los beneficios de una coordinación entre la Higher Education Academy<sup>178</sup> y los diferentes centros, *dar al-ulum*, madrasas, "muslim college" y otras organizaciones de estudio del islam por todo Reino Unido.

---

<sup>175</sup>Plasmamos el término transcrito del árabe, tal y como se recoge en las páginas de internet consultadas, *usteda* y *sheija* es utilizado en la descripción del currículo del cuerpo docente femenino de los centros de estudio referenciados. En algunos casos, hemos podido comprobar que va asociado al lugar de origen de estas profesoras, se utiliza *sheija* entre las docentes procedentes de Oriente Medio y *usteda* para las profesoras de origen magrebí.

<sup>176</sup>Recogemos el término en inglés tal y como se plantea en el documento original para nombrar de esta forma a la variedad de institutos privados musulmanes que imparten cursos, seminarios o programas extensos en cualquier de las materias de las ciencias islámicas para adultos pero que siendo reconocidos entre los estudiantes musulmanes no son oficiales al no estar avalados por la administración educativa. Existen variedad de madrasas o seminarios que imparten, sobre todo clases de recitación del Corán a niños hasta los 17 años y que pueden consultarse una relación detallada gracias a los estudios y las clasificaciones planteadas por Philip Lewis, Jonathan Birt entre otros en (Bruinessen and Allievi, 2013)

<sup>177</sup>“A model for collaboration between HE and non-HE institutions in developing an Islamic Studies module (Qur’anic Arabic) | Higher Education Academy”.en [www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module](http://www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module), accedido el 18 de febrero de 2017.

<sup>178</sup>La Institución Higher Education Academy a través de la red Islamic Studies Network, en cuya página de internet pueden encontrarse numerosos estudios, informes en forma de recomendaciones para implementar módulos de estudio en las diferentes instituciones académicas de Reino Unido, es una organización sin ánimo de lucro “que promueve la excelencia docente, proporciona asesoramiento estratégico al sector de la educación superior, apoya y hace avanzar el currículo y el desarrollo pedagógico en todo el espectro de la actividad superior” “Higher Education Academy | Transforming teaching inspiring learning” en [www.heacademy.ac.uk/](http://www.heacademy.ac.uk/), accedido el 22 de febrero de 2017.

Desde hace pocos años, existen varios institutos superiores musulmanes acreditados que ofrezcan cursos reconocidos. Por ejemplo, en el año académico 2011 y 2012 las siguientes instituciones se acreditaron como instituciones de educación superior<sup>179</sup>: Al-Maktoum Colegio de Educación Superior en Dundee (acreditado por la Universidad de Aberdeen), el Colegio Islámico de Londres (acreditado por la Universidad de Middlesex) y Markfield Instituto de Educación Superior en Leicester (acreditado por la Universidad de Gloucestershire).

El Instituto Markfield de Educación Superior, MIHE, fue creado en septiembre de 2000 con el objetivo "de ser un centro de excelencia creativa en el mundo académico guiado por el ethos islámico"<sup>180</sup>

Los cursos que se imparten en Markfield son de nivel de máster. También imparten certificados profesionales como el de "capellán" islámico que introduce las materias de sufismo, los musulmanes en Gran Bretaña, el islam y otras religiones, la vida del Profeta y Sunna, así como los principios teóricos y prácticas de la "capellanía" islámica, según su página de internet<sup>181</sup>. El profesor Siddiqui, cuyo informe sobre la situación de la educación islámica en Reino Unido se ha convertido en una referencia es el director de los programas de máster<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup>A menudo se requiere que la institución musulmana pague grandes sumas de dinero para el privilegio de la acreditación "quranic\_arabic\_project.doc" en [www.heacademy.ac.uk/system/files/quranic\\_arabic\\_project.doc](http://www.heacademy.ac.uk/system/files/quranic_arabic_project.doc), accedido el 18 de febrero de 2017.

<sup>180</sup>"About us | The Markfield Institute of Higher Education" en [www.mihe.org.uk/about-us](http://www.mihe.org.uk/about-us), accedido el 23 de febrero de 2017. El Markfield Institute tiene como objetivo "promover la comprensión informada del islam, el mundo musulmán y las comunidades musulmanas a través de la enseñanza, la investigación y las publicaciones; ejercer el juicio crítico y la autodisciplina en la adquisición y transmisión del conocimiento a través del aprendizaje guiado en un ambiente de investigación analítica; dotar a los estudiantes con las habilidades necesarias, desarrollar en ellos habilidades críticas y analíticas con valores éticos; preparar a los estudiantes para comprender y responder a los desafíos contemporáneos planteados por las sociedades modernas, multiculturales y pluralistas dentro y fuera de las comunidades musulmanas; contribuir al desarrollo de las comunidades locales mediante la formación y la formación profesional, seminarios y conferencias; construir puentes entre creencias, culturas y civilizaciones; utilizando sus recursos físicos y humanos de la manera más eficiente con vistas a hacer del Instituto un centro de excelencia".

<sup>181</sup>"Certificate in Muslim Chaplaincy | The Markfield Institute of Higher Education" en [www.mihe.org.uk/cert-chaplaincy](http://www.mihe.org.uk/cert-chaplaincy), accedido el 20 de febrero de 2017.

<sup>182</sup>"Dr. Ataullah Siddiqui | The Markfield Institute of Higher Education" en [www.mihe.org.uk/ataullah-siddiqui](http://www.mihe.org.uk/ataullah-siddiqui), accedido el 23 de febrero de 2017.

En Gran Bretaña, especialmente en Londres, existe una amplia oferta formativa para adultos en árabe coránico, así como diferentes programas formativos en ciencias islámicas impartidos por Al-Baseera Institute, Ebrahim College, Habiba Institut, Islamic College, Muslim College y Tayyibun Institute.

Ebrahim College se encuentra cerca de la Mezquita de East London y ofrece un año de tiempo completo o dos años a tiempo parcial para los estudios de lengua árabe, así como cursos cortos en ciencias islámicas. También ofrece un programa de cuatro años para formar a imanes y líderes comunitarios. En este centro es donde imparte clases Mohammed Akram Nadwi que ha realizado una tesis doctoral sacando a la luz la figura de las *muhadizat*<sup>183</sup>. En esta institución trabajan varias profesoras de ciencias islámicas, principalmente en la materia de recitación del Corán, que cuentan en sus currículos con estudios en islam realizados en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres<sup>184</sup> o en países árabes y que compaginan su docencia en este centro con otras instituciones académicas como Habiba Institute y Futuwa Institute, centro de secundaria musulmán<sup>185</sup>.

El Muslim College fue uno de los primeros centros que se abrieron en Londres en 1981. Es un centro superior de posgrado privado y en él se ofrece un curso para formar a imanes El director del centro fue Zaki Badawi, egipcio ya fallecido, afín a la tradición educativa azharí<sup>186</sup>, que encarnó a través de la institución el compromiso con la sociedad británica<sup>187</sup> y es considerado un pionero en la enseñanza del islam británico<sup>188</sup>.

---

<sup>183</sup>Sobre este erudito y su obra bibliográfica puede consultarse el capítulo segundo sobre el papel de la mujer como transmisora del conocimiento islámico en la tradición islámica.

<sup>184</sup>“SOAS University of London” en [www.soas.ac.uk/](http://www.soas.ac.uk/), accedido el 16 de julio de 2017.

<sup>185</sup>“Ebrahim College, «Faculty», *Ebrahim College*” en <https://brahimcollege.org.uk/faculty/>, accedido el 8 de julio de 2017.

<sup>186</sup>En la sociedad plural de Gran Bretaña encontramos una variedad de escuelas, madrasas e instituciones islámicas afines a diferentes movimientos y ideologías dependiendo del sector de la comunidad islámica al que va dirigido y de la orientación de sus fundadores y de los vínculos con el mundo musulmán que mantengan en Mandaville (Mandaville, 2007).

<sup>187</sup>Ibid.

<sup>188</sup>“Zaki Badawi” en [www.theguardian.com/news/2006/jan/25/guardianobituaries.religion](http://www.theguardian.com/news/2006/jan/25/guardianobituaries.religion), accedido el 8 de julio de 2017.

Tayyibun Institute es un centro educativo privado, fundado en 2006<sup>189</sup>, que cuenta con cursos a tiempo parcial en estudios islámicos en su emplazamiento cerca de la mezquita de East London, aunque la mayoría de su oferta formativa puede realizarse a distancia a través de su plataforma online. Este instituto cuenta con un cuerpo docente femenino muy amplio, algunas de ellas con el título de *sheija* y otras de *ustedá*, profesora. Algunas de estas profesoras son graduadas por las principales universidades islámicas en Arabia Saudí, Marruecos y Egipto, son reconocidas como *hafidas*, memorizadoras del Corán, y se las avala por haber estudiado con numerosos *shuyuj* -el plural de *sheij*-y conocer las diferentes *qiras* o diferentes lecturas del Corán<sup>190</sup>.

Es interesante nombrar en este punto, algunas experiencias universitarias como la de la Universidad de Cambridge a través de su Cambridge Islamic College, que se plantea como objetivo salvar la desconexión entre la educación secular tradicional y los estudios islámicos especializados. Este College pone especial énfasis en atraer a estudiantes brillantes y capaces que ya son profesionales o se están formando para ello. Se espera que sus graduados sean activos como modelos a seguir en sus comunidades, respetados tanto por su conocimiento de la religión como por la flexibilidad, el realismo y la independencia mental con que la aplican. De esta manera inspirarán a otros a combinar la práctica del islam con una preocupación positiva de usar sus habilidades personales y profesionales para el beneficio de toda la sociedad<sup>191</sup>. Entre las materias que se imparten se encuentran diplomas con cursos breves y una especialidad de dos años de duración, con la denominación de "Advanced 'Alimiyyah<sup>192</sup> Degree in Arabic and Islamic Studies" dirigida por el académico Mohamed Akram Nadwi.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup>“History | Tayyibun” en [www.tayyibun.com/about-us/history/](http://www.tayyibun.com/about-us/history/), accedido el 22 de febrero de 2017.

<sup>190</sup>“About us | Tayyibun” en [www.tayyibun.com/about-us/](http://www.tayyibun.com/about-us/), accedido el 22 de febrero de 2017.

<sup>191</sup>“Cambridge Islamic College” en [www.cambridgeislamiccollege.org/](http://www.cambridgeislamiccollege.org/), accedido el 23 de febrero de 2017. Su misión es expresada como sigue: "Nuestra misión es producir una generación de eruditos y pensadores islámicos independientes que sean al mismo tiempo profesionales que contribuyen a la sociedad británica en general".

<sup>192</sup>Con el término en árabe de conocimiento islámico podemos encontrar diferentes instituciones principalmente en Reino Unido que han formulado cursos específicos en cada una de las materias de las ciencias islámicas. Pueden encontrarse cursos bajo esta nomenclatura en al-Salam Institute y Ebrahim Institute.

<sup>193</sup>“Advanced 'Alimiyyah Degree in Arabic and Islamic Studies” en [www.cambridgeislamiccollege.org/course/advanced-islamic-scholarship/](http://www.cambridgeislamiccollege.org/course/advanced-islamic-scholarship/), accedido el 23 de febrero de 2017.

### e) El origen de la formación en islam en Estados Unidos

La universidad americana ha apostado por la formación en ciencias religiosas y la inclusión dentro del corpus o tradición académica secular de formación puramente religiosa para satisfacer las necesidades de conocimiento de alumnos árabes y musulmanes instalados en el país y que demandaban formación puramente teológica desde mediados del siglo pasado.

En este desarrollo han participado los académicos musulmanes que se incorporaron a los departamentos donde el islam se estudiaba desde el punto de vista histórico y lingüístico principalmente<sup>194</sup>. Una de las figuras más relevantes en esta nueva orientación fue el profesor Seyyed Hossein Nasr. Si bien los estudios en islam ya se habían introducido en los centros regionales de estudio desde Harvard hasta UCLA bajo la nomenclatura de estudios de Oriente Medio, Seyyed Hossein orientó el estudio de esta disciplina hacia los estudios religiosos a su llegada en la década de los 50 a la Universidad de Harvard. Las primeras universidades seculares en organizar estudios islámicos teológicos fueron la Universidad de Chicago y la de Harvard<sup>195</sup>.

En la actualidad muchas instituciones académicas tanto privadas como públicas han ampliado su oferta sobre los estudios árabes con departamentos bajo la nomenclatura de "divinity school"<sup>196</sup> y son muchos los programas específicos de doctorado y master en teología islámica donde desarrollan su labor investigadora y divulgativa un buen número de académicos y académicas musulmanes a los que nos referiremos en los epígrafes siguientes<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup>“[thestateofislamicstudiesinamericanuniversities.pdf](http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/s12/thestateofislamicstudiesinamericanuniversities.pdf)” en [www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/s12/thestateofislamicstudiesinamericanuniversities.pdf](http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/s12/thestateofislamicstudiesinamericanuniversities.pdf), accedido el 10 de julio de 2017.

<sup>195</sup>“Islamic studies in Ph.D. Programs of Religious Studies” en [www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm](http://www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm), accedido el 10 de julio de 2017 ; “Islamic Studies | The University of Chicago Divinity School” en <https://divinity.uchicago.edu/islamic-studies>, accedido el 10 de julio de 2017; “Programs and Centers | Harvard Divinity School” en <https://hds.harvard.edu/faculty-research/programs-and-centers>, accedido el 10 de julio de 2017.

<sup>196</sup>Utilizamos en inglés la nomenclatura más utilizada para un mejor comprensión y fidelidad a la nomenclatura. En castellano podría traducirse como escuela teológica.

<sup>197</sup>En el enlace siguiente se incluyen un listado de las universidades que imparten estudios islámicos como programas de doctorado de las cuales 34 de ellos son específicamente en estudios religiosos. La forma de estas instituciones es tanto pública como privada así como escuelas religiosas o "divinity schools" y seminarios. “Islamic

Es en este contexto de los estudios islámicos donde surge el primer programa de doctorado de una universidad islámica privada que consiguió el reconocimiento de la administración estadounidense, The School of Social and Islamic Sciences, fundada en 1996 en Leesburg, Virginia por el Dr. Taha al-Alwani.

De entre las iniciativas privadas de enseñanza de las ciencias islámicas en Estados Unidos destacamos a continuación tres propuestas dirigida especialmente a la formación a nivel superior de mujeres musulmanas en el campo de la pedagogía islámica. En este sentido, La Iniciativa Islámica de Mujeres en Espiritualidad e Igualdad (WISE), Red WISE<sup>198</sup> parece conformar un foro de representación para y por mujeres musulmanas a nivel internacional. WISE es un programa de la American Society for Muslim Advancement, ASMA, una organización sin ánimo de lucro con sede en Nueva York dedicada a la “promoción de la expresión auténtica del Islam a través de la colaboración entre las religiones, la juventud y el empoderamiento de la mujer, de las artes y el intercambio cultural”<sup>199</sup>.

Una de las experiencias con las que cuenta esta Red es el Consejo Global de *shura* o de Mujeres Musulmanas o Muslim Women's Shura Council, creado durante la conferencia WISE en noviembre de 2006. En esa reunión, las mujeres participantes expresaron su frustración por la falta de participación de las mujeres en cuestiones de ley islámica,

---

studies in Ph.D. Programs of Religious Studies” en [www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm](http://www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm), accedido el 10 de julio de 2017, accedido el 10 de julio de 2017.

<sup>198</sup> Se define en su página de internet, WISE, como “un programa global, una red social y un movimiento de justicia social de base dirigido por mujeres musulmanas. WISE está capacitando a las mujeres musulmanas para participar plenamente en sus comunidades y naciones y amplificar sus voces colectivas. Las mujeres musulmanas han disfrutado de un rico legado de excelencia en su papel de líderes, profesionales, cuidadores y activistas, y la historia islámica es un registro impresionante de sus notables contribuciones como profesoras y estudiosas del texto sagrado y el derecho. WISE representa un movimiento de mujeres musulmanas con autoridad para reclamar este legado” <http://www.wisemuslimwomen.org/>, accedido el 28 de septiembre de 2016

<sup>199</sup> Esta organización está dirigida actualmente por Daisy Khan, aunque fue fundada por el Imam Feisal Abdul Rauf actual director de la Iniciativa Cordoba House. Khan, arquitecta nacida en Kashemira, además de ejercer como Directora Ejecutiva de ASMA es asidua de los medios de comunicación internacionales por ser un icono mediático de conocimiento del islam, las relaciones interconfesionales y los programas educativos que dirige puede consultarse su biografía y la del Imam Feisal en los enlaces siguientes: “Daisy Khan” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/daisy\\_khan](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/daisy_khan), accedido el 3 de noviembre de 2016 y “Our Founder | Cordoba Initiative” en [www.cordobainitiative.org/our-founder](http://www.cordobainitiative.org/our-founder), accedido el 3 de noviembre de 2016.

sugiriendo la creación de un espacio para responder a esta necesidad, donde las mujeres musulmanas pudieran debatir y colaborar en temas urgentes de justicia social, con el objetivo de avanzar en un islam ético e igualitario<sup>200</sup>. En el plano intelectual de las organizaciones reivindicativas del movimiento islámico es donde se englobaría la iniciativa de la Red WISE, a través del Global Women's Shura Council con el objetivo de presentar “una relectura del Corán y una revisión del fiqh o jurisprudencia islámica con el fin de extraer las lecturas o interpretaciones masculinas y sexistas bajo los principios fundamentales de justicia e igualdad” (Ali, 2012).

Entre las propuestas del Consejo está la creación de una masa crítica de mujeres musulmanas equipadas para abogar más eficazmente dentro de sus comunidades como es el caso del programa *Muftiyya*”, el femenino de *mufti*, erudito de la ciencia del *fiqh* y la *sharia*. que a continuación se detalla para lo que propone “una amplia gama de programas de capacitación en las tradiciones jurídicas islámicas”. El programa en cuestión es un posgrado internacional que capacita a mujeres musulmanas contemporáneas en el estudio del *fiqh* clásico con estudios seculares en ciencias sociales y humanas, interreligiosos y de estudios superiores de otras materias sobre la mujer. Se pretende que las matriculadas sean mujeres líderes musulmanas con estudios superiores y que a través de la formación se las acredite como autoridad legal islámica y con capacidad para abordar temas críticos actuales<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup>Entre las activistas de la Red WISE que expresan la idea de constituir un órgano que pueda expresar dictámenes jurídicos encontramos a Laleh Bahtiar, estadounidense y traductora al inglés del Corán, Fatima Sadiqi, reconocida erudita e investigadora en temas de feminismo en Marruecos y la ya fallecida, periodista y oradora Tayyibah Taylor. No obstante, al consejo se adhirieron mujeres musulmanas y no musulmanas a nivel internacional que expresan así una pluralidad de tendencias y conocimientos “The Global Muslim Women’s Shura Council” en <http://www.wisemuslimwomen.org/about/shuracouncil>, accedido el 28 de septiembre de 2016.

<sup>201</sup>“El legado de Fatima al-Fihri, primera mujer fundadora de la universidad islámica Qarawiyin en Fez, Marruecos, actúa como ejemplo de figura femenina histórica relevante en la trasmisión del conocimiento islámico, mecenas, erudita y poderosa para las nuevas mujeres que se formen y que pasarán a obtener la acreditación “Muftiyya”, También se pretende que las estudiantes también reciban formación adicional en sus carreras y participen en cursos de capacitación en medios y en oratoria. Su desarrollo educativo se complementará con reuniones semanales de sohbat, acompañamiento, diseñadas para fomentar la hermandad y la espiritualidad y puede conducir a un estatus de guía espiritual, murshida, para aquellas que decidan seguir ese camino”. “Muftiyyahprogrambrochure.pdf” en [www.wisemuslimwomen.org/pdfs/muftiyyahprogrambrochure.pdf](http://www.wisemuslimwomen.org/pdfs/muftiyyahprogrambrochure.pdf), accedido el 28 de

Esta posibilidad de formación en Estados Unidos como una formación a nivel internacional únicamente a mujeres como líderes y para ser tenidas en cuenta como figura de autoridad, se presenta como una novedad dentro del campo de la pedagogía islámica actual. Así, las alumnas que se opten y se gradúen en la formación propuesta por la red WISE pasarían a formar parte de una nueva nomenclatura dentro del campo de la autoridad islámica con la novedad de estar formadas tanto en la jurisprudencia islámica clásica como en las disciplinas contemporáneas relevantes, con un enfoque crítico, metodológico y orientado a la justicia social<sup>202</sup>.

De entre los centros superiores islámicos en Estados Unidos destacan además del programa ideado por la Red WISE dos instituciones, Rawiya College y Zaytuna Institute en California<sup>203</sup>. El Zaytuna College se presenta como “única en la educación superior islámica en América y como el fruto de un esfuerzo pionero para crear una auténtica institución de educación islámica en el país. Además, se dedica a las artes liberales, que están en el centro de la educación a nivel universitario. Su éxito marca un paso muy importante en la preservación del pensamiento y la cultura islámica en el contexto de la sociedad americana”<sup>204</sup>.

El Zaytuna College fue creado en 1996 como instituto privado por Hamza Yusuf y Hesham Alalusi y reconocido en 2005 como la primera institución musulmana superior, relanzando su formación religiosa bajo el nombre de Zaytuna College de la mano de Hatem Bazian, Zaid Shakir, y el co-fundador original Hamza Yusuf<sup>205</sup>.

Junto a Zaytuna College, Rawiya<sup>206</sup> College, fundado en 2005, también tiene como objetivo facilitar el conocimiento islámico a los musulmanes. La institución forma tanto

---

septiembre de 2016.

<sup>202</sup> Tal y como nos han informado desde la organización en el transcurso de esta investigación únicamente se han concretados algunos cursos y seminarios orientados en esta línea por lo tanto no se ha implementado el programa de posgrado y aún no existe promociones de *Muftiyya* formadas en esta novedosa capacitación.

<sup>203</sup>“Zaytuna College| About > A Brief History” en <https://www.zaytuna.edu/about/>, accedido el 22 de octubre de 2016.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup>“Zaytuna College recognized as first accredited Muslim college in the US” [www.washingtonpost.com/national/religion/zaytuna-college-recognized-as-first-accredited-muslim-college-in-the-us/2015/03/18/4b4e58e2-cd9a-11e4-8730-4f473416e759\\_story.html](http://www.washingtonpost.com/national/religion/zaytuna-college-recognized-as-first-accredited-muslim-college-in-the-us/2015/03/18/4b4e58e2-cd9a-11e4-8730-4f473416e759_story.html), accedido el 2 de diciembre de 2016.

<sup>206</sup>La palabra “rawiya” significa mujer oradora y transmisora del conocimiento del hadiz. “Rāwiya” en <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of>



a hombres como mujeres musulmanas como eruditos religiosos y por tanto posibles autoridades o líderes nacionales o mundiales como concedores de las ciencias islámicas y que pretende facilitar a los “musulmanes occidentales” el acceso al conocimiento islámico tradicional sin necesidad de desplazarse a otros lugares del mundo. También se argumenta en la misma página que la institución “facilita el conocimiento islámico tradicional de una forma relevante para nuestras experiencias occidentales”<sup>207</sup>.

Rawiya College, se presenta como una institución educativa donde pueden realizarse todo tipo de cursos superiores en ciencias islámicas, así como cursos de especialización online de corta duración<sup>208</sup>. Es una iniciativa de la creadora de la fundación Al Rawiya, -ligada a la institución educativa con el mismo nombre- Reima Yosif, erudita americana que ha publicado numerosos compendios sobre *Tafsir* y es también la ideóloga del “Shaykha Fest” una reunión que se convoca anualmente para reivindicar el espacio de la erudición femenina musulmana clásica y actual. En la publicidad de esta reunión o encuentro reza: “¿Sabías que algunos de los más grandes eruditos islámicos como Imam Ahmad Ibn Hanbal, Imam Ibn al-Yawzi, Sheik-ul-Islam Ibn Taymiyyah, Imam al-Dhahabi, Imam Ibn al-Qayyim, Ibn Rajab al-Hanbali y muchos otros grandes imanes y estudiosos tuvieron a mujeres como maestras? A pesar de que es un tema desconocido, miles de mujeres estudiosas han enriquecido la tradición islámica a lo largo de la historia. Shaykha Fest está destinado a honrar el legado de la erudición islámica femenina y llamar la atención de las estudiosas contemporáneas femeninas”<sup>209</sup>.

---

islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/rawiya-

DUM\_gi\_01311?s.num=113&s.rows=50&s.start=80, accedido el 1 de mayo de 2016.

<sup>207</sup>“About Rawiya College” en [www.rawiyacollege.org/about/](http://www.rawiyacollege.org/about/), accedido el 23 de septiembre de 2016

<sup>208</sup> Sobre esta institución hemos podido obtener información y conocer su fama internacional en cuanto a su docencia online y dirigida a mujeres musulmanas gracias a la activista, periodista y educadora nueva musulmana de origen chileno Vanessa Rivera De La Fuente que nos explicó la relevancia de la institución en la impartición de cursos donde ella misma adquirió sus conocimientos gracias a una beca de estudio de un año de duración. Para conocer la obra y el pensamiento de De La Fuente véase “Entrevista a Vanessa Rivera de la Fuente (Nasreen Amina) sobre Feminismo Islámico – Webislam”, en [www.webislam.com/audio/76148-entrevista\\_a\\_vanessa\\_rivera\\_de\\_la\\_fuente\\_nasreen\\_amina\\_sobre\\_feminismo\\_islamico.html](http://www.webislam.com/audio/76148-entrevista_a_vanessa_rivera_de_la_fuente_nasreen_amina_sobre_feminismo_islamico.html), accedido el 10 de julio de 2017.

<sup>209</sup>“Rawiya”, accedido 3 de noviembre de 2016, <http://www.alrawiya.org/shaykhafest/index.html>.

Los eventos “Shaykha Fest” tendrán su réplica en el contexto europeo. En Gran Bretaña de la mano de la asociación de mujeres Women Muslim Association ha organizado en varias ocasiones encuentros similares para dar a conocer a oradoras, eruditas, predicadores que pretenden visualizar el papel de la mujer en el estamento religioso. Entre los invitados a estas reuniones, de un par de días de duración, están tanto académicos estadounidenses como europeos que coinciden en estas reuniones donde se hace muy visible el papel de la mujer musulmana en el campo de la erudición y el conocimiento islámico.

Junto a la creación de programas, departamentos en universidades públicas e instituciones privadas que se ocupan del estudio del islam especialmente es su vertiente religiosa, en los años 70 del pasado siglo se desarrolló en Estados Unidos un debate iniciado en los países musulmanes sobre la “islamización del conocimiento” y del que Farzalur Rahman será una de las figuras públicas más conocidas, como también lo es este autor y erudito para la academia americana musulmana femenina<sup>210</sup>. Estudiosos musulmanes y no musulmanes (Madani, 2016) ven en los conocimientos modernos científicos principios y valores de la civilización occidental una ausencia de perspectiva islámica, por lo que algunos se plantean aplicar el islam en sus aproximaciones a todo tipo de conocimiento en ciencias sociales, disciplinas científicas, jurídicas sociales y educativas.

En el contexto occidental americano, en los años 70 un grupo de científicos musulmanes, casi todos formados en Estados Unidos, Canadá o en universidades británicas fundaron la Asociación de Científicos Sociales Musulmanes (AMSS) en el Instituto Tecnológico de Illinois en Chicago en 1971. Entre los fundadores se encontraban Ismail al-Faruqi, el profesor Anis Ahmad, el doctor Abdul Hamid Abu Sulayman, Al-Tijani Abugidiere, y el doctor Abdul Haq Ansari. El propósito de la organización fue añadir referencias del Corán y los Hadices como punto de partida del conocimiento en las ciencias sociales. Como objetivo fundamental se propusieron reconstruir las ciencias sociales desde la base epistemológica islámica. Al-Faruqi propuso un plan de trabajo con 12 puntos que paralelamente planteaba acercarse al

---

<sup>210</sup>Timur Raufovich Yuskaev (Yuskaev, 2010) considera a Rahman como el intelectual musulmán americano que más ha influido en el movimiento femenino musulmán y en especial en la obra de Amina Wadud, ya que expone que esta erudita basa su interpretación en clave de género del Corán en la traducción al inglés propuesta por Fazlur Rahman.

conocimiento desde la información y la filosofía y dominar el legado islámico y sus procedimientos y por tanto ser un experto en el conocimiento islámico<sup>211</sup>.

En 1981, se crea el International Institute of Islamic Thought, Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (IIIT) en Washington, hoy en día con más de veinte delegaciones en todo el mundo, entre ellas una en Bélgica<sup>212</sup>. Aunque se celebraron seis conferencias internacionales, la primera en 1977 en Arabia Saudí, para debatir sobre el concepto de la islamización en todos los ámbitos del conocimiento las diferentes perspectivas y metodologías el movimiento no consiguió un marco común ni aglutinar a un número suficiente de académicos (Madani, 2016).

El American Journal of Islamic Social Sciences se constituyó en el seno del International Institute of Islamic Thought en 1984 como foro académico y órgano de difusión de estos debates, para dar a conocer las investigaciones que aplicaran este nuevo paradigma de islamización de las ciencias sociales<sup>213</sup>.

El movimiento de islamización de la educación también afectaría los debates sobre la reforma de las ciencias islámicas y el *fiqh*. Taba al-Jabir Alwani y Abu Suleyman desarrollaron un trabajo científico extenso sobre estos aspectos e impulsaron el denominado *fiqh al-aqalliyat*, entendido como el derecho islámico que afecta a las minorías musulmanas en países no islámicos. *Fiqh al-aqalliyat*, "la jurisprudencia de las minorías musulmanas," es un campo emergente de la ley islámica (*fiqh*) dedicado a las preocupaciones de los musulmanes que viven como minorías religiosas (*aqalliyat*) en estados no musulmanes. El término fue empleado por primera vez en 1994 por el Dr. Alwani, entonces presidente del Consejo Fiqh de América del Norte (FCNA)<sup>214</sup>. Dos son los objetivos principales de la teoría de *fiqh al-aqalliyat*, el primero preservar la vida religiosa y la identidad musulmana de las minorías musulmanas a través de la facilitación de un más aplicable *fiqh*, y el segundo respaldar los esfuerzos de los miembros de las comunidades musulmanas para transmitir el mensaje del islam a sus

---

<sup>211</sup>Para conocer los principales argumentos del método que propuso Al-Faruqi y otro modelo de aprendizaje en el marco de una perspectiva islámica que años más tarde propondría el académico Beghoura (Beghoura, 2008) puede consultarse la biografía siguiente (Ali, 1999; Madani, 2016; Rahman, 1988).

<sup>212</sup>“IIIT.ORG” en [www.iiit.org/](http://www.iiit.org/), accedido el 27 de noviembre de 2016.

<sup>213</sup>“AJISS” en [www.iiit.org/ajiss.html](http://www.iiit.org/ajiss.html), accedido el 11 de julio de 2017.

<sup>214</sup>“Law” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0473#e0473-s4](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0473#e0473-s4), accedido el 27 de octubre de 2016.

conciudadanos. Ambos objetivos se combinan en la máxima legal “*al-taysir fi al-fatwa wa al-tabshir fi al-dawa*”, la facilitación en la emisión de resoluciones y propagación del islam mediante la invitación o el proselitismo (Dogan y otros, 2015).

#### **f) Del movimiento heterogéneo de la erudición femenina en Estados Unidos y su transnacionalidad y confluencia en el panorama europeo**

Las mujeres musulmanas académicas, estudiosas, eruditas, especialistas en el islam en EEUU están contribuyendo con su trabajo a un proceso de cambio en el discurso religioso islámico sobre la figura de las mujeres doctas en países no musulmanes en las últimas tres décadas del siglo pasado (Ayubi, 2010; Hammer, 2012; Taylor, 2011; Webb, 2000).

Muchas de estas mujeres trabajan produciendo conocimiento, especialmente en el campo de la teología, y esto a su vez tiene sus efectos en el campo de la autoridad religiosa en el islam. Con su trabajo, son referencias académicas y como guías espirituales, actúan como figuras modelo y expertas religiosas para otras mujeres y/o comunidades musulmanas, principalmente en los países occidentales donde el islam es una religión minoritaria.

Como ya venimos exponiendo en la primera parte de la tesis, esto no es un hecho nuevo. Desde el inicio de la expansión del islam, ha habido mujeres en movimientos organizados o informales así como figuras individuales con un papel relevante en la producción y transmisión de saberes y esto ocurre en los largos siglos de la tradición islámica y en los diferentes lugares donde el islam, y la comunidad de creyentes musulmanes, *umma*, tiene presencia, ya sea en países musulmanes y/o árabes o, en las últimas décadas, en los países donde el islam se ha extendido como consecuencia de los movimientos migratorios.

La participación de las mujeres en la tarea de transmisión de la ciencia del hadiz y en la adquisición e incorporación de diferentes formas y niveles de educación islámica ha estado presente a lo largo de la tradición intelectual islámica. Sin embargo, es en los países occidentales<sup>215</sup> a partir del último tercio del siglo pasado donde por primera vez

---

<sup>215</sup>Nimat Hafez Barangazi atribuye a la libertad de expresión, de cátedra, así como la no inherencia del estado o ciertos estamentos para que se de un movimiento tan diverso de eruditas musulmanas en América y resto de países occidentales. Véase “Why muslim

podemos encontrar mujeres doctas que realizan interpretaciones del Corán con enfoque de género. Entre ellas, también, aquellas que mantienen posiciones críticas frente a las interpretaciones patriarcales de los textos sagrados de la tradición islámica. Es también en estos países donde se desarrollan movimientos reivindicativos en pos de la consecución de mezquitas inclusivas, otros que cuestionan la posición de las mujeres en las mezquitas, organizaciones femeninas islámicas defensoras de los derechos humanos de las mujeres musulmanas, así como programas académicos específicos para formar a autoridades religiosas únicamente de género femenino.

Algunas de estas mujeres están tomando postura desde visiones más revolucionarias como son las denominadas “feministas islámicas” mientras que otras están mostrando a través de sus estudios nuevas fuentes o interpretaciones de los textos islámicos, buscando dejar de lado la visión masculina y patriarcal que a lo largo de la historia del islam han ido tiñendo tanto las costumbres, las prácticas y rituales de la religión, como las producciones explicativas de los textos clásicos.

El contexto americano, y en menor medida en Europa está siendo el espacio en el que se observa mayor protagonismo de la erudición femenina en teología islámica. Desde los años setenta del siglo XX, las primeras mujeres inmigrantes, principalmente procedentes de Oriente Medio y países asiáticos musulmanes, han ido avanzando posiciones en este sentido de un modo evidente, tanto en número de académicas, activistas, movimientos reivindicativos de igualdad en el uso de la mezquita, creación de organizaciones e innumerables fuentes e investigaciones sobre el género en el campo de las ciencias de la religión islámica.

Entre la bibliografía revisada durante la investigación<sup>216</sup>, hemos podido constatar la existencia de un consenso a la hora de narrar los hechos, presentar los movimientos y analizar las aportaciones de las figuras fundamentales en el contexto americano de las mujeres musulmanas intelectuales. Entre uno de ellos, encontramos el mediatizado acto llevado a cabo por la profesora Amina Wadud, dirigiendo una congregación de fieles musulmanes en marzo del 2005 en la oración del viernes en Nueva York. Sobre este

---

women must re-interpret the Qur'an” en [www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special\\_Report.pdf](http://www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special_Report.pdf), accedido el 29 de septiembre de 2016.

<sup>216</sup>Junto con la anteriormente citada véase también Bano y Kalmbach, 2011; Wadud, 2006, 1992 entre otros.

hecho existe ya abundante literatura, tanto de textos académicos que se generaron aclarando los postulados del llamado feminismo islámico, como fuentes periodísticas que se hacía eco de ello convirtiéndolo en noticia: “Wadud, “imam en femenino”<sup>217</sup>.

La elección de la doctora Ingrid Mattson en el año 2006 como presidenta de la organización más importante de representatividad musulmana en América, Islamic Society of North America, ISNA, con sus siglas en inglés<sup>218</sup>, es también uno de los hitos del heterodoxo movimiento de erudición femenina musulmana presente en Estados Unidos y Canadá.

A nuestro juicio, otro importante acontecimiento en el que se hace patente la relevancia de la mujer musulmana como erudita en Estados Unidos es el debate que se generó tras las afirmaciones de Tayyibah Taylor, editora en jefe de la revista femenina musulmana americana *Azizah Magazine* y considerada como una de las quinientas mujeres musulmanas más influyentes a nivel mundial<sup>219</sup>. Taylor propuso una reflexión más compleja sobre la cuestión de la autoridad musulmana femenina americana, presentando más allá de la igualdad entre el hombre y la mujer en el campo teológico y académico, una exaltación y supremacía del liderazgo femenino en cuestiones del saber religioso en el contexto americano frente a sus homólogos masculinos.

Para Julianne Hammer (2012) hay que plantear que el contexto social, político y religioso es determinante en el desarrollo del liderazgo religioso de la mujer y en el debate de la autoridad. Para ello, en sus investigaciones sobre el tema describe detalladamente los diversos acontecimientos dentro del largo contexto de autoridad religiosa, ritual y liderazgo comunitario con tinte femenino y de espacio en Estados Unidos (Hammer, 2012, 2011, 2008).

---

<sup>217</sup>“Primeros servicios religiosos mixtos del viernes guiados por una mujer: Reacciones musulmanas a un precedente histórico” en [www2.memri.org/espanol/primeros-servicios-religiosos-mixtos-del-viernes-guiados-por-una-mujer-reacciones-musulmanas-a-un-precedente-historico/950](http://www2.memri.org/espanol/primeros-servicios-religiosos-mixtos-del-viernes-guiados-por-una-mujer-reacciones-musulmanas-a-un-precedente-historico/950), accedido el 29 de septiembre de 2016; “Woman Leads Muslim Prayer Service in New York” en [www.nytimes.com/2005/03/19/nyregion/woman-leads-muslim-prayer-service-in-new-york.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2005/03/19/nyregion/woman-leads-muslim-prayer-service-in-new-york.html?_r=0), accedido el 29 de septiembre de 2016.

<sup>218</sup>Veáse para más información la página de la organización “ISNA” en [www.isna.net/](http://www.isna.net/), accedido el 28 de septiembre de 2016.

<sup>219</sup>“Tayyibah Taylor” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/tayyibah\\_taylor/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/tayyibah_taylor/), accedido el 29 de septiembre de 2016.

Hammer analiza las acciones de la periodista, escritora y profesora indo-estadounidense Asra Quratullain Nomani, a la que autodenomina como la primera activista estadounidense en reivindicar no sólo el espacio de las mujeres en las mezquitas en la misma sala que los hombres en igual de condiciones sin barreras arquitectónicas, cortinas u otras soluciones ideadas para la separación y segregación de los sexos (Hammer 2011). Apoyada en esta tarea, Nomani se vio reforzada por varios activistas, documentales, iniciativas en internet y movimientos principalmente en las redes sociales<sup>220</sup> que empezaron a mostrar no sólo a las diferentes comunidades musulmanas estadounidenses sino al resto de confesiones el debate abierto en torno a la capacitación y búsqueda de igualdad de derechos de las mujeres y hombres musulmanes en tierras norteamericanas desde mediados ya en el siglo XXI.

En este sentido Hammer explica cómo Amina Wadud fue apoyada por Asra Nomani y por ciertos movimientos reivindicativos, en la línea de proyectos de mezquitas inclusivas, proponiéndole el liderazgo y la dirección de la oración en las mezquitas. Hammer (2012) avanza varias hipótesis para comprender en qué momento se encuentra el discurso femenino sobre liderazgo y autoridad en los Estados Unidos. Para Hammer el activismo analizado presenta la emergencia de una interpretación coránica, *tafsir*, basada en la justicia de género y que el hecho de dirigir la oración es “una personificación del *tafsir* o modalidad personificada de realizar *tafsir*”<sup>221</sup>. Esta personificación o encarnación en una misma del acto de la hermenéutica del Corán requiere, a su vez, y hace tangible y visible de esta forma la misma idea de autoridad religiosa. Por otra parte, la reivindicación del espacio para mujeres en la misma sala que los hombres para realizar las oraciones rituales en las mezquitas y el pretexto de dirigir estas oraciones a congregaciones mixtas esconde, en realidad, un profundo y difícil debate sobre la cuestión de la igualdad y justicia de género no sólo en el islam. Por último, Hammer considera que la reclamación del liderazgo ritual está también estrechamente ligado a otra forma de liderazgo que es el de las mujeres en las comunidades musulmanas en la vida diaria y no sólo en los momentos más visibles de la exposición religiosa.

---

<sup>220</sup>Véase el documental *Me and the Mosque (2005) - Zarqa Nawaz* en [www.youtube.com/watch?v=sder6fD\\_Kp8](http://www.youtube.com/watch?v=sder6fD_Kp8), accedido el 26 de septiembre de 2016.

<sup>221</sup>Traducción del término “embodied tafsir” que la autora americana a su vez ha reutilizado de la expresión “tafsir of praxis” del libro de la sudáfricana activista Sa’diyya Shaikh (Shaikh and Safi, 2003).

En el seno de la intelectualidad femenina religiosa musulmana norteamericana hay un afán por crear liderazgo y crecer en relevancia social dentro de la comunidad joven musulmana gracias a su distinción en la formación. Así, la autoridad religiosa quiere verse legitimada por el reconocimiento público y el respeto a lo espiritual, pero apoyándose también en la acreditación académica y la experiencia personal. Cuantos más credenciales y diplomas consiga, más legitimada se encuentra la mujer musulmana estudiosa en el campo de la intelectualidad religiosa y, en consecuencia, entre la comunidad musulmana americana.

La erudición femenina americana no cristaliza en un movimiento único, ni cohesionado, ni estructurado como tal. Pese a ello, se puede hacer una aproximación temporal en dos generaciones, como desarrollamos en el siguiente epígrafe. La primera de ella es la constituida por la primera oleada de mujeres cultas que actuarán como juristas y primeras académicas y la segunda, la constituida por mujeres musulmanas, algunas de ellas conversas, formadas en departamentos de universidades occidentales entre las que encontraremos activistas y transformadoras de los textos clásicos de la religión musulmana, así como a algunas líderes con autoridad al frente de organizaciones representativas islámicas<sup>222</sup>.

Parece evidenciarse que con la notable envergadura de la erudición femenina musulmana se aumenta el estándar de liderazgo y se eleva el discurso y se pone de manifiesto el cambio del reconocimiento de la autoridad religiosa masculina “ganada” por el carisma en los discursos y las donaciones de los creyentes tradicionalmente.

Finalmente, cabría referenciar que algunas de las autoras (Hammer, 2012; Webb, 2000) coinciden en matizar la geolocalización específica del islam en tierras americanas a la vez que engloban esta cuestión en el campo más amplio que es el estudio de las religiones en América. Es decir, lo que acontece en el contexto musulmán de la erudición femenina en Estados Unidos no es extrapolable a otros lugares y espacios del

---

<sup>222</sup>Estos argumentos se recogen en varios artículos consultados en la elaboración de este capítulo y que pueden consultarse directamente en la revista americana online *Azizah Magazine* y a través del documento generado por la plataforma *Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality*, WISE; con la siguiente referencia: “Muslim women scholars and religious authority” en [www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special\\_Report.pdf](http://www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special_Report.pdf), accedido el 26 de octubre de 2016.



mundo y sí muy relacionado con la conformación, especificidad y singularidad del fenómeno de lo religioso y la erudición religiosa en Estados Unidos.

### **f.1. Las figuras relevantes de la primera y segunda generación: Juristas y académicas versus activistas, *alimat* o mujeres sabias y mujeres imam.**

Si por algo se caracteriza la manifestación de las mujeres musulmanas que tienen un profundo conocimiento de las ciencias islámicas y que son referencia de autoridad religiosa dentro de la comunidad musulmana americana es por la diversidad existente. Diversa es la comunidad como diversa son las estudiosas en sí mismas: conversas que han crecido en la observancia de otras religiones donde las mujeres son ministras y rabinas, inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana que combaten el patriarcado cultural y religioso o segundas y terceras generaciones de mujeres de origen inmigrante pero educadas en tierras americanas. Eruditas con muy diversa producción académica o bagaje activista que publican provocativos libros, enseñan en universidades donde existen departamentos o centros específicos de impulso y enseñanza del pensamiento islámico, ligadas a la investigación sobre edictos legales o fetuass, traduciendo e interpretando el Corán y muchas veces trabajando en *think tanks* con capacidad de influencia política.

Entre estas mujeres, muchas de ellas son líderes comunitarias, activas en el desarrollo de la comunidad musulmana dentro de la cual dirigen organizaciones supranacionales, desarrollan iniciativas femeninas multiculturales, participan en consejos consultivos y/o asambleas o *masyids* creados ad hoc para trabajar por el consenso, el *iytihad*, y la visibilidad femenina como autoridad religiosa. También hay profesoras de religión en centros educativos, cárceles y centros de salud así como formadoras de jóvenes en comunidades locales, organizadoras y coordinadoras de los servicios comunitarios, que actúan como expertas legales y/o consejeras o combinando todo lo anterior en ámbitos más domésticos o en pequeñas comunidades en toda Norteamérica.

El ámbito académico musulmán en Estados Unidos está compuesto por una generación de varones musulmanes con una gran influencia no sólo en las investigaciones y producciones femeninas sino en la vida económica, social, asociativa y política de la comunidad musulmana en América, pero no sólo. Entre los autores, pensadores,

analistas y autoridades masculinas musulmanas destacan Fazlur Rahman, Ismail al-Faruqi y Seyyed Hosein Nasr<sup>223</sup>. Es importante reconocer la influencia principalmente de Fazlur Rahman y Taha Jabir al-Hibri en las obras exegéticas de las académicas femenina posterior, como veremos posteriormente.

Como sucede también con las mujeres eruditas musulmanas, los académicos musulmanes no sólo han tenido que conseguir su prestigio entre la comunidad, en el mundo asociativo o en general en la sociedad estadounidense, sino que han forjado sus carreras basadas en conocimientos religiosos en la academia americana secular (Hammer, 2012).

Un panorama amplio de esta cuestión está recogido en el trabajo de Gisela Webb (Webb, 2000). Su contribución es una aproximación al estudio de las pioneras sobre el debate de la mujer y el islam en países occidentales, así como a su postura, especialidad y/o reivindicaciones sobre la posición de la academia en el campo teológico musulmán fuera de los países árabes e islámicos.

El libro de Webb recoge los textos de las eruditas pioneras en Estados Unidos, mostrando también en sus inicios la diversidad del "no movimiento", conversas y/o mujeres de primera generación del colectivo inmigrante, académicas con estudios islámicos procedentes de países árabes y/o islámicos, o las jóvenes profesoras de religión en comunidades más pequeñas y académicas con estudios superiores integradas en organizaciones nacidas ad hoc para luchar por los derechos de las mujeres musulmanas como Karamah<sup>224</sup>. El trabajo permite conocer en textos originales lo producido por las primeras mujeres académicas y activistas que incluso retrotrae el inicio del debate de la mujer como autoridad académica y religiosa en Estados Unidos a la década de los setenta con figuras como Riffat Hassan, Nimat Hafez Baranzagi y Azizah al-Hibri.

Para Webb puede distinguirse tres campos temáticos relevantes donde las académicas musulmanas ya empiezan a destacar dentro de la teología musulmana tanto dentro como

---

<sup>223</sup>Se pueden destacar algunas obras de estos autores entre otras como Fazlur Rahman (Rahman, 2009, 1984); Ismail Raji al-Faruqi (1992, 1995) y Seyyed Hossein Nasr (1989, 1993, 2009).

<sup>224</sup>Sobre esta organización, origen y composición puede consultarse la página de la organización en <http://karamah.org/about>, accedido el 28 de septiembre de 2016.

fuera de las fronteras estadounidenses en el siglo XX. De esta forma engloba en el campo del "estudio de mujer musulmana" desde lo antropológico y lo social a Erika Friedl, Elizabeth Ferrer, Valerie Hoffman Ladd, Fatimi Mernisi y Sherifa Zuhur. En un segundo grupo incluye el campo teológico legal de las tradiciones donde empieza a despuntar el énfasis de la interpretación en clave femenina con eruditas como Leila Ahmed, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri y Sadika Murata. Por último, destaca el entonces incipiente movimiento de la "academia-activista", no como un todo monolítico sino como un ámbito en el que la singularidad y autonomía mostrada por las mujeres da cuenta de la diversidad de voces y escenarios en el campo de la autoridad religiosa y el liderazgo en general, y también en el caso de las mujeres. La autora hace mención especial al entonces incipiente activismo de Amina Wadud a pesar de que en los momentos de publicación del compendio de artículos aún no había dirigido la oración del viernes como "imam en femenino" ante una congregación mixta (Webb, 2000).

Webb plantea la existencia de dos generaciones de mujeres eruditas en Estados Unidos. La primera generación estaría formada por las mujeres inmigrantes procedentes de países árabes y musulmanes tras la primera época de independencia de muchos de los países, principalmente de Oriente Medio, tras el estallido de los diversos conflictos tras las descolonizaciones, el establecimiento del Estado de Israel y los sucesivos conflictos ocurridos en el *Machreq* árabe<sup>225</sup>. La segunda vendría conformada por mujeres nacidas y educadas en tierras americanas de familias multiculturales, conversas, de origen étnico y social diverso así, como nuevas migrantes de los continuos flujos de movimientos de población del que la humanidad se caracteriza desde el inicio de los tiempos.

## **f.2. Primera generación de eruditas en el contexto americano.**

La figura más relevante en un primer momento es Azizah al-Hibri, fundadora de Karamah<sup>226</sup>, la primera organización de mujeres musulmanas abogadas en Estados

---

<sup>225</sup>Entre la mucha bibliografía existente para profundizar en este tema puede consultarse en castellano a Bernabé López García (López, 1997).

<sup>226</sup>Esta organización nació con una vocación nacional, centrada en mejorar el conocimiento y defensa de los derechos humanos de las mujeres musulmanas, facilitando consejo sobre la perspectiva islámica en esta materia principalmente en

Estados Unidos. Azizah al-Hibri es considerada en términos generales una mujer influyente, exponente en los primeros tiempos de la erudición religiosa femenina musulmana (Webb, 2000)

El origen de Karamah en 1993, como expone su fundadora<sup>227</sup>, era la búsqueda de la innovación en los programas para proveer a las mujeres musulmanas de herramientas esenciales y conocimiento con el objetivo de que pudieran promover reformas en sus propias comunidades. Al-Hibri alude en una intervención recogida en el libro de Ann Braude (2004), en tanto que inmigrante libanesa y de educación religiosa estricta, al llegar a Estados Unidos se siente seducida por las palabras de Malcom X, y escribe una tesis doctoral sobre el marxismo, pasando a enseñar en la Universidad de Texas materias feministas. Tras una catarsis vital y recordando las palabras que su abuelo le había dicho de pequeña en su país de origen, decide volver a la religión y liderar una nueva forma de lucha por las mujeres a través de la religión (Braude, 2004)

A nivel biográfico es importante destacar que al-Hibri ha recibido numerosas becas de investigación y premios por su labor en el campo de los derechos humanos y la mujer, entre ellos "Women in Islam" en 2006. De reconocido prestigio, esta profesora emérita de la Escuela de Derecho de la Universidad de Richmond empezó enseñando filosofía y fue a partir de 1985 cuando se interesó y focalizó sus estudios en el campo de los derechos humanos y la jurisprudencia islámica.

La producción de al-Hibri es muy amplia, habiendo escrito numerosos libros y artículos relacionados con la mujer, la democracia, el patriarcado y el islam (2015, 1999, 1997, 1982). Una de sus más recientes publicaciones (al-Hibri, 2015) versa sobre la jurisprudencia islámica desde la perspectiva del islam en Estados Unidos. Con sus trabajos queda patente el activismo reformador que esta autoridad femenina tiene no

---

Estados Unidos pero ha aumentado su visibilidad y campo de acción de tal forma que desde Karamah se ha creado una red internacional de juristas, becas y programas formativos donde son habituales las conferencias de la fundadora. Cuenta con una sede en Bélgica desde donde se realizan formación a imanes europeos y programas de verano a activistas y estudiantes musulmanas interesadas en formar parte de la organización. Véase "What We Do Karamah" <http://karamah.org/about/what-we-do>, accedido 28 de septiembre de 2016,

<sup>227</sup>“Azizah al-Hibri, Esq. Karamah” en <http://karamah.org/authors/dr-azizah-al-hibri-esq>, accedido el 28 de septiembre de 2016.

sólo a nivel internacional en el islam sino como en su persona ejerce un liderazgo al frente de una organización musulmana en el contexto occidental.

Hammer describe como pioneras académicas en las décadas de los setenta y ochenta a Azizah al- Hibri y a Riffat Hassan con sus proyectos de reinterpretación del Corán con enfoque de género. En este grupo de académicas dentro del movimiento de eruditas musulmanas encuentra características similares: con estudios seculares en universidades americanas, todas ellas han tomado posiciones en un complicado dilema dentro del feminismo y tras ello se han embarcado en una autoexperiencia de proyectos de exégesis coránica con la intención de cambiar y desafiar las existentes interpretaciones. Para Hammer aunque no todas las académicas con estas características se autodefinen como feministas, como sí lo hace Asma Barlas<sup>228</sup>, es claro el enfoque desde el género que estas autoras hacen en su interpretación del Corán (Hammer, 2011).

Riffat Hassan, paquistaní con estudios superiores y doctora en filosofía por la Universidad de Durham en Reino Unido, es considerada no sólo como una erudita sino como una de las más importantes activistas feministas del movimiento del feminismo islámico a nivel internacional y en el contexto americano, donde emigró en 1973 tras trabajar intensamente por los derechos de las mujeres paquistaníes en su país de origen y en contra principalmente de los crímenes de honor<sup>229</sup>. Con una gran producción académica, esta profesora emérita de la Universidad de Kentucky, ejerció durante más de tres décadas enseñando en sus clases los principios del islam desde una visión no patriarcal (Hassan, 1989). Está considerada como la pionera a nivel internacional del feminismo islámico y así se refleja en parte de su producción académica (Hassan, 1999, 1995, 1994, 1989). Desde el punto de vista teológico tanto en su papel como activista como en su producción escrita, defiende la igualdad de género y la reafirmación de que en el Corán y en el islam en general se protegen los derechos humanos, la igualdad, la justicia, el conocimiento...

---

<sup>228</sup>Figura exponencial del movimiento del feminismo islámico, productora y transformadora del pensamiento clásico islámico más actual (Barlas, 2002) también puede consultarse su perfil académico proporcionado por el Itaca College en [www.asma-barlas.com](http://www.asma-barlas.com), accedido el 29 de septiembre del 2016.

<sup>229</sup>Puede consultarse toda su biografía en <http://riffathassan.info/>, accedido 28 de septiembre de 2016.

En uno de sus trabajos, publicados en español por la revista *Concilium* (1994) y del que recogemos un extracto, puede apreciarse una de las ideas centrales en su carrera profesional y académica: plantear cómo todas las religiones, a pesar de sus diferencias teológicas y fundacionales -y en especial la tradición islámica y el cristianismo- basan sus preceptos en la superioridad del varón sobre la mujer, apoyándose en que Dios creó al hombre primero y a Eva de una costilla de éste, "por lo que a) es una criatura ontológicamente derivativa y secundaria b) que la mujer, no el varón, fue agente primario de lo que se describe habitualmente como la "caída del hombre" o expulsión del jardín del Edén, de donde se sigue que todas las hijas de Eva son dignas de odio, sospecha y desprecio, y c) que la mujer fue creada no sólo a partir del varón, sino también para el varón, de donde se deduce que posee una existencia meramente instrumental, carente de importancia fundamental" (Hassan, 1994).

Otra exponente e integrante de esta primera generación de eruditas en el campo de la teología musulmana occidental es Leila Ahmed, de origen egipcio, que tiene en común su pertenencia a la primera generación de inmigrantes llegadas a Estados Unidos entre las décadas setenta y ochenta de un país árabe (Azizah al-Hibri, del Líbano, Nimat Hafez Barazangi de Siria) o de Paquistán (como Riffat Hassan).

Leila Ahmed destacamos es profesora de Harvard Divinity School y su trayectoria dedicada al estudio de la mujer en el islam y del uso del velo tanto en los países árabes como en occidente. En su obra más conocida (Ahmed, 1992) -y que hemos referenciado como base de nuestro capítulo segundo- Ahmed hace un balance de la posición de la mujer a lo largo de la tradición islámica, ejemplifica y esgrime situaciones y saber sobre por ejemplo la primera mujer del profeta, Jadiyah, exponiendo los valores de ésta como compañera del Profeta. A lo largo del libro de Ahmed se nos acerca a la vida de las diferentes mujeres musulmanas en la historia de la tradición islámica e incluso presenta cómo en el siglo XIX en el Egipto de Muhammad Ali, en el año 1897, ya existían voces reclamando la misma educación para las mujeres que para los hombres. Ahmed se basa en un artículo de esa época "*Al-Waka'i al-misriyya*" en la publicación semanal egipcia *Al-manar*, donde se recogían la necesidad de reformas con respecto a la situación de la mujer en el que se criticaba a los europeos y se decía "que retornando al verdadero islam es donde la mujer tiene su verdadero papel", presentando la necesidad de

acometer reformas legales para corregir practicas dañinas (poligamia, esclavitud) (Ahmed, 1992).

En su último libro Leila Ahmed quiere hacer una aportación al debate sobre el velo en occidente (Ahmed, 2014). La autora expone cómo el uso del velo en el Egipto de los años cuarenta del pasado siglo era prácticamente nulo y si existía alguna mujer velada era asociada al movimiento de los Hermanos Musulmanes. Para Leila Ahmed <sup>230</sup> el uso del velo habría frenado la emancipación de la mujer en el mundo árabe e islámico

Nimat Hafez Barazangi, también cuenta con una amplia bibliografía (Hafez, 2015, 2004, 1991). Entre sus producciones se encuentra algunos trabajos muy relacionados con esta tesis como es el papel de la mujer musulmana como erudita (Hafez, 2011). En este artículo, Hafez afirma la obligación de las mujeres musulmanas de reinterpretar por ellas mismas el libro sagrado para los musulmanes, el Corán. Esta idea es planteada por la erudita de origen sirio como casi una obligación autoimpuesta para cada mujer musulmana como forma de mejorar la situación de la mujer en las sociedades musulmanas. Entre su producción también encontramos el argumento sobre la necesidad de provocar "una revolución silenciosa" (Hafez, 2005), principalmente por parte de las mujeres musulmanas, animando a encontrar en el libro sagrado del islam un estandarte de la justicia. Sobre este tema versa uno de sus libros más conocidos, *Women's Identity and the Qu'ran* (Hafez, 2004) en el que la autora nos plantea una lectura pedagógica del Corán como instrumento válido en la construcción de la identidad de la mujer musulmana fundamentada en la aleya 1, "las Mujeres".

Por su parte, Hafez Baranzangi sostiene que la mujer musulmana se convierte en agente esencial de la producción de una hermenéutica del texto, y en ello basa su enfoque epistemológico en el acceso y la participación en el proceso de interpretación del Corán" (Guardi, 2014). De esta forma, esta profesora de origen sirio critica la poca presencia de las mujeres eruditas en el panorama americano de estudios islámicos y presenta a través de sus escritos una idea clara y reiterativa de la necesidad de la formación de las mujeres musulmanas como un derecho humano, de no identificar como un movimiento estanco el del feminismo islámico y al del activismo académico femenino musulmán en Occidente, para no desprestigiar los esfuerzos reinterpretaivos de las pocas mujeres musulmanas eruditas que forman la academia de estudios

islámicos en América y otros importantes temas siempre en la línea de la defensa a ultranza de la visibilidad de la erudición femenina tanto en el pensamiento islámico y en su transmisión, como el liderazgo femenino a través de organizaciones representativas de los intereses de las comunidades musulmanas<sup>231</sup>.

De este conjunto de mujeres que hemos denominado la primera generación de musulmanas americanas eruditas no podemos dejar de mencionar a aquellas que han desarrollado a la vez papeles claves de autoridad y liderazgo al frente de organizaciones como son Denia Abdelkader y Zainab Alwani. Estas mujeres, con extensa carrera académica, forman parte, la primera como actual vicepresidenta y la segunda como miembro del comité, de una de las organizaciones de mayor representatividad de la comunidad musulmana en Norteamérica como es el Consejo de Fiqh de Norteamérica<sup>232</sup>.

El Consejo de Mujeres Musulmanas de América del Norte con sus siglas en inglés (NACMW) fue la primera organización nacional de mujeres musulmanas americanas. Fue fundada en 1992 por la doctora Alkhateeb, que actuó como su presidenta hasta su muerte en el año 2004.

Junto a esta primera organización, Gissela Webb (2000) recoge un anexo elaborado exprofeso por Kareema Altomare, en el que se detallan las primeras organizaciones de mujeres en Estados Unidos, donde podemos identificar el activismo y el liderazgo femenino musulmán. Tomando como punto de partida esta recopilación, hemos procedido a localizar y valorar la actividad de una y otras por medio de su presencia en internet.

En el “Listado parcial de organizaciones para los derechos de las mujeres musulmanas, abogacía, y de estudios superiores islámicos en Estados Unidos” (Webb 2000: 249-257) Altomare recoge las asociaciones femeninas con sede en E.E.U.U.. Del ámbito

---

<sup>231</sup> Todos estos temas se desprenden de la profusa producción bibliográfica de Nimat Hafez Baranzagi que con detalle puede consultarse a través de la página de internet que la profesora tiene en la Universidad de Cornell. “Nimat Hafez Baranzagi, Eself-Learning in Arabic and English” en [www.eself-learning-arabic.cornell.edu/](http://www.eself-learning-arabic.cornell.edu/), accedido el 9 de octubre de 2016 y “Nimat Hafez Baranzagi Scholarly Works” en <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/7535>, accedido el 9 de octubre de 2016.

<sup>232</sup> Sobre esta organización y la presencia de mujeres como líderes religiosas en ella se puede consultar en este capítulo los apartados sobre organizaciones islámicas en Estados Unidos.



internacional destacamos la Asociación Internacional para Mujeres y Niños Musulmanes con sus siglas en inglés (IAMWC) y a nivel nacional (NAMW) la Asociación Nacional para Mujeres Musulmanes que cuenta actualmente con una página en internet<sup>233</sup>, bajo el nuevo nombre de Asociación para Mujeres Musulmanas. Anisa Abd el Fattah, conversa al islam en 1980, empieza a introducirse en el activismo social y religioso a través de su trabajo con comunidades musulmanas y como directora de una institución académica local y acaba formado la Asociación Nacional de Mujeres Musulmanas Americanas en 1994. En pocos años se convirtió en una organización internacional con proyectos en Etiopía, representación en Naciones Unidas y visibilidad en los medios de comunicación americanos gracias a la participación de su fundadora en la campaña de recogida de votos de la comunidad musulmana y a ser conocida como autora del libro “Islam and the Veiling of Women” y co-autora de “The Agent: Truth Behind the Anti-Muslim Campaign in America”<sup>234</sup>.

Además de estas asociaciones con vocación internacional, Altomare reseña la existencia de un número muy importante de asociaciones de mujeres musulmanas en comunidades locales como American Muslim Women of Nevada, Mujeres musulmanas americanas de Nevada, Nissa as Salaam/ Women of Peace, Mujeres de paz en Filadelfia, Al- Zaharaa Association of Muslim Women, Asociacion Al-Zaharaa de mujeres musulmanas o Sisterhood in Action, Hermandad en acción en Washington. Estas asociaciones diversas recogen a su vez la diversidad de comunidades y de mujeres musulmanas existentes no sólo como fruto de la inmigración económica sino también por la presencia de mujeres de los cuerpos diplomáticos –incluyendo esposas de funcionarios- de países árabes e islámicos que deciden crear organizaciones todas ellas con base educativa, cultural y de defensa de los derechos de las mujeres musulmanas en Estados Unidos.

De especial interés para nuestra investigación son las organizaciones de y/o por mujeres musulmanes que se crean unidas a los departamentos de estudios islámicos en las principales universidades del país y que tienen como representantes en sus órganos de representación a las diferentes eruditas y activistas musulmanes americanas que producen y son en sí mismas, germen del debate de la importancia, proliferación y

---

<sup>233</sup>“American Muslim Women’s Association”, en <http://amwa.us/>, accedido el 19 de octubre de 2016.

<sup>234</sup> “Anisa Abd el Fattah” en [http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/anisa\\_abd\\_el\\_fattah/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/anisa_abd_el_fattah/), accedido el 19 de octubre de 2016.

diversidad de las mujeres eruditas y académicas como autoridad en el islam americano. Un ejemplo de ese tipo de unión estratégica que facilita la creación de una autoridad académica y activista a la vez es la asociación SIS, Sisters in Islam<sup>235</sup>, donde empezó a militar Amina Wadud.

Como ejemplo de este tipo de organizaciones ligadas a centros de estudios, programas de becas de investigación o premios en los primeros momentos de la presencia de eruditas americanas son Muslim Women's Association en Washington DC, Asociación de mujeres musulmanas en Washington, y Muslim Women's Georgetown Study Project, Mujeres musulmanas y el proyecto de estudio en Georgetown. En esta última organización es donde Nimat Hafez Barazangi, erudita de la primera generación de mujeres estudiosas, Sharifa Alkhateeb, y Maysam al-Faruqi comenzaran su activismo académico y profesional.

### **f.3. La academia de mujeres eruditas estadounidenses en la segunda generación.**

La situación de las mujeres musulmanas de relevancia pública ha cambiado en Estados Unidos tras el 11-S y las invasiones de Afganistán e Irak. Juliane Hammer estudia el trabajo de las mujeres que desde los años noventa hacen lecturas más rupturistas sobre la situación de la mujer en las estructuras o prácticas tradicionales de la religión musulmana y actúan en una línea de reinterpretación de género del pensamiento y de los textos del conocimiento islámico o ilm<sup>236</sup>. Amina Wadud, Asma Barlas, Nimat Barzangi y más recientemente Kecia Ali<sup>237</sup> son algunas de ellas. Su trabajo es contemporáneo al que realizan otras líderes de organizaciones no gubernamentales musulmanas que no han desarrollado discursos críticos con los preceptos tradicionales de la religión, como Ingrid Mattson.

---

<sup>235</sup> Véase la página de la organización en <http://www.sistersinislam.org.my/>, accedido el 29 de octubre del 2016.

<sup>236</sup>En el libro se alude a dos categorías de textos escritos y publicados por las mujeres musulmanas americanas; materiales autobiográficos y narrativos y los documentos académicos de mujeres musulmanas sobre la mujer musulmana y el discurso del género. Esta última categoría es la explorada y utilizada para la redacción de este capítulo.

<sup>237</sup>Kecia Ali es profesora de religion en la Universidad de Boston y entre su obra destacamos (Ali, 2016).

En el trabajo de recopilación de fuentes que hemos realizado para esta investigación, hemos podido constatar que efectivamente es en esta segunda generación de la intelectualidad americana donde se revelan figuras relevantes en el tema de la autoridad y el activismo. De las diferentes figuras, tanto por su trabajo como por la recepción posterior, las dos figuras más relevantes son las doctoras, ambas conversas, Ingrid Mattson y Amina Wadud. Con sus publicaciones y presencia pública, tanto Mattson como Wadud han generado discusiones dentro de las categorías de agencia y poder, utilizando en su análisis visiones originales respecto a la autoridad religiosa y el ejercicio del liderazgo (Ayubi, 2010). A partir de estas consideraciones y utilizando los ejemplos de la vida profesional, el activismo religioso y la carrera académica, la investigadora Shoaib Ayubi (2010) plantea los diferentes papeles desempeñados por las eruditas mujeres en el contexto americano más reciente, el de la segunda generación de eruditas.

La primera categoría, la de *alima*, -sabia en ilm o conocimiento islámico-, en este contexto es definida por la autora como una mujer que interpreta el Corán y hace recomendaciones políticas. Ayubi pone como ejemplo de esta categoría la trayectoria académica y profesional de la académica Ingrid Mattson.

El segundo rol, el de *imama*, o imamato femenino representado principalmente por Amina Wadud, sería el que se desprende del liderazgo en la oración y la actuación como imán frente a una mezquita o congregación musulmana.

El último rol es el de líder institucional de una comunidad y organización islámica como ISNA, también representado por Ingrid Mattson a través de su elección y desarrollo de tareas como mujer erudita y líder de una organización no exclusivamente femenina.

Como decíamos, Wadud y Mattson, profesoras universitarias de estudios islámicos, aplican su agencia y ejercen la autoridad en la interpretación de fuentes textuales de la tradición religiosa, y crean o contribuyen a dotar enfoques alternativos al discurso religioso tradicional de una manera que es decididamente a favor de que las mujeres asuman roles de liderazgo en las comunidades musulmanas.

No obstante, si bien existe una similitud en ambas figuras también encontramos cómo estas mujeres son un reflejo mismo de las divergencias en las diferentes posiciones existentes a la hora de enarbolar la autoridad y el liderazgo como mujer dentro del islam

en el contexto americano. Wadud y Mattson son, por así decirlo, antagonistas dentro del paradigma de la comunidad musulmana norteamericana tanto en su forma de interpretar como de visibilizar el papel actual de la mujer como erudita. Mientras que Wadud aboga por el papel protagonista femenino en el espacio público, Mattson al frente de ISNA, no comparte con Wadud el activismo “revolucionario” como mujer musulmana y opta por aludir a las fuentes clásicas de interpretación del Corán y a formar a estudiantes musulmanes en los estudios religiosos desde un punto de vista que podríamos calificar de “no reformismo” siguiendo la nomenclatura empleada por Hafez (2011).

Se aprecia claramente cómo en ese paradigma comunitario existe un claro interés y consciencia en encontrar y situar dentro del contexto de las ciencias islámicas un nuevo espacio al género femenino, aunque ese espacio no es concebido del mismo modo. Los roles de autoridad religiosa se diferencian en estas dos modelos de eruditas americanas y reflejan a su vez la divergencia del movimiento heterodoxo de mujeres musulmanas americanas.

Amina Wadud, profesora de la Universidad de Virginia, es una activista controvertida y muy conocida entre las mujeres eruditas en la escuela americana en el ámbito internacional gracias a sus actos y a sus trabajos interpretativos del Corán, actualizando su traducción mediante la introducción del concepto del género “como una categoría del pensamiento que no existía en el momento de la revelación del texto sagrado” (Yuskaev, 2010). Su primer libro *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999) se convierte en referencia obligada del movimiento del feminismo islámico (Sánchez y Valcárcel, 2013) y su segunda obra (Wadud, 2006) ha sido también una referencia para el resto de sus compañeros y activistas musulmanas, que incluso la han homenajeado con la edición de un compendio de contribuciones donde se celebra el trabajo como erudita académica, su vida como activista, líder y autoridad religiosa y el reconocimiento de los conceptos y avances teóricos de las ciencias tradicionales y en especial con su interpretación en forma de género femenino al Corán<sup>238</sup>.

---

<sup>238</sup>Compendio elaborado por Kecia Ali, Juliane Hammer y Laury Silvers. Está dividido en cuatro partes y cuenta con la participación de más de 20 eruditos, expertos y académicos musulmanes a nivel internacional que con sus aportaciones, ya sea como ensayo, artículo académico o en forma de prosa artística, como es el caso de la poeta Mohja Kahf, realizan un tributo a la obra y vida de la activista y transformadora Amina Wadud. Elogiando su persona, el establecimiento como modelo de autoridad y

Wadud responde al ideal de autoridad religiosa femenina encarnada en su acto como imama femenina dirigiendo la oración del viernes en Nueva York, tras lo que fue condenada a muerte por algunas voces que se dicen de los hermanos musulmanes<sup>239</sup>. Wadud defiende que todo método de exégesis coránica es subjetivo porque requiere de decisiones y elecciones personales. Esta afirmación resquebraja el supuesto de inmutabilidad del libro sagrado que, para los musulmanes, es la palabra de Dios revelada a los hombres. No obstante, la autora interpela a esos mismos fieles a interpretar la palabra a modo de co-agencia moral con Allah. Propone un método de exégesis holístico conocido como *Coran in Coran* que incluye el estudio de la gramática, el idioma, el contenido, el contexto de revelación, las distintas interpretaciones y la cosmovisión total del libro sagrado<sup>240</sup>.

Amina Wadud también es activa a nivel asociativo ya que se afilió a la iniciativa internacional en 1993 Sister in Islam<sup>241</sup>. El objetivo de esta organización es “la reconstrucción de los principios, procesos y practicas islámicas en línea de los principios coránicos básicos de igualdad y justicia a través de serios estudios de las fuentes de jurisprudencia islámicas y de las realidades de las mujeres en el mundo moderno” (Webb, 2000: 351).

También Ingrid Mattson es considerada una líder religiosa, erudita de estudios islámicos y experta en relaciones interreligiosas<sup>242</sup>. Actualmente, con el doctorado en la

---

liderazgo, como exponente del "feminismo coránico" (artículo de Abdennur Prado) a modo de visión personal con Juliane Hammer, cuya visión y experiencia personal se refleja en su artículo. Zahra Ayubi la retrata, como ya hizo en su tesis doctoral, como poseedora de agencia de liderazgo y autoridad e innovadora en el campo de la inclusión del género femenino como autoridad religiosa musulmana. Véase “A-Jihad-for-Justice-for-Amina-Wadud-2012-1.pdf” en <http://www.bu.edu/religion/files/2010/03/A-Jihad-for-Justice-for-Amina-Wadud-2012-1.pdf>, accedido el 28 de septiembre de 2016.

<sup>239</sup>“Amina Wadud” en <http://en.gariwo.net/righteous/the-righteous-biographies/civil-courage/exemplary-figures-reported-by-gariwo/amina-wadud-7561.html>, accedido el 9 de octubre de 2016.

<sup>240</sup>“Wanted-AW-Summary.pdf” en [www.musawah.org/sites/default/files/Wanted-AW-Summary.pdf](http://www.musawah.org/sites/default/files/Wanted-AW-Summary.pdf) y “Amina Wadud - Islam & feminism” en [www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html](http://www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html), accedido el 28 de septiembre de 2016.

<sup>241</sup>La organización cuenta con una revista electrónica Sister Magazine para la difusión de sus actividades “Sisters In Islam: Mission Statement and Objectives” en [www.sistersinislam.org.my/page.php?36](http://www.sistersinislam.org.my/page.php?36), accedido el 19 de octubre de 2016.

<sup>242</sup>“Dr. Ingrid Mattson” en [www.alimprogram.org/scholars/dr-ingrid-mattson/](http://www.alimprogram.org/scholars/dr-ingrid-mattson/), accedido el 13 de diciembre de 2016.

Universidad de Chicago, enseña en la universidad de Huron en Canadá y participa como experta docente en otros centros docentes formando a líderes religiosos<sup>243</sup>.

Su libro sobre historia del Corán (Mattson, 2013) así como el resto de su producción literaria, versa sobre ética islámica, la defensa de los derechos humanos y cuestiones de género y sociales. De 2001 a 2010, Mattson desempeñó el cargo de vicepresidente y presidenta de Islamic Society of North America, ISNA, pasando a ser la primera mujer en ejercer ambos cargos en una organización de estas características en toda Norteamérica. Mattson enseñó durante muchos años en el Hartford Seminary en el Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations<sup>244</sup> donde planteó como innovación un programa de formación a líderes religiosos, hombres y mujeres, denominados capellanes musulmanes, figura religiosa presente en la tradición cristiana americana desde hace más de cuarenta años en el ejército americano (Yuskaev y Stark, 2014). La formación capacita para la obtención de una titulación, “Certificado de Posgrado en Capellanía Islámica” y habilita tanto a imanes o capellanes que ya ejerzan como sirve de formación a nuevos líderes religiosos "proporcionándoles habilidades básicas en la pastoral, las prácticas del ministerio, la teología y la ética, el diálogo y las relaciones interreligiosas necesarias para servir como capellanes en una variedad de entornos”. De esta forma, los líderes religiosos conocerán a través de la formación en capellanía islámica “las responsabilidades de los capellanes musulmanes que rodean los eventos de la vida y sus rituales tales como nacimiento, muerte, matrimonio y pérdida”. La formación también incluye los conceptos de la ley islámica y su aplicación a la vida cotidiana<sup>245</sup>.

La autora Webb (2000) cita a otras eruditas con diversos bagajes culturales, diferentes campos de relevancia, experiencias diversas y origen étnico como es el caso entre otras de Maysam al Faruqi, Rabia Terri Harris, Mohaj Kahf, Amina Beverly Mccloud, Asifa Quraishi, Gwendolyn Zoharah Simmons.

Con lo aquí presentado no se agota, evidentemente, la reflexión sobre estas cuestiones de las mujeres académicas musulmanas. Existe, aunque no sea el objeto de nuestro

---

<sup>243</sup>“ALIM | Empowering Muslims Through Islamic Literacy”, en <https://www.alimprogram.org/>, accedido el 27 de octubre de 2016.

<sup>244</sup>“Macdonald Center | Hartford Seminary” en <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/>, accedido el 16 de julio de 2017.

<sup>245</sup> Ibid.

análisis, una literatura más conocida quizás por la academia española, sin duda más polémica, publicada en las dos últimas décadas, centrada en el argumento archimanido en Occidente de la necesidad de cambiar el estatus oprimido de las mujeres musulmanas en los países árabes e islámicos. ¿Tal es la producción que, como se pregunta la investigadora, Lila Abu-Lughod (2002), ¿hace nacer un pensamiento específico resumido en “Do Muslim Women really need saving?”, o “¿Necesitan realmente las mujeres musulmanas ser salvadas?”.

**g) La visibilidad de la mujer musulmana en Europa: del incipiente liderazgo religioso a las mezquitas inclusivas y el activismo social.**

Jocelyne Cesari analiza los modos de constituirse la autoridad en el islam de Estados Unidos y en Europa. En su trabajo, Cesari presenta una clasificación de la autoridad o liderazgo religioso de género masculino que emerge en los contextos occidentales principalmente en Europa y Estados Unidos y que se reproduce prácticamente en la misma medida entre las mujeres. Cesari describe el líder burocrático, que se ocupa de la representación de instituciones originariamente desde los países musulmanes, el líder comunitario “parroquial”, cuya actividad se concentra en la mezquita o en una asociación islámica en un barrio o ciudad concreta, los líderes globalizados, cuyas actividades se focalizan en los movimientos islámicos transnacionales, como los grupos salafíes o hermandades sufíes y por último el orador y/o predicador público. Estos roles pueden ser únicos o combinables en una misma figura. En especial, el líder global o globalizado suele beneficiarse por el establecimiento en una comunidad local que le permite realizar su actividad internacional (Cesari, 2004).

El carisma personal puede jugar un importante papel en el desarrollo de uno de estos tipos de liderazgo y muchas veces marca la diferencia en términos de influencia del liderazgo comunitario o limitar a la representación de uno mismo. Los predicadores y/u oradores públicos no tienen necesariamente lazos locales y generalmente suelen seguir el modelo de líder globalizado.

Al igual que en el panorama americano más reciente, donde hemos presentado algunas de estas categorías de liderazgo y erudición en femenino, en Europa hay mujeres musulmanas que han adquirido cierta notoriedad en los medios de comunicación, han

sido objeto de investigaciones académicas o son en sí mismas renombradas activistas que desempeñan tareas de formación y/o guías religiosas al frente de su comunidad. La prensa ha denominado a algunas de ellas como mujeres imanes, al igual que en su momento se hiciera con Amina Wadud. Tal vez siguiendo su trayectoria y ejemplo en los países europeos ha empezado a visibilizarse, en menor medida que en el contexto estadounidense y con años a posteriori, algunas mujeres con cargos relevantes sobre todo en el ejercicio como guías religiosas dirigiendo la oración en las mezquitas, como activistas asociativas y en instituciones académicas. En Europa, si embargo, no se han hecho visibles de igual modo ni en igual número las mujeres eruditas activistas. Una razón, no menor, es que en territorio europeo no abundan los departamentos de teología islámica que en Estados Unidos han sido espacios tan propicios para el desarrollo del pensamiento islámico.

La primera visita de la erudita Wadud a Reino Unido a principios del 2008 y su acto de dirigir una congregación mixta en Oxford fue ocasión para que la opinión pública conociera el papel de algunas musulmanas en las estructuras religiosas y formativas del islam en el espacio europeo<sup>246</sup>.

En Europa, la primera de estas mujeres musulmanas presentada como imama femenina por los medios de comunicación en octubre del 2008 ha sido Hourria Fettah<sup>247</sup>. Designada por la directiva de su comunidad y reconocida por las autoridades belgas en el cargo de predicadora y “tercera imán” en la mezquita *Assahaba* en Verviers, Lieja, esta argelina es licenciada en ciencias humanas y teología musulmana y, según ella misma expresa en su contribución en la revista *Reliures* (“Hourria, predicatrice à Verviers,” 2010) adquirió su experiencia trabajando como voluntaria.

La mezquita de Verviers está reconocida por el estado belga y fue una de las primeras asociaciones islámicas en Bélgica que aceptaron financiación pública para el mantenimiento de sus instalaciones y del sueldo del imán. Su consejo de administración propuso a dos candidatos masculinos y a la predicadora, Hourria Fettah para estos

---

<sup>246</sup>“Woman leads Muslim prayers in UK” en [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/england/oxfordshire/7676239.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/oxfordshire/7676239.stm), accedido el 10 de mayo de 2017.

<sup>247</sup>“Hourria Fettah : première femme imam d’Europe”, en [http://www.saphirnews.com/Houarria-Fettah-premiere-femme-imam-d-Europe\\_a9466.html](http://www.saphirnews.com/Houarria-Fettah-premiere-femme-imam-d-Europe_a9466.html), accedido el 10 de mayo de 2017.



puestos. Entre las tareas que desempeña Hourria destaca que “debe enseñar tanto a hombres como a mujeres y que dará conferencias”. También como educadora tiene la misión de enseñar el Corán y la lengua árabe, formar a los fieles en el saber religioso y la tradición islámica, escuchar las prerrogativas de los fieles y dar conferencias para concienciar a la comunidad de la importancia y de la problemática de la educación. Se encargará también de la formación personal de las mujeres musulmanas con diferentes horizontes, culturas, edades y trayectorias de vida pero, “haciendo de ellas buenas ciudadanas que contribuyan a la sociedad”. En la entrevista, Hourria se refiere a la figura de Aisha, madre de los creyentes, para argumentar cómo una mujer puede ser un imán en una asamblea de musulmanes. Explica que la diferencia entre imán y predicadora es únicamente que el primero es el encargado de dirigir la oración del viernes y dar el sermón pero que ambos están al cargo en la mezquita de la educación, la enseñanza, el consejo a los fieles, la predicación y la conciencia para hombres, mujeres y niños.

Al nombrar su puesto de trabajo, Fettah afirma que la predicadora o *murshida*, tal y como se denomina a las mujeres que trabajan en las mezquitas en Argelia no es algo novedoso, sino que es una tarea de formación que se hace desde siempre en el islam por las mujeres.

Raheel Raza es otra de las mujeres a las que los medios de comunicación en Europa califican de primera mujer imán<sup>248</sup>. En junio del 2010, la activista canadiense fue invitada por el director del Muslim Educational Center of Oxford, el Dr. Taj Hargey<sup>249</sup> en Reino Unido para dirigir la oración del viernes con una congregación mixta de creyentes, como ya hiciera Amina Wadud dos años antes en Nueva York. En esta ocasión Raheel Raza, que se define a sí misma como oradora y consultora intercultural y sobre la diversidad interreligiosa<sup>250</sup>, manifiesta que no es tan importante el acto de

---

<sup>248</sup>“First woman to lead Friday prayers in UK” en [www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html](http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html), accedido el 10 de mayo de 2017.

<sup>249</sup> El director de esta organización es descrito en el artículo citado en esta investigación como “imán, ultra liberal en la interpretación del islam y que, entre otras cosas, defiende que la mujer y el hombre pueden rezar conjuntamente y ser dirigidos por una mujer que represente al imán en estas congregaciones mixtas. El Dr. Hargey y su organización fueron también los primeros en Europa en invitar a la activista americana Amina Wadud y realizar en 2008 un acto similar.

<sup>250</sup>“Welcome to Raheel Raza’s Official Website” en

dirigir la oración sino de recordar al resto de los musulmanes que el 50% de entre ellos son mujeres iguales a ellos, observantes y practicantes que quieren ser escuchadas<sup>251</sup>.

En este sentido, y al igual que sucediera en Estados Unidos se constituyó en Europa en noviembre del año 2012 una asociación transnacional de activistas bajo el nombre de “Inclusive Mosque Initiative”<sup>252</sup> con sede en Reino Unido, “cuyo objetivo es crear espacios sagrados inclusivos donde se valoren a todos los seres humanos, incluyendo individuos discapacitados y aquellos con diferentes orientaciones sexuales e identidades de género, mientras adoran, aprenden y recuerdan a Allah”<sup>253</sup>. Este movimiento crítico cuenta entre sus miembros con varias mujeres y hombres musulmanes que además de compartir el objetivo primordial de la organización son estudiantes y/o formadores en departamentos de teología y pensamiento musulmán y/o candidatos en programas de doctorados con investigaciones que pretenden renovar o evidenciar nuevas formas de interpretación de los textos sagrados desde la perspectiva de género. En este sentido, Halima Gosai Hussain y Latifa Akay representan este perfil como investigadoras sobre alternativas metodológicas de interpretación del Corán y feminismo islámicos respectivamente<sup>254</sup>.

La organización también cuenta con una imama, Asma Bhol, que dirige una congregación mixta los viernes<sup>255</sup>.

La iniciativa de mezquitas inclusivas es un movimiento internacional que se inicia en Estados Unidos, y su nombre alude a la inclusión de las mujeres plenamente en las mezquitas de Occidente. En Estados Unidos ha sido la asociación Women in Islam la que desde 2005 trabaja por el acceso en igualdad de condiciones de las mujeres a las mezquitas tanto a los rituales de la oración como en el desempeño de cargos directivos.

---

<http://www.raheelraza.com/about.htm>, accedido el 10 de mayo de 2017.

<sup>251</sup>“First woman to lead Friday prayers in UK” en [www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html](http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html), accedido el 10 de mayo de 2017.

<sup>252</sup>“About | Inclusive Mosque Initiative” en <http://inclusivemosqueinitiative.org/about/>, accedido el 11 de mayo de 2017.

<sup>253</sup> “Inclusive Mosque Initiative” Opens Doors To Women-Led Prayers And Gay Muslims In Britain”, en [http://www.huffingtonpost.com/2013/08/15/inclusive-mosque-initiative-britain\\_n\\_3744120.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/08/15/inclusive-mosque-initiative-britain_n_3744120.html), accedido el 11 de mayo de 2017.

<sup>254</sup>“About | Inclusive Mosque Initiative”

<sup>255</sup> “I’m a female imam” en <https://www.ft.com/content/2ccda9ea-17c7-11e6-bb7d-ee563a5a1cc1>, accedido el 11 de mayo de 2017.

Tanto en Estado Unidos como en Europa, con la participación de mujeres eruditas con categoría de imama y desafiando las estructuras patriarcales del islam<sup>256</sup> se abrieron mezquitas de mujeres, exclusivas para el sexo femenino o mixtas pero dirigidas por mujeres musulmanas primero en 2015 en los Ángeles<sup>257</sup> y en el abril del 2017 en California<sup>258</sup>. Es importante señalar que estas iniciativas inclusivas cuyos primeros antecedentes los encontramos en Estados Unidos, Indonesia y Malasia con la red Musawah<sup>259</sup> y Sudáfrica, de la mano de la activista Sa'diyya Shaikh, no son las primeras en la historia y hay antecedentes históricos en Indonesia y China (Bano y Kalmbach, 2011).

Muslim Women's Council se crea especialmente por las necesidades detectadas por las mujeres musulmanas del país, como una plataforma local y regional donde las mujeres desarrollen actividades para promover el entendimiento entre las confesiones, los políticos y autoridades y con la idea de que las mujeres musulmanas son la fuerza efectiva para el cambio social que debe formar parte del debate existente en Gran Bretaña sobre el papel de la comunidad musulmana en esa sociedad<sup>260</sup>. Bajo estos mismos lemas y siguiendo el movimiento estadounidense de inclusión de las mujeres en las mezquitas se impulsa la iniciativa europea Women Led Mosque<sup>261</sup>, “como un lugar para el encuentro de las comunidades inspirado en la mezquita del profeta en Medina donde la mujer puede demostrar como dirige y se incluye en todas las esferas que pueden impactar positivamente en sus familias y comunidades. Estos espacios son accesibles tanto para musulmanes como no musulmanes y están dirigidos

---

<sup>256</sup> “Qal’bu Maryam: La segunda Mezquita de Mujeres en Estados Unidos – Mezquita de Mujeres” en <https://mezquitademujeres.org/2017/04/15/qalbu-maryam-la-segunda-mezquita-de-mujeres-en-estados-unidos/>, accedido el 26 de mayo de 2007.

<sup>257</sup>“US first women-only “mosque” opens in Los Angeles”, *BBC News*, accedido 26 de mayo de 2017, <http://www.bbc.com/news/av/world-us-canada-31564683/us-first-women-only-mosque-opens-in-los-angeles>.

<sup>258</sup>“Une mosquée dirigée par des femmes a ouvert ses portes en Californie” en <https://oumma.com/mosquee-dirigee-femmes-a-ouvert-portes-californie/>, accedido el 16 de abril de 2017.

<sup>259</sup>“About Musawah” [ww.musawah.org/about-musawah](http://ww.musawah.org/about-musawah), accedido el 26 de mayo de 2017.

<sup>260</sup>“About us | Muslim Women’s Council” en [www.muslimwomenscouncil.org.uk/about-us/](http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/about-us/), accedido el 9 de enero de 2017.

<sup>261</sup>“Daughters of Eve Conference and Women Led Mosque” en [www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/](http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/), accedido el 16 de enero de 2017.

exclusivamente por mujeres”<sup>262</sup>. Para promover esta iniciativa la entidad ha organizado varios encuentros anuales de eruditas denominados Sheikha Fest y Daughters of Eve, imitando a los ya existentes en Estados Unidos por la Fundación al-Rawiyya dirigida por Reima Yosif<sup>263</sup>.

Desde 2011, Women Led Mosque viene realizando conferencias de varios días de duración donde participan oradoras de todas partes del mundo, principalmente las activistas americanas y británicas tanto de la esfera del movimiento del feminismo islámico como de los sectores menos reformistas. Estas reuniones han llegado a congregarse a más de 200 mujeres<sup>264</sup>. Entre las oradoras invitadas al encuentro del año 2015 estuvieron la activista e imama danesa Sherin Khankan, como la profesora británica Shaykha Safia Shahid, la alemana Halima Krausen y la americana de origen paquistaní Riffat Hassan<sup>265</sup>.

Estos movimientos reformistas en suelo occidental han ido evolucionando en distintas direcciones dependiendo de los activistas que los conformen y los contextos geográficos. En su evolución desde las reivindicaciones de las primeras activistas en E.E.U.U. y la lucha por la inclusión sin barreras de las mujeres en la misma sala de oración que los hombres, han llegado a ser también un movimiento donde se han abanderado las reivindicaciones de los colectivos de homosexuales, lesbianas y transexuales, LGTB, en búsqueda de inclusión de pertenencia y no discriminación y que se conoce como islam *queer*<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup>A estos objetivos extraídos de la página de internet de la iniciativa se unen los apoyos expresados y recogidos en la misma dirección por diferentes personalidades y referentes del islam occidental como pueden ser Mohamed Akram Nadwi, la Dra. Shuruq Naguib, Nouman Ali Khan y el imán Zaid Shakir. Las declaraciones apoyando la iniciativa de inclusión de las mujeres en las mezquitas pueden leerse en el enlace siguiente “Women led mosque” en [www.womenledmosque.co.uk](http://www.womenledmosque.co.uk), accedido el 25 de mayo de 2017.

<sup>263</sup>“Daughters of Eve” en [www.daughtersofeve.co.uk/](http://www.daughtersofeve.co.uk/), accedido el 26 de mayo de 2017.

<sup>264</sup> “Daughters of Eve Conference and Women Led Mosque” en [www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/](http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/), accedido el 16 de enero de 2016.

<sup>265</sup> “Muslim Women’s Council, *Daughters of Eve 2016 - Weekend Residential Conference, 2016*” en [www.youtube.com/watch?v=X73tWsem\\_AA](http://www.youtube.com/watch?v=X73tWsem_AA), accedido el 16 de enero de 2016.

<sup>266</sup>Para conocer más de este tema en el contexto español se puede consultar las entrevistas realizadas con el activista e investigador Daniel Ahmed en “Daniel Ahmed: “El islam queer es un islam de lucha, de disidencia frente a los discursos LGBTQI+fóbicos propios de las lecturas más misóginas y patriarcales del islam” en [www.revistapueblos.org/?p=20750](http://www.revistapueblos.org/?p=20750), accedido el 26 de mayo de 2017.

En Europa están surgiendo también ciertos actos de apoyo simbólicos e iniciativas que buscan tanto la exaltación de la mujer como posible autoridad religiosa como mayor presencia de las féminas musulmanas en las mezquitas tradicionales así lo ejemplificaron en la Maison des Religions en Berne, en Suiza en octubre del 2013, las estudiantes musulmanas Elham Manea y Jasmina El Sonbati<sup>267</sup>.

En Dinamarca, la apertura de la mezquita Maryam y sus cuatro imanes mujeres entre las que se encuentran Sherin Khankan y Salima Marie Fetteh ha hecho que los medios de comunicación desarrollen una línea de información equiparando las figuras de las guías religiosas en Marruecos y Argelia con estas activistas que sin embargo reivindican en un contexto diferente la posición igualitaria de la mujer en el islam y la ruptura con los modelos tradicionales y patriarcales que no permiten a la mujer ejercer como autoridad religiosa, ni ocupar los mismos espacios en las salas de oraciones de las mezquitas<sup>268</sup>.

Sherin Khankan es la fundadora y líder de la organización Critical Muslim y de la empresa y consultora comercial para la interculturalidad y el asesoramiento sobre temas islámicos, Mesopotamia, además es definida por la red WISE y numerosos artículos periodísticos como la primera intelectual, oradora y activista musulmana feminista que promueve el liderazgo femenino en Dinamarca<sup>269</sup>. También ha publicado varios trabajos, como el libro “Islam and reconciliation, a public matter” publicado en 2006 primero en danés y posteriormente traducido a otras lenguas. Es miembro del *think tank* “Co-existence of Civilization” creado tras los acontecimientos derivados de la publicación satírica de las caricaturas de Mahoma. A nivel político está asociada y es candidata al parlamento danés por el partido de izquierda radical. Esta erudita de padre sirio y madre finlandesa se ha convertido en una referencia europea en cuanto al activismo femenino no sólo erigiéndose como imán sino al abrir la primera mezquita en Europa

---

<sup>267</sup> “Une prière musulmane pas comme les autres” en [www.rts.ch/religion/hautes-frequences/5400591-une-priere-musulmane-pas-comme-les-autres.html](http://www.rts.ch/religion/hautes-frequences/5400591-une-priere-musulmane-pas-comme-les-autres.html), accedido el 26 de mayo de 2017.

<sup>268</sup> “Ces femmes imams qui dirigent la prière dans les mosquées” en <http://geopolis.francetvinfo.fr/ces-femmes-imams-qui-dirigent-ou-pas-encore-la-priere-dans-les-mosquees-96671>, accedido el 25 de mayo de 2017.

<sup>269</sup> “Sherin Khankan” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/sherin\\_khankan/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/sherin_khankan/), accedido el 22 de febrero de 2017; “Qui est Sherin Khankan, la femme imam qui remue l’islam féministe?” en [www.lesinrocks.com/2016/10/01/actualite/sherin-khankan-femme-imam-remue-lislam-feministe-11866872](http://www.lesinrocks.com/2016/10/01/actualite/sherin-khankan-femme-imam-remue-lislam-feministe-11866872), accedido el 25 de mayo de 2017.

sólo para mujeres, Myriam Mosque<sup>270</sup>. En esta mezquita la oración del viernes es dirigida por una mujer. El proyecto de mezquita de mujeres quiere alentar y reforzar los lazos islámicos progresistas, abogar por la inclusión de las mujeres haciendo las funciones de imán no sólo en Dinamarca sino también en otros países, luchar contra la islamofobia tanto en el país nórdico como en toda Europa y disolver las estructuras patriarcales en el campo de la religión y la educación islámicas<sup>271</sup>.

Con estos objetivos, el proyecto ofrece tanto actividades religiosas como educativas formativas y entre estas destacan la celebración de matrimonios, sesiones de *dhikr*, divorcios, conversión y consejo religioso. Entre las educativas están los cursos de aprendizaje de la lengua árabe, sesiones coránicas y un apartado en inglés sobre como “convertirse en mujer iman”<sup>272</sup> -aunque este espacio se encuentra en construcción y sin contenido-.

Pero no es sólo en el ámbito de las mezquitas inclusivas donde se realiza el debate sobre el papel de la mujer en el islam en Europa. En Francia hay mujeres activistas que desarrollan su actividad en la línea de pensamiento del feminismo islámico enlazado con la militancia social, como Saida Kada, y existen autoridades religiosas alternativas, sobre todo entre las jóvenes como Malika Dif o Noura Jaballah.

En Alemania, el debate suscitado por el liderazgo femenino y el activismo de Amina Wadud y sus compañeros en la lucha por la visibilidad de la mujer musulmana en puestos tradicionalmente ocupados por hombres es distinto al que ha rodeado a Halima Krausen. Krausen ha conseguido ejercer su autoridad desde un prestigio comunitario. Desde su papel de líder de la comunidad germanomusulmana de Hamburgo, ejercido desde una pequeña oficina en la mezquita Imán Ali, ha presentado su discurso y sus actividades sin definirse como feminista. Por ejemplo, se ha autorrestringido a la escritura de los sermones del viernes en el caso de la congregación mixta, según explica en un artículo que dice escribir a raíz del “emotivo debate surgido por las oraciones en

---

<sup>270</sup>La mezquita de Mariam en Copenhague se inauguró en agosto de 2016 con la asistencia de más de 60 mujeres a la primera oración dirigida por mujeres en Dinamarca a una congregación exclusivamente femenina; “Dinamarca inaugura su primera mezquita dirigida por mujeres” en [www.eldiario.es/theguardian/Dinamarca-inaugura-mezquita-dirigida-mujeres\\_0\\_553295260.html](http://www.eldiario.es/theguardian/Dinamarca-inaugura-mezquita-dirigida-mujeres_0_553295260.html), accedido el 26 de mayo de 2017.

<sup>271</sup>“Femaleimans” en [www.femaleimams.com](http://www.femaleimams.com), accedido el 15 de octubre de 2016.

<sup>272</sup>“Becoming an Imamah” en [www.femimam.com/en/home/our-services/becoming-an-imamah](http://www.femimam.com/en/home/our-services/becoming-an-imamah), accedido el 25 de mayo de 2017.

Nueva York” argumentando que, aunque existen evidencias en la tradición islámica de que las mujeres pueden dirigir las oraciones para otras mujeres, no todos los estudiosos apoyan la figura del imán femenino en congregaciones mixtas. En sus palabras “Estamos lejos de conocer todos los debates del pasado sobre este tema. Sólo tenemos acceso a lo que se registró por escrito y se ha conservado. De hecho, había eruditos que no tenían nada en contra de que las mujeres dirigieran la oración, ni siquiera oraciones rituales con público, entre ellas Abu Thawr al-Kalbi (muerto en 876), Abu Ismail al-Muzani (m. en 879), al-Isfahani (m. 884), el fundador de la escuela Zahirite, at-Tabari (m. en 923), o Ibn Taymiyya (m. en 1328). No conocemos muchos detalles de los argumentos que usaron, pero tampoco tenemos evidencia de que sus posiciones denunciaran una tormenta de protesta en su tiempo o que fueran condenadas por sus contemporáneos. Esto podría deberse a que los casos que mencionaron fueron considerados excepcionales (por ejemplo, que una mujer dirija las oraciones de Tarawih durante el mes de Ramadán cuando no hay nadie disponible que conozca el Corán de memoria o que una mujer pueda guiar a su esposo, sus hijos y sus esclavos cuando ella es la más sabia de entre ellos). Se podría argumentar que las oraciones de Tarawih no son obligatorias y que las oraciones con la familia no son públicas y que no se deben transformar las excepciones en reglas. Por otra parte, se pueden entender excepciones tales como la confirmación de la teoría de que no son razones de teología o principio, sino razones sociales que son decisivas en estas decisiones”<sup>273</sup>.

La autoridad de Halima Krausen deriva de sus estatus como sucesora designada por el renombrado Zaidi y por haber conseguido alcanzar un liderazgo y representatividad en la comunidad a través de un trabajo de consenso. Su figura no sólo podría ser calificada como una autoridad religiosa y como imán femenino, sino que gracias a su conocimiento sobre islam adquirido durante años y su estatus como profesora asociada en la Facultad de Educación en la Academia de las Religiones del Mundo en Hamburgo es considerada una autoridad del conocimiento y representación del islam en Alemania, denominada como *sheija*. Halima, conversa, no forma parte ni por edad ni por experiencias vividas a los grupos de las hijas de inmigrantes, ni encaja con el perfil de búsqueda del conocimiento religioso y de la identidad que algunos han retratado, sino

---

<sup>273</sup> Extracto del artículo publicado por Krausen y del que hemos realizado una traducción para este apartado. “Analysis Halima Krausen: Can Women Be Imams?” en <https://en.qantara.de/content/analysis-halima-krausen-can-women-be-imams>, accedido el 6 de febrero de 2017.

que ostenta un liderazgo basado en el conocimiento académico dentro de la educación islámica y de la investigación en teología en Alemania.

Krausen además de estudiar islam, teología y religión comparada en la universidad se formó en sharía y filosofía con el Iman Mehdi Razvi que enseñaba a la comunidad germano hablante en el Centro Islámico de Hamburgo. Desde 1984 hasta 1988 trabajó con un grupo para preparar una traducción comentada y anotada del Corán al alemán y también tradujo colecciones de hadices y algunas obras sobre jurisprudencia islámica y tras la retirada del imán Razvi, éste la propuso como su sucesora.

La erudición femenina europea se manifiesta en las mismas líneas, en menor medida, que el contexto americano, pero sin duda, no ha tenido ni la visibilidad ni la repercusión mediática ni entre las comunidades musulmanas ni en el campo académico. En términos generales, la presencia femenina musulmana en la erudición tanto en centros de formación públicos como privados de transmisión del conocimiento islámico, el activismo en Europa al frente de organizaciones islámicas, asociaciones culturales y sociales es todavía incipiente, aunque ya despuntan mujeres musulmanas con una trayectoria pública en el campo del feminismo islámico, al frente de asociaciones sin ánimo de lucro y/o de ámbito nacional de claro activismo religioso.

Sin ánimo de exhaustividad podríamos presentar el trabajo de la psicoanalista franco-marroquí y profesora en la Universidad de Paris, Houria Abdelouahed con varios libros en su haber (Abdelouahed, 2016, 2012; Adonis y Abdelouahed, 2015) en los que critica la interpretación hegemónica patriarcal que niega la presencia y el trato recibido para las mujeres en el Islam a través del estudio de los textos teológicos, principalmente en las obras clásicas de tafsires de Tabari y Ibn Kazir y se apoya en la filosofía igualitaria de Ibn Arabi. Abdelouahed no cree en la conjunción del feminismo islámico y defiende el lugar abusivo entre la creencia religiosa, organización social y condición femenina a través de sus libros y ensayos. Presenta la laicidad como concepto que no niega la religión, sino que pretende que cada uno pueda tener su creencia sin imposición de otros<sup>274</sup>.

---

<sup>274</sup> “Femmes et islam: Houria Abdelouahed lève le voile sur les femmes de Mahomet – Idées” en [www.telarama.fr/idees/femmes-et-islam-houria-abdelouahed-leve-le-voile-sur-les-femmes-de-mahomet,142096.php](http://www.telarama.fr/idees/femmes-et-islam-houria-abdelouahed-leve-le-voile-sur-les-femmes-de-mahomet,142096.php), accedido el 23 de febrero de 2017.



En su libro “Figures du féminin en Islam” (Abdelouahed, 2012) investiga y expone de una forma poética y aportando una visión desde el psicoanálisis las referencias femeninas en el pasado islámico tanto de la tradición religiosa como las mujeres del profeta pasando por la mística Rabia y su tratamiento de la sexualidad así como la figura literaria Sherezade, que lucha cada noche contra la muerte<sup>275</sup>.

Por su parte, Saïda Kada, representa en el panorama francés a las mujeres musulmanas activistas y religiosas. Saïda Kada se ha consolidada en el mundo asociativo desde su juventud desde que 1995 fundara la “Union de hermanas musulmanas de Lyon” que se convertiría más tarde en “Femmes françaises et musulmanes engagées” (FFEME). El discurso de Kada está en la línea del movimiento del feminismo islámico interpelando sobre la transmisión y la práctica de la religión reducida a una historia de hombres. También se pregunta sobre el origen del feminismo blanco, burgués que reduce la figura de las jóvenes musulmanas, especialmente francesa a “beurette”<sup>276</sup> o a la figura de Sherezade.

Esta musulmana, que se define como feminista islámica<sup>277</sup>, critica que en la religión sólo se hable de grandes hombres y grandes figuras masculinas del islam:

“La religión la hemos aprendido a través de la potencia o sabiduría no sólo de hombres sino de mujeres, pero la relación entre la fe y la comprensión del corazón se ha desconectado, además esta lectura del Corán etiqueta lo que se podría llegar a desarrollar si fuésemos tales personajes u otro, pero nunca seremos ni Omar ni Aisha. Además, esto puede frustrar y desconectar a los musulmanes con la idea de que nunca podremos estar a la altura, nunca se podrá estar a la altura de esa lectura del Corán”<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> “Figures du féminin en Islam d’Houria Abdelouahed” en [www.lescahiersdelislam.fr/Figures-du-feminin-en-Islam-d-Houria-Abdelouahed\\_a1281.html](http://www.lescahiersdelislam.fr/Figures-du-feminin-en-Islam-d-Houria-Abdelouahed_a1281.html), accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>276</sup> Término con connotaciones despectivas que designa a los descendientes de los emigrantes de los países del norte de África y a las generaciones nacidas en Francia. “Beur” se utiliza en masculino y en femenino “beurette”. Para ampliar la información sobre estas cuestiones puede consultarse (Guenif, 2000).

<sup>277</sup> No sólo se define ella misma sino que otras activistas como Malika Hamidi la sitúa en un importante congreso entorno a este tema que saco a la luz a partir del 2003 a las figuras militantes del movimiento en el contexto francés y belga principalmente en Hamidi (Hamidi, 2016).

<sup>278</sup> “Femmes musulmanes et engagées. Entretien avec Saïda Kada” en <http://quartiersxxi.org/femmes-musulmanes-et-engagees-entretien-avec-saida-kada>, accedido el 23 de febrero de 2017.

Para luchar contra este propósito la activista francesa explica y justifica el trabajo realizado en las asociaciones en las que ha militado como espacios donde nunca se ha distinguido a mujeres veladas de las que no lo llevaban. También explica la diferencia entre la Union de Jeunes Musulmanes, que ella preside, como una entidad que trabaja por y para la inmigración desde que descubrió el mensaje de Tariq Ramadán en 1993<sup>279</sup> y la organización de carácter nacional, UOIF, Union des Organizations Islamiques de France, definiéndola como “arabista y elitista”<sup>280</sup>. Ambas entidades, dice, dicen ser representantes de la inmigración musulmana en la sociedad francesa, pero lo hacen desde diferentes ámbitos.

Malika Dif, figura de autoridad alternativa<sup>281</sup>, asociada a la mezquita Addawa en París, es además miembro fundador de la Asociación “Lumière d’Islam en Occident” y del Colectivo Hamidullah. Esta organización tiene como objetivo preservar y promover el patrimonio cultural e intelectual del islam en el continente europeo. El nombre de la organización es un homenaje al profesor y traductor de origen hindú, Profesor Hamidullah, reconocido sabio, hafiz e investigador durante más de dos décadas en el CNRS además de profesor universitario en Bonn y en la Sorbona en París. El colectivo cuenta entre sus filas con la propia Malika Dif, con Larbi Kechat, rector de la mezquita Addawa del barrio 19 de París, Khaled Bentounés, guía espiritual de la cofradía sufi Tariqa Alawiyya en Francia. Mohammed Moussaoui, presidente del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM) y el padre ortodoxo Michel Lelong implicado en el diálogo interreligioso.

---

<sup>279</sup>En su discurso hace referencia a ciertos acontecimientos que marcaron a la comunidad francesa musulmana y en concreto a la ciudad de Lyon entre 1994 y 1995, como fueron la circular Bayrou, sobre la prohibición de los signos religiosos en las escuelas y los atentados terroristas de Jaled Kelkal en 1995. Véase al respecto Innerarity (2005) y Cano Paños (2015).

<sup>280</sup>“Femmes musulmanes et engagées. Entretien avec Saïda Kada” en <http://quartiersxxi.org/femmes-musulmanes-et-engagees-entretien-avec-saida-kada>, accedido el 23 de febrero de 2017.

<sup>281</sup>La investigadora de origen iraquí Zahra Ali designa como “autoridades alternativas islámicas del panorama francés” a Tariq Ramadan, Malika Dif y Noura Jaballah ya que se muestran como referentes de los informantes del trabajo etnográfico que la investigadora ha desarrollado en varias comunidades islámicas en diferentes ciudades del territorio francés citado por la autora en Ali (2012).

## **h) Conclusión**

En este capítulo hemos mostrado una primera aproximación a los números que representan las comunidades musulmanas en Estados Unidos y Europa, iniciando así el debate sobre la singularidad de los contextos elegidos, una singularidad dada por el devenir de estas comunidades y sus procesos de creación de las asociaciones representantes de lo islámico y de los dirigentes al frente de estas y a su vez, en la relación con el estado en el proceso de institucionalización del islam en estos países.

El contexto americano se ha revelado de un gran interés en el trascurso de la investigación porque tal y como hemos mostrado en la historia y la conformación de la propia sociedad estadounidense han intervenido las confesiones y es en este contexto donde la erudición femenina musulmana se ha revelado como preeminente en la academia sobre el estudio de las religiones. En ese contexto son muchas las académicas, activistas y al frente de las organizaciones islámicas en el país, conformando ya varias generaciones en el panorama estadounidense del pensamiento, la creación y la representación del islam.

La erudición femenina europea se manifiesta en las mismas líneas que en el contexto americano, pero sin duda no ha tenido ni la visibilidad ni la repercusión mediática ni entre las comunidades musulmanas ni en el campo académico. En términos generales, la presencia de mujeres musulmanas en los centros de formación públicos como privados de transmisión del conocimiento islámico, así como el activismo al frente de organizaciones islámicas, asociaciones culturales y sociales es todavía incipiente, aunque ya despuntan mujeres musulmanas con una trayectoria pública en el campo del feminismo islámico al frente de asociaciones sin ánimo de lucro y/o de ámbito nacional de claro activismo religioso.



## **CAPÍTULO 5: LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO POR LAS MUJERES MUSULMANAS EN ESPAÑA.**

En este capítulo presentamos en primer lugar una descripción del contexto en el que se desarrolla la transmisión de conocimiento islámico por mujeres en la España actual. Para ello es necesario conocer someramente las características del islam en España, con atención tanto a las características básicas de las llamadas comunidades musulmanas como al proceso de institucionalización y organización de la práctica de esta religión y, en relación con ello, a las dificultades para acceder a un conocimiento formal sobre el islam dado el carácter universitario de las enseñanzas y las dificultades para la implantación de la enseñanza religiosa islámicas en otros niveles. En segundo lugar, a través de análisis de las entrevistas realizadas a mujeres musulmanas que participan de acciones de formación y la de conocimiento islámico planteamos una reflexión más amplia sobre el papel de la mujer como profesora educadora y formadora en centros islámicos y asociaciones en relación también con su limitada presencia en órganos de dirección de comunidades y de representación del islam español.

### **a) Las comunidades musulmanas y la institucionalización del islam en España**

Las comunidades musulmanas en España han evolucionado en las últimas décadas en un complejo proceso paralelo al desarrollo legal e institucional, dando lugar a un marco jurídico-administrativo de gestión de la pluralidad religiosa (Planet, 2013). El islam en España dispone desde 1992 de un marco jurídico que tiene como objeto regular las prácticas y necesidades religiosas de los creyentes musulmanes, tanto en lo individual como en lo colectivo<sup>282</sup>. Esta confesión –pues así es considerado el islam en España– tiene una posición legal privilegiada de acuerdo a lo previsto en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y de la Constitución de 1978 que establecen que el Estado concrete su cooperación con las confesiones o comunidades religiosas debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y que hayan

---

<sup>282</sup>Esta cuestión nos precipita en la idea de la dificultad de mostrar el islam, los creyentes y las comunidades musulmanas como un todo como si tratásemos de convertir una religión viva y en constante proceso de revitalización en un objeto de estudio estanco (Planet, 2013) pero que se nos hace necesario para poder proporcionar bases estadísticas de ciudadanos musulmanes en España, así como mostrar cómo se organizan las relaciones entre éstos y el Estado.

alcanzado un notable arraigo, por número de creyentes y por extensión de su credo. Esta cooperación se concreta en la firma de sendos Acuerdos de Cooperación del Estado Español en 1992<sup>283</sup> con los interlocutores oficiales de las tres religiones minoritarias que cumplen con el notorio arraigo. De esta forma se tutela el derecho a la expresión religiosa, partiendo del reconocimiento de una pluralidad y apostando por la normalidad de la presencia del islam y otras religiones en la España del siglo XXI (Planet, 2008).

En la exposición de motivos del Acuerdo de Cooperación se alude a la Constitución Española como eje vertebrador que configura el estado democrático y pluralista y que supone un profundo cambio en la tradicional actitud del Estado ante el hecho religioso y se recalca como fundamentales los derechos de igualdad y libertad religiosa<sup>284</sup>. Estos derechos concebibles originariamente como derechos individuales alcanzan, por ende, a las comunidades y confesiones en que aquellos se integran para el cumplimiento comunitario de sus fines religiosos.

Cabe mencionar que, si bien la Constitución española proporciona el marco regulador del que partir para el desarrollo de normativas para las prácticas de las confesiones, debemos exponer, como a nivel individual, los creyentes musulmanes mayoritarios en España son de origen inmigrante y por tanto su estatus jurídico-administrativo queda delimitado previamente por la ley orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social<sup>285</sup>. Es pues importante destacar cómo a partir de su articulado aludiendo a las garantías constitucionales, los extranjeros en España también verán enmarcados los derechos de intimidad y libertad ideológica y religiosa y de asociación<sup>286</sup>. Así en nuestro repaso legislativo sobre la institucionalización del islam en España encontramos cómo en la configuración de lo islámico deben recoger y tener en cuenta el origen, nacionalidad y/o situación jurídico-administrativa del creyente musulmán para circunscribir y acercarnos al desarrollo de

---

<sup>283</sup>Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España en [www.noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/l26-1992.html](http://www.noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/l26-1992.html), accedido el 20 de abril de 2017.

<sup>284</sup>Especialmente los artículos en este sentido son el 14, 16 y 27 y pueden consultarse a través de la página [www.congreso.es/consti/constitucion](http://www.congreso.es/consti/constitucion), accedido el 12 de abril del 2017.

<sup>285</sup> Publicada en el Boletín Oficial del Estado, BOE, nº 10, de 12 de enero del 2000

<sup>286</sup>El artículo 8, de la ley orgánica 4/2000 delimita la libertad asociativa para los extranjeros residentes en cuanto que sólo estos pueden ejercer los cargos como promotores de las asociaciones.

las posibles prácticas de las comunidades musulmanas, los individuos y sus representantes asociativos y gubernamentales.

A nivel local y comunitario a lo largo de los años el natural asentamiento y la apertura de los lugares de culto, especialmente de mezquitas, ha generado no pocos conflictos vecinales, protestas y creación de plataformas *ad hoc* para impedir la implantación de estos centros. Jordi Moreras ha documentado no menos de 60 conflictos en este sentido en Cataluña desde 1990 (Moreras, 2011). En la ciudad de Alicante, como ejemplo, la consecución de un espacio propio y la inauguración del centro cultural de la principal comunidad de creyentes se ha dilatado más de 30 años<sup>287</sup>. La comunidad autónoma de Cataluña ha sido la pionera en el avance legislativo autonómico referido al hecho religioso. A nivel municipal en el Ayuntamiento de Barcelona y autonómico a través de la Generalitat de Cataluña han decidido intervenir sobre la gestión del pluralismo religioso a través de la creación de oficinas y direcciones de asuntos religiosos y la promulgación en 2009 de una ley propia sobre los lugares de culto<sup>288</sup>.

Tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, el gobierno de la nación, presidido entonces por José Luis Rodríguez Zapatero pone en marcha en octubre de ese mismo año la Fundación Pluralismo y Convivencia que marca un hito relevante en la transición del reconocimiento simbólico a la gobernanza y gestión activa de la diversidad religiosa (Astor and Griera, 2016). La intencionalidad gubernamental al crear la Fundación para promover la plenitud del ejercicio de la libertad religiosa y salvaguardar el ejercicio de algunas manifestaciones parte de la constatación de que las minorías religiosas se veían discriminadas en su práctica religiosa (Hernández, 2006)

Entre los objetivos y prioridades marcadas por la Fundación, entidad pública dependiente del Ministerio de Justicia, estaban la promoción de la libertad religiosa mediante la cooperación con las minorías religiosas y ser un espacio de debate e investigación para lograr una convivencia entre las religiones. Sus interlocutores son tanto las minorías religiosas como las administraciones públicas y la sociedad en general (Sáez de la Fuente, 2013). Dentro de la Fundación y en consonancia con sus objetivos de fomento de la plena libertad religiosa se crea el Observatorio del

---

<sup>287</sup>“Las quejas vecinales ralentizan la edificación de 60 mezquitas” en [www.publico.es/espana/quejas-vecinales-ralentizan-edificacion-60.html](http://www.publico.es/espana/quejas-vecinales-ralentizan-edificacion-60.html), accedido el 20 de abril de 2017.

<sup>288</sup> La ley 16/2009, de 22 de julio se publicó en el BOE nº 198, de 17 de agosto de 2009.

Pluralismo Religioso que constituye una herramienta divulgativa del conocimiento sobre las religiones y los lugares de culto en España<sup>289</sup>.

Si bien hemos calificado de minoría a la comunidad musulmana en España, desde el punto de vista estadístico es complicado hacer una estimación de su número ya que no existen datos sobre este tema atendiendo a la protección de datos sobre la revelación de la confesión que uno profesa a la que se alude en la carta magna española, en su artículo 16<sup>290</sup>. En este punto, aunque hemos intentado estimar el número de personas que viven en España que son de origen inmigrante y profesan la religión musulmana, utilizando los datos demográficos actualizados del Instituto de Estadística Nacional con una cuasi analogía no exacta entre país de origen y religión<sup>291</sup>, es tarea complicada calcular el número total de personas musulmanas que residen en España. Así y con todo, podemos proponer varias fuentes que nos ayudan a esclarecer una base estadística tan importante en cualquier trabajo de investigación de este calado socio-antropológico.

En el Observatorio de la Fundación Pluralismo y Convivencia, en su explotación de los datos del directorio de lugares de culto y en su glosario sobre las confesiones, se estima que en España los musulmanes superan el millón de fieles<sup>292</sup> aludiendo estas cifras en parte a un islam inmigrado, claramente por las personas de origen inmigrante y del norte de África, también propone la inclusión para alcanzar estos números, del islam de

---

<sup>289</sup>El Observatorio, además, constituye una fuente básica para la extracción de datos y conocimiento estadístico tan relevante en la visibilidad y normalidad del hecho religioso en la sociedad plural española.

<sup>290</sup>Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto, ligado a la vertiente íntima y vinculada al libre desarrollo de la personalidad, como el derecho a que cada uno tenga su propia cosmovisión, ideas y opiniones. La libertad religiosa se corresponde con la vertiente trascendente de la libertad ideológica. En el artículo 16 en su párrafo segundo, se establece una garantía añadida a estas libertades, "el que nadie puede ser obligado a declarar sobre su ideología, religión y creencias". Véase el texto de la Constitución Española en [www.congreso.es](http://www.congreso.es), accedido el 12 de abril del 2017.

<sup>291</sup>Utilizamos esta cuestión de nacionalidad asimilada a religión a sabiendas de que no proporciona un dato exacto en esta investigación, pero que es por otro lado, el único que podemos utilizar para averiguar el número de personas que son musulmanas en España por la nacionalidad de origen. Así caemos en el error de pensar que todas las personas que son nacionales de los países árabes son musulmanes a sabiendas de que existen minorías cristianas y judías en estas latitudes y que también podemos inducir al error si no manejamos el islam como una confesión mayoritaria en los inmigrantes subsaharianos.

<sup>292</sup>Observatorio del Pluralismo Religioso en España en [www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/islam.html](http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/islam.html), accedido el 10 de abril de 2017.



los conversos, españoles que "abrazan el islam" y proporciona un tinte histórico expuesto en el pasado de Al-Andalus y el mito de la convivencia de las tres religiones.

Otra fuente con vocación estadística nos la aporta la Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE, a través de su propuesta de Observatorio Andalusi "institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España"<sup>293</sup> donde se realizan informes anuales sociodemográficos, que incluyen los datos numéricos de la población musulmana además de otra serie de publicaciones sobre incidentes e islamofobia en España. Así el estudio sociodemográfico sobre la población musulmana en España de dicho observatorio del año 2016 arroja la cifra de 1.919.141 personas que profesan el islam en España<sup>294</sup>.

En los informes anuales del Observatorio de UCIDE, realizados a través de las informaciones recogidas por voluntarios y sobre estimaciones relativas a las posibilidades de natalidad de musulmanes en España originariamente de países de mayoría musulmana, se intenta también avanzar en una reflexión sobre la pluralidad de los musulmanes que residen en el país. Se recoge información, así, sobre nuevos musulmanes a los que se denomina como los que abrazan el islam o revertidos - empleando una terminología religiosa que da a entender que todos los creyentes, sea cual sea su dogma, nacen musulmanes y que únicamente al pronunciar la *shahada*, profesión de fe, vuelven a su religión originaria-. Para designar al conjunto de la población musulmana en España utiliza indistintamente musulmanes o musulimes, que el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española acepta tanto como categoría de adjetivo como en sustantivo relativo a la persona musulmana<sup>295</sup>.

El Observatorio Andalusi cuenta con una pluralidad de fuentes. Por un lado, los informes sociodemográficos explotan los datos de personas extranjeras empadronadas en todos los municipios españoles que arroja el Instituto Nacional de Estadística. Para ello discrimina a los nacionales procedentes de los países miembros de la Organización de Cooperación Islámica, OCI<sup>296</sup>. También se atiende y revisa la historia de las

---

<sup>293</sup>El observatorio Andalusi. UCIDE en [www.ucide.org/es/content/el-observatorio-andalus](http://www.ucide.org/es/content/el-observatorio-andalus), accedido 8 de abril de 2017.

<sup>294</sup>Sobre estos datos y otros relativos a los números estimados del resto de creyentes de otras confesiones en España puede consultarse el informe sobre la libertad religiosa en España en el enlace siguiente en [www.humanrightsvoces.org/assets/attachments/documents/spa1.pdf](http://www.humanrightsvoces.org/assets/attachments/documents/spa1.pdf) accedido el 19 de abril de 2017.

<sup>295</sup> "Muslim" en [www.dle.rae.es](http://www.dle.rae.es), accedido el 8 de abril de 2017.

<sup>296</sup>Esta organización intergubernamental creada en 1969 en Rabat agrupa a 57 estados

relaciones internacionales y los procesos migratorios o movimientos de personas procedentes principalmente de norte de África y Oriente Medio para establecer la cifra de la totalidad de la comunidad musulmanas en España. Así refleja como posibles integrantes de la categoría de musulmanes en España tanto a los jóvenes estudiantes árabes-musulmanes que vinieron a estudiar carreras científicas, principalmente la disciplina de Medicina gracias a la política de amistad y becas establecida durante la dictadura franquista (Pérez, 2007) como a los musulmanes nacionales clasificados en el informe como naturales, que se convierten al islam, ceutíes y melillenses y a los nacionalizados pertenecientes a las primeras oleadas de migrantes junto con sus descendientes. Estas categorías junto con las cifras que aporta el islam inmigrado, según el informe de 2016 arrojarían un número total de población musulmana en España en torno a los dos millones de personas tal y como hemos expuesto anteriormente.

A continuación, mostramos por nacionalidades algunas cifras sobre las nacionalidades con mayor número de residentes legales en España. Hemos seleccionado para las siguientes tablas los números más elevados tanto en números absolutos como reflejando al sexo femenino de entre estos colectivos.

*Ilustración 9:* Nacionalidades inmigrantes musulmanes en España

NACIONALIDADES	Nº TOTAL
MARRUECOS	753.425
PAQUISTAN	78.071
SENEGAL	62.489
ARGELIA	61.987

Fuente: Elaboración propia a través de los datos obtenidos en la página de internet del Instituto Nacional de Estadística. INE, fecha 1 de enero del 2017.

---

miembros como estandarte de representación del mundo musulmán y la *umma* o comunidad de creyentes musulmanes. “Organisation de la Coopération Islamique” en [www.oic-oci.org/states/?lan=fr](http://www.oic-oci.org/states/?lan=fr), accedido el 12 de abril de 2017.

*Ilustración 10: Nacionalidades inmigrantes musulmanes mujeres*

NACIONALIDADES	MUJERES
MARRUECOS	327.149
ARGELIA	22.996
PAQUISTÁN	20.895
SENEGAL	13.651

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de personas empadronadas recogidas en el Instituto Nacional de Estadística, INE, del 1 enero del 2017.

Estas tablas muestran que las mujeres marroquíes y argelinas asentadas en España son las más numerosos en gran medida el mayoritario dentro del colectivo migrante aunque, es significativo que estos datos nos aportan que estas mujeres constituyen el porcentaje del 15,4% de la cifra total de 2.267.189. Las mujeres marroquíes son el 43% de los marroquíes residentes en España y las argelinas el 29% de los argelinos.

Por áreas geográficas, el Estudio Sociodemográfico de UCIDE señala las comunidades autónomas de Andalucía, Cataluña, Madrid, Comunidad Valenciana y Murcia como aquellas con mayor número de musulmanes residentes. Por sexos, disgregados estos datos que nos proporciona el Instituto Nacional de Estadística, INE, encontramos que las mujeres argelinas son mayoritarias en número de entre las mujeres inmigrantes del resto de colectivos en la Comunidad Valenciana, seguido de Cataluña, Andalucía, Murcia y Madrid mientras que el colectivo femenino marroquí se arraiga en Cataluña, Andalucía, Madrid, Comunidad Valencia y Murcia. En las tablas siguientes se exponen los datos numéricos.

*Ilustración 11: Mujeres marroquíes*

MUJERES MARROQUÍES	
COMUNIDADES AUTÓNOMAS	Nº
CATALUÑA	95.684
ANDALUCIA	54.795
MADRID	34.126
COMUNIDAD VALENCIANA	32.528
MURCIA	30.799
TOTAL	327.149

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de personas empadronadas recogidas en el Instituto Nacional de Estadística, INE, del 1 enero del 2017.

*Ilustración 12: Mujeres argelinas*

MUJERES ARGELINAS	
COMUNIDADES AUTÓNOMAS	Nº
COMUNIDAD VALENCIANA	9.128
CATALUÑA	3.137
ANDALUCIA	1.592
MURCIA	832
MADRID	775
TOTAL	22.996

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de personas empadronadas recogidas en el Instituto Nacional de Estadística, INE, del 1 enero del 2017.

El grado de feminización de los grupos da cuenta de las dinámicas de los asentamientos de los colectivos migrantes. Barcelona, Madrid, Almería, Girona, Tarragona y Alicante muestran las cifras más altas de empadronamientos de mujeres marroquíes mientras que entre el colectivo argelino son Alicante, Valencia, Barcelona y Castellón.

Es interesante resaltar que la Comunidad Valenciana, y en especial la provincia de Alicante arroja para el colectivo seleccionado los valores absolutos más altos. Del colectivo argelino, 5.628 mujeres residen en esta provincia de forma que es el lugar de España con más empadronadas de este origen nacional. De igual forma, entre el colectivo marroquí, es Barcelona la provincia con más población femenina marroquí

con 55.465 mujeres. Asimismo, es destacable que de nuevo la provincia de Alicante se muestre entre las de mayor concentración de colectivo femenino marroquí conformando de esta forma, a la tercera provincia de la Comunidad Valenciana, en un enclave significativo para los asentamientos de los colectivos migrantes y en especial para el femenino de origen magrebí, marroquí y argelino<sup>297</sup>.

Una segunda realidad sociodemográfica es la de los musulmanes con nacionalidad española pero de origen inmigrante, tanto de primera como de segunda generación o de aquellos que poseen la nacionalidad española y que provienen de Ceuta y Melilla donde existe comunidades de musulmanes españolas arraigadas (Planet, 2003). Y, por último, deberíamos tener en cuenta a aquellos que se han convertido al islam desde otra creencia y que podemos denominar conversos o nuevos musulmanes.

Este panorama da a entender cuan diverso es el colectivo del que hablamos y analizamos lo que, además, se ha hecho visible en la investigación sobre mujeres trasmisoras de conocimiento de un modo particularmente relevante. La conversión al islam no es un fenómeno únicamente español. Sobre las causas de estas conversiones algunos autores hablan de la fascinación por el exotismo del islam a través de los viajes a oriente y la conversión de intelectuales románticos a traídos por la literatura y la historia antigua, la arqueología y/o el misticismo y otras cuestiones espirituales desde mediados del siglo XIX (Kepel, 1991).

En E.E.U.U. el fenómeno de la conversión es claramente exponencial entre muchas de las eruditas musulmanas y referentes de la academia americana interesadas en el estudio del islam y el activismo tal y como detallamos en el capítulo quinto y siguiente de esta investigación. Y aunque no hemos profundizado en las cuestiones de la etnicidad en el continente americano es probable que el número de conversos al islam del denominado “islam afroamericano” o “islam negro” sume periódicamente una importante cifra en aumento de los números ya relevantes en la comunidad musulmana global (Bowen, 2017).

---

<sup>297</sup>Existe numerosa bibliografía sobre el estudio de los procesos migratorios actuales en especial en la zona sur de España pero es de especial mención para el tema que nos ocupa los datos de los dos atlas sobre la inmigración magrebí en España del Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo de la Universidad Autónoma de Madrid íntegramente accesibles a través de la página del Observatorio Permanente de la Inmigración del actualmente Ministerio de Empleo y Seguridad Social en “Los Atlas de la inmigración marroquí en España” en [www.extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/OtrosDocumentos/atlas/](http://www.extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/OtrosDocumentos/atlas/), accedido 19 de abril de 2017.

Hablar de conversión al islam en España en época contemporánea, una vez más retrotrae a la historia del país. En las autodefiniciones de los nuevos musulmanes encontramos términos como neomusulman o muladí, *muwal.lad*, nacido a la nueva fe, que es el término utilizado en la conquista árabe de la Península Ibérica en el 711 y actualizado en los relatos “Crónicas muladíes” de Hashim Cabrera, nuevo musulmán destacado miembro de la asociación Junta Islámica (Valencia, 2003).

Según algunos autores los inicios de los procesos de conversión al islam en la Península se pueden datar desde el final de la dictadura de general Franco, que a la par que se instauraba un nuevo régimen democrático se ampliaba el mapa confesional del país (Corpas, 2010; Valencia, 2003).

En los procesos de conversión al islam que diferencian al grupo de musulmanes de origen español frente al resto de grupos puede también vislumbrarse como en los años 60 y 70, concretamente en 1975, algunas de las conversiones que se realizan surgen de la individualidad de la búsqueda personal, motivados por la novedad, por pertenecer a movimientos de izquierda (Corpas, 2009). Algunos señalan que también pudo ser relevante en los inicios de los procesos de conversión en territorio español la influencia de organizaciones y ciertos gobiernos del mundo árabe y/o musulmán de considerar la península ibérica como *daru l-dawa* o tierra de misión, de la llamada, para el proselitismo y la captación de nuevos musulmanes (Valencia, 2003). En este sentido, algunos de los primeros conversos al islam en España recibieron el apoyo de diferentes organismos para poder formarse en universidades islámicas y centros de reconocido prestigio en el mundo árabe (Valencia, 2003). Ese fue el caso de dos de las figuras más preeminentes del islam español ya fallecidas, Álvaro Machardom Comins, que fue el primer español en estudiar en la Universidad Al-Azhar<sup>298</sup> y Mansur Escudero, que estudió en Arabia Saudí<sup>299</sup>. Ambos fueron parte de la primera generación de conversos y conversas<sup>300</sup> españoles en tanto que promotores de las primeras asociaciones musulmanas en España. También serían los testigos y protagonistas de los cambios

---

<sup>298</sup>“Fallece Álvaro Machardom Comins” en [www.webcciv.org/es/?p=3758](http://www.webcciv.org/es/?p=3758), accedido el 4 de marzo de 2017.

<sup>299</sup>“Mansur Escudero, el san Francisco de Asís del islam” en [www.elpais.com/elpais/2010/10/04/actualidad/1286180225\\_850215.html](http://www.elpais.com/elpais/2010/10/04/actualidad/1286180225_850215.html), accedido el 3 de marzo del 2017.

<sup>300</sup>“Españolas por Alá” en [www.elmundo.es/magazine/m73/textos/islam1.html](http://www.elmundo.es/magazine/m73/textos/islam1.html), accedido el 4 de marzo de 2017.

organizativos y legislativos que llevaron a la firma de los Acuerdos de Cooperación entre las religiones de notorio arraigo en 1992 (Velasco, 2012). Las conversiones en la actualidad se siguen produciendo. Valga como dato que, en la ciudad de Valencia, según las informaciones que nos proporcionaron desde la dirección del Centro Cultural Islámico, se constatan y registran unas 100 conversiones anualmente<sup>301</sup>.

## **b) La enseñanza del islam en España**

En la universidad española hay una larga tradición de investigación y la docencia sobre el mundo árabe islámico, desde la recuperación y visibilidad de la historia de Al-Andalús, tanto desde una visión “exotizante” como crítica<sup>302</sup>. Aunque en España ha habido una larga trayectoria en el estudio de lo árabe y lo islámico esta aproximación se ha realizado desde diferentes orientaciones con un escaso contenido en islamología<sup>303</sup>.

Por supuesto son reseñables los islamólogos y arabistas que tanto en el pasado como actualmente abordan el estudio del islam en España<sup>304</sup> con figuras históricas como el jesuita Miguel Asín Palacios, una de las primeras figuras en estudiar la filosofía y la teología, Emilio García Gómez, Miguel Cruz Hernández, que ha sido catedrático de estudios árabes en la Universidad Autónoma de Madrid y una generación de traductores

---

<sup>301</sup>Datos expuestos por una de las informantes en el trabajo de campo realizado con las mujeres profesoras adscritas a este Centro y la Asociación de Mujeres An-nur durante la visita el mes de febrero del 2017 para la realización de los contactos y el cuestionario que se ha planteado en esta parte de la investigación. Agradecemos inmensamente a todas las personas de la comunidad su amabilidad y cordialidad tanto en los contactos previos para la organización de las entrevistas como en la visita misma.

<sup>302</sup> Sobre los planteamientos de la academia española en el acercamiento a lo árabe y la historia del islam a través del “mito de Al Andalus” Véase (Planet, 2014).

<sup>303</sup> En los estudios tradicionales más filológicos se incluyó en los planes docentes de algunas universidades la asignatura de islamología, donde los estudiantes con un duración anual obtenían una visión genérica de los textos y el corpus doctrinal de la religión islámica, como ejemplo incluimos el enlace de la descripción de la asignatura del Grado de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante “Asignatura-Islamología”

en [www.cv1.cpd.ua.es/ConsPlanesEstudio/cvFichaAsiEEES.asp?wcodasi=29058&wLengu a=C&scaca=2015-16](http://www.cv1.cpd.ua.es/ConsPlanesEstudio/cvFichaAsiEEES.asp?wcodasi=29058&wLengu a=C&scaca=2015-16), accedido el 19 de abril de 2017.

<sup>304</sup> James Monroe en su obra pionera (Monroe, 1970) sobre el estudio del islam desde el siglo XVI en España, “ presentaba la historia del estudio del islam y de lo árabe en España como un proceso de especialización que abarcaba diferentes momentos: desde los trabajos realizados en los siglos XVI y XVII volcados en cuestiones lingüísticas, hasta la atención sobre la historia política de Al-Andalus en el siglo XIX y el estudio de Al-Andalus desde la perspectiva de la historia cultural desarrollado en la primera mitad del siglo XX” (Planet, 2018).

y estudiosos del Corán con Juan Vernet Ginés, Julio Cortés y Miquel de Epalza entre otros<sup>305</sup>. Sin embargo, hoy por hoy son pocos los contenidos de esta índole confesional de la religión en la universidad española, no pudiendo a día de hoy garantizarse en ese sentido una formación confesional para educadores, pensadores y demás cuadros formadores religiosos.

Desde la enseñanza superior pública y con gran acogida en cuanto al número de estudiantes se puso en marcha unos meses después del atentado terrorista del 11-M en Madrid la impartición de un título de "Experto en Religión y Cultura Islámica" desde la Universidad Nacional a Distancia, UNED, juntamente con la Comisión Islámica de España y bajo la dirección académica del fallecido Mansur Escudero y Junta Islámica, la entidad que éste presidía. El curso, aunque no se ideó únicamente para formar a imanes, se planteó desde la iniciativa de formar una cantera nacional de líderes musulmanes, expertos en cultura, mediadores y futuros profesores de la asignatura de religión islámica en los colegios públicos. A la formación se accedía sin requerimiento de titulación universitaria con lo que sólo en el primer día de inicio de las matrículas ya se alcanzaron 150 solicitudes<sup>306</sup>.

Tras dos cursos escolares en 2007 y hasta 2011, la coordinación de este pasó a la Universidad privada Camilo José Cela, a través de la Cátedra Toledo de e-learning<sup>307</sup>.

En España no han existido muchas experiencias educativas privadas de nivel superior que conformen este estudio de lo teológico desde lo confesional. La primera de estas iniciativas recayó en el fallecido doctor Alí al Muntasir al Kettaní<sup>308</sup>. En 1994 abrió como centro privado educativo la primera iniciativa para el estudio del islam confesional, la Universidad Internacional Islámica Ibn Rush Averroes en Córdoba, aunque su origen se remonta a la iniciativa del grupo Yamaa Islámica de Al-Andalus (YIA), una asociación creada por nuevos musulmanes en Sevilla (Leertouwer y otros, 2002). En la publicidad del curso 1998-99<sup>309</sup>, esta institución privada se presentaba

---

<sup>305</sup>“Islamólogos Arabistas y Orientalistas siglos XII-XX”, en [www.islamchile.com/biblioteca/civilizacionislamica](http://www.islamchile.com/biblioteca/civilizacionislamica), accedido el 20 de marzo de 2017.

<sup>306</sup>“Arranca el primer curso universitario para la formación de imanes en España”, en [www.webislam.com](http://www.webislam.com), accedido el 16 de abril del 2017

<sup>307</sup> Puede consultarse la página de internet de la plataforma educativa donde se amplía la información sobre el curso de profesional en cultura islámica en [www.catedraelearning.es/islam](http://www.catedraelearning.es/islam), accedido el 28 de diciembre del 2017.

<sup>308</sup>“Biografía de Alí al Muntasir El Kettani” en [www.webislam.com/articulos/34617-biografia\\_de\\_ali\\_al\\_muntasir\\_el\\_kettani](http://www.webislam.com/articulos/34617-biografia_de_ali_al_muntasir_el_kettani), accedido el 19 de abril de 2017.

<sup>309</sup>“Universidad Islámica Internacional Averroes. Información del curso 98-99” en



como un centro de estudios superiores surgido a partir del pleno reconocimiento del islam por parte del Estado Español en 1989 y de los acuerdos de 1992 entre el Estado y la comunidad musulmana para la creación por ésta de instituciones académicas de nivel universitario, que ofrecía la licenciatura de filología árabe y ciencias del islam "con una duración de cuatro años, conformados en lo que respecta a su estructura, duración y número de créditos a la normativa del estado español sobre tales estudios; y en cuanto a su configuración, contenidos y asignaturas, al modelo de las otras universidades islámicas del mundo musulmán"<sup>310</sup>.

De más reciente creación, en el norte de España con sede en Bilbao en el País Vasco, ha visto la luz un centro privado franquiciado por la Universidad de Michigan (E.E.U.U.) bajo el nombre de la Universidad Islámica Europea que ofrece cursos por internet y presenciales en lengua árabe en teología islámica y certificados por la Universidad Islámica egipcia al-Azhar<sup>311</sup>.

En nuestra investigación ha sido referida la labor educativa, también a nivel privado, que ejerce la Asociación Cultural Azzagra<sup>312</sup> situada en la Puebla de Don Fadrique en Córdoba. Esta asociación, asentada en un macro complejo con una mezquita con minarete, alojamientos en apartamentos, biblioteca y otras instalaciones para la realización de reuniones y congresos sirve a su vez de sede para los cursos, seminarios, retiros espirituales y programas intensivos de la institución londinense As Salam Institute<sup>313</sup>, una organización educativa sin ánimo de lucro bajo la dirección del doctor, investigador y teólogo Mohammad Akram Nadwi <sup>314</sup>.

La formación de imanes también ha sido un ámbito en el que han mostrado interés las dos grandes organizaciones federativas que reúnen a las asociaciones registradas como confesionales islámicas ante el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España y la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas), (Contreras, 2018) organizadas

---

[www.old.webislam.com/numeros/0\\_articulos\\_raiz/averroes.htm](http://www.old.webislam.com/numeros/0_articulos_raiz/averroes.htm), accedido el 19 de abril de 2017.

<sup>310</sup>Ibid.

<sup>311</sup>“Así es la primera Universidad Islámica de España, que abre sus puertas en el País Vasco” en [www.elmundo.es/f5/campus/2016/09/06/57cef09e268e3e772c8b462f.html](http://www.elmundo.es/f5/campus/2016/09/06/57cef09e268e3e772c8b462f.html), accedido el 20 de marzo de 2017.

<sup>312</sup>“Asociación Cultural Azzagra” en [www.webislam.com/directorio/65105-asociacion\\_cultural\\_azzagra.html](http://www.webislam.com/directorio/65105-asociacion_cultural_azzagra.html), accedido el 30 de marzo de 2017.

<sup>313</sup>“About ASI” en [www.alsalam.ac.uk/about-asi/](http://www.alsalam.ac.uk/about-asi/), accedido el 19 de abril de 2017.

<sup>314</sup>Uno de sus libros ha sido base fundamental para el capítulo sobre la participación histórica de las mujeres en la transmisión del conocimiento islámico (Nadwi, 2007).

en una recién reformada Comisión Islámica de España. Estas federaciones vienen organizando formación de imanes y todo tipo de cursos y seminarios destinados al resto de formadores y formadoras que se encuadran en las mezquitas españolas. En cuanto a la formación para los imanes ambas organizaciones han apostado por dos vías diferenciadas, mientras FEERI ha abogado por una formación de líderes musulmanes en España, UCIDE se ha decantado por invitar a imanes y expertos procedentes de otros países de mayoría musulmana<sup>315</sup>.

Entre estas iniciativas pueden mencionarse la realizada por Comisión Islámica de España (CIE) bajo supervisión de una de sus federaciones, FEERI, en 2013 con una formación destinada a 40 imanes de los diferentes centros islámicos españoles impartida juntamente con la Universidad Islámica de Rotterdam<sup>316</sup>. En Cataluña, en febrero del 2008, la Universidad Autónoma de Barcelona firmó un acuerdo con la Asociación sociocultural Ibn Batuta y el Consejo Islámico Cultural de Cataluña para promocionar un curso de formación autóctona para imanes. La experiencia fue descrita por los medios de comunicación como la primera formación de calidad dirigida a este colectivo en España<sup>317</sup>.

Sin embargo, no es sólo en el ámbito de la formación de imanes donde puede desarrollarse la formación islámica en España. Desde 1992, como desarrollo del Acuerdo mencionado, existe la posibilidad de ofrecer formación en islam a través de la impartición de la asignatura de religión islámica en los colegios públicos y concertados como parte del derecho a la educación religiosa<sup>318</sup>. Al amparo del texto del Acuerdo entre el Estado y las confesiones se materializa el derecho a cursar la asignatura de religión islámica a los niños y niñas musulmanes en los colegios públicos y concertados españoles. Sin embargo, a día de hoy, son sólo las comunidades de Andalucía, Madrid, País Vasco, Aragón y Ceuta y Melilla las que han procedido a la contratación de profesores de religión islámica. Esta contratación se hace a propuestas de la Comisión

---

<sup>315</sup>“Arranca el primer curso universitario para la formación de imanes en España”, en [www.webislam.com/noticias/44460](http://www.webislam.com/noticias/44460), accedido el 20 de abril de 2017.

<sup>316</sup>“La CIE ofrece un curso para formar en España a imanes” en [www.webislam.com/articulos/91642](http://www.webislam.com/articulos/91642), accedido el 20 de abril de 2017.

<sup>317</sup>“La UAB formará a imanes en colaboración con asociaciones islámicas” en [www.sociedad.elpais.com/sociedad/2008/02/15/actualidad/1203030004\\_850215.html](http://www.sociedad.elpais.com/sociedad/2008/02/15/actualidad/1203030004_850215.html), accedido el 28 de diciembre del 2017.

<sup>318</sup>“La Comunidad Musulmana de La Rioja recurre al Tribunal Superior de Justicia” en [www.webislam.com/articulos/111435la\\_comunidad\\_musulmana\\_de\\_la\\_rioja\\_recurre\\_al\\_tribunal\\_superior\\_de\\_justicia.html](http://www.webislam.com/articulos/111435la_comunidad_musulmana_de_la_rioja_recurre_al_tribunal_superior_de_justicia.html), accedido el 20 de abril de 2017.

Islámica de España<sup>319</sup> pero desde las instancias de educación oficiales de cada Comunidad o del Ministerio en el caso de los territorios que no tienen transferidas las competencias de tal educación, quedándose en la práctica sin este derecho, según datos del último informe de UCIDE, un 95% de los potenciales alumnos musulmanes en toda España<sup>320</sup>.

En cuanto a la normativa estatal que enmarca esta cuestión, en la disposición adicional segunda sobre la ordenación general sistema educativo, ley actualmente derogada y sustituida por la ley de Calidad de la Enseñanza, pero que recoge prácticamente el mismo texto anterior, se alude a dos partes diferenciadas de la actualmente denominada asignatura del área Sociedad, Cultura y Religión. Así la disposición cuarta recoge que "la enseñanza confesional de la Religión se ajustará a lo establecido en el Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado español y, en su caso, a lo dispuesto en aquellos otros suscritos, o que pudieran suscribirse, con otras confesiones religiosas".

Los contenidos de la etapa de la educación primaria en el área de enseñanza religiosa islámica se organizaban en torno a tres bloques temáticos, según el contenido del texto, "el conocimiento de Allah (Dios), Único, Eterno e Incomparable. La Revelación, el Corán, libro sagrado de Dios, el Profeta: vida, obra y ejemplo a seguir"<sup>321</sup>. En 1995, la primera vez que fue publicado un currículum, se asistió a un debate sobre los contenidos del mismo, principalmente las primeras disposiciones de la asignatura en las etapas de primaria, secundaria y bachillerato, considerando el islam como un islam inmigrado de origen árabe con la dificultad la transmisión de los contenidos ya que ardua pueda ser la tarea no sólo de implementar unos valores y conocimientos a tan temprana edad con más dificultad añadida si esto debía hacerse en lengua árabe<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup>Convenio sobre la designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros de educación primaria y secundaria. "BOE.es - Documento BOE-A-1996-9864" en [www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-1996-9864](http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1996-9864), accedido el 13 de abril de 2017.

<sup>320</sup>"Estudio Demográfico / Poblacion Musulmana" en <http://ucide.org/es/content/estudio-demogr%C3%A1fico-poblacion-musulmana>, accedido el 12 de abril del 2017.

<sup>321</sup>"Resolución de 14 de marzo de 2016, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión islámica de la Educación Infantil" en [www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2714.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2714.pdf), accedido el 12 de abril de 2017.

<sup>322</sup> De esta forma se reseñaba la utilización de la lengua árabe: "El profesor de la materia tratará de elevar el nivel de la Lengua Árabe que podría encontrar por parte del

Casi veinte años después, en 2014, se publican unos nuevos currículos <sup>323</sup> en el contexto de una nueva organización de enseñanzas donde la asignatura de religión forma parte de un bloque de materias específicas. Según Contreras (2018) el actual contenido de la asignatura en Bachillerto puede servir como elemento positivo para evitar el fundamentalismo y radicalismo, al haber sido incluídas estas nociones en los actuales contenidos. Sin embargo, los curriculum de las asignaturas del resto de confesiones cristiana o evangélica no contemplan esta filosofía por lo que no podrán adquirir estos conceptos, ni conseguirse estos objetivos. Además, siguiendo a Contreras, esta idea a priori positiva corre el riesgo de estimatizar a los estudiantes musulmanes y afectar en su integración y coexistencia (Contreras, 2018).

### **c) Formación religiosa de mujeres y transmisión del conocimiento islámico en el contexto español**

En el inicio de nuestro trabajo de campo partíamos del conocimiento de las dinámicas que tenían lugar en varias mezquitas de Alicante<sup>324</sup> en las que eran muchas las mujeres que, ya sea como profesoras, ya como discentes, se reunían en grupos para recitar el Corán, aprender la lengua árabe y/o perfeccionarla. Como hemos podido observar, estos grupos han ido variando en número y composición a lo largo de esta última década, un posible resurgir de la espiritualidad islámica en el contexto migratorio y/o, tal vez, un fervor por el estudio del islam por parte de las mujeres inmigrantes alicantinas.

Esta búsqueda voluntaria e individual del saber, ese acercamiento al conocimiento religioso a través de grupos organizados según los niveles, según la disponibilidad horaria y posibilidades de dedicación también se dibujaba como un posible nos hizo pensar que posiblemente sucediera de modo similar en los centros islámicos de otras zonas. Ante la imposibilidad de realizar una etnografía situada, decidimos apoyarnos en un cuestionario cuyas respuestas nos permitiera acercarnos a esta realidad, intentando

---

alumnado por su enorme importancia y utilidad a la hora de entender los textos religiosos islámicos".

<sup>323</sup> Puede consultarse los textos vigentes en los siguientes enlaces [www.boe.es/boe/dias/2014/12/11/pdfs/BOE-A-2014-12886.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2014/12/11/pdfs/BOE-A-2014-12886.pdf); [www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-2714](http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-2714) y [www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2715.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2715.pdf), accedido el 30 de noviembre del 2017.

<sup>324</sup> Gracias a mi trabajo en el campo social he podido tener contacto y asistir a muchas de estas sesiones de estudio en los diferentes centros islámicos de la ciudad. En estas sesiones, un grupo de alumnas guiadas por una de ellas, como profesora, leían el Corán, se corregía la pronunciación y se aportaba una explicación de esta.

conocer el trabajo realizado por las profesoras encargadas de esta tarea, sus intereses, las peculiaridades y conseguir, en la medida de lo posible, extrapolar lo observado en este contexto local al resto del territorio español.

De esta forma, gracias a la inestimable ayuda de algunos miembros de la dirección del centro cultural islámico de Alicante pudimos establecer los primeros contactos con el grupo de formadoras que realizan las labores educativas en estas dependencias. El centro imparte, a través de su Colegio Árabe, clases de lengua árabe y educación islámica, a más de 400 niños y niñas, principalmente los sábados en horario intensivo, y en parte, la plantilla femenina que se ocupa de la educación de los menores es también la encargada de las tareas formativas a las mujeres estudiantes musulmanas.

En Alicante pudieron realizarse 8 entrevistas y se consiguieron los contactos, con el método de bola de nieve o muestreo en cadena<sup>325</sup> para la búsqueda del resto de informantes, se realizaron un total de 36 entrevistas. En el anexo 2 se recogen los perfiles sociodemográficos de las entrevistadas. Además, las “hermanas”<sup>326</sup> de Alicante mantienen una estrecha relación con las integrantes femeninas de la junta directiva del Centro Cultural Islámico de Valencia y de sus profesoras. Coincidiendo con su XIV Encuentro de Mujeres Musulmanas de la Asociación An-nur<sup>327</sup> pudimos establecer nuevos contactos. La buena disposición de las hermanas valencianas nos facilitó otras entrevistas e innumerables datos de contacto de algunas de las nuevas musulmanas que ejercen como profesoras en los centros islámicos por todo el territorio español.

Gracias al contacto con el presidente de una comunidad islámica del norte de España, y a través de su mujer, conversa al islam y profesora en su localidad, pudimos conseguir el resto de los contactos para la realización de las entrevistas. Así, se han mantenido conversaciones y se han conocido las experiencias educativas y formativas de las mujeres profesoras de las localidades, ciudades y comunidades autónomas siguientes: Comunidad Valenciana, (las tres provincias), Murcia, Andalucía (Córdoba, Málaga y Granada), Castilla y León (Ávila), Navarra (Pamplona y Tudela), País Vasco (Bilbao,

---

<sup>325</sup> Este método para la realización de investigación cualitativa consiste en el contacto de algunas informantes iniciales que nos presentaran a nuevas posibles entrevistadas y éstas a otras a través de redes sociales naturales.

<sup>326</sup> Este término es el utilizado para denominarse entre las informantes tanto en castellano y en árabe, *ujt*, para referirse entre ellas y muestra cierto grado de confianza, relación de amistad y cariño.

<sup>327</sup> “Asociación de Mujeres Musulmanas An-Nur” en [www. proyectoigual.wordpress.com/2016/03/04/asociacion-de-mujeres-musulmanas-an-nur/](http://www.proyectoigual.wordpress.com/2016/03/04/asociacion-de-mujeres-musulmanas-an-nur/), accedido el 4 de marzo de 2017.

Vitoria), Aragón (Zaragoza), La Rioja (Logroño), Baleares (Palma de Mallorca), Madrid y Castilla la Mancha (Guadalajara).

Por nacionalidades podemos disgregar el grupo de las 36 entrevistadas en; 7 mujeres con nacionalidad argelina, 6 marroquíes, y una procedente de Siria, Palestina y Túnez, conformando un total de 16 mujeres procedentes de países árabes. 19 de las informantes tienen nacionalidad española, y 3 de ellas son oriundas de las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla y familia de origen marroquí.

En cuanto a las edades, la mayoría de las mujeres son mayores de 40 años. De las 36 entrevistadas sólo tres se encuentran en la franja de edad de los 30 a los 35. 5 de ellas tienen de 35 a 40 años y en la franja de los 40 a los 45 a 15 entrevistadas. De entre 45 a 50 años son 4 mujeres profesoras, otras 4 dice tener entre 50 y 55 años de edad y por último 5 entrevistadas tiene más de 55 años.

Del análisis de los datos sobre el origen geográfico y los testimonios que nos han facilitado las mujeres entrevistadas podríamos dividir a estas mujeres en tres grupos: mujeres musulmanas de origen inmigrante, musulmanas de nacimiento españolas y mujeres convertidas al islam. De las 36 entrevistas realizadas, 18 pertenecen a esta última categoría, de nuevas musulmanas o de mujeres que han regresado o abrazado el islam<sup>328</sup>.

A través del trabajo de campo que aquí exponemos hemos podido observar que la realidad alicantina no sólo parece ser un localismo aislado, sino que puede ser proyectable a nivel nacional. Las mujeres musulmanas tanto inmigrantes, musulmanas por sus familias o las nuevas musulmanas son un grupo heterogéneo implicadas en varios tipos de actividades de búsqueda y transmisión de conocimiento como una suerte de movimiento de pedagogía femenina islámica. Conforman un perfil de mujeres cultivadas de diversa procedencia y extracción social con un objetivo común de formación y enseñanza de su fe que las une en tanto que profesoras que a nivel nacional transmiten el islam en los centros islámicos españoles. Así, entre las formadoras de origen inmigrante hay tituladas superiores y/o universitaria en disciplinas como las matemáticas, biología o la química y traducción e interpretación que ejerce las labores de profesoras del conocimiento islámico y forman la plantilla de formadoras de los centros islámicos por toda la geografía española. También hay formadoras inmigrantes

---

<sup>328</sup> Éstas son nomenclaturas y expresiones utilizadas con la que se han autodenominado las mujeres que han accedido a ser entrevistadas y que habiendo nacido y educadas, en mayor o menor medida, en la religión católica cristiana deciden convertirse al islam.

con formación media obtenida en su país de origen y que han adquirido más conocimiento islámico una vez que llegan a España, que se definen como autodidactas y que por diferentes motivos, principalmente una búsqueda de la espiritualidad e inquietud personal se acercan a una mezquita y a otras mujeres.

En el grupo de formadoras nuevas musulmanas nos encontramos con mujeres que se han convertido al islam hace más de 15 ó 20 años, formadas y dedicadas a la transmisión. Muchas de ellas tienen titulaciones superiores universitarias incluso doctorados, hablan varios idiomas, trabajan o han trabajado en profesiones liberales y/o forman parte del aparato burocrático, directivo, social y/o administrativo del centro islámico al que se asocian. En las mujeres nuevas musulmanas son varias las que han tenido vivencias de la religión católica, enseñando en colegios religiosos, incluso como catequistas y voluntarias en tareas ligadas a la iglesia y la fe católica.

Algunas de las formadoras entrevistadas en este grupo no conocen en profundidad la lengua árabe, aunque hay algunas con un alto nivel de lengua árabe, todas ellas con un importante conocimiento de las bases doctrinales de la religión musulmana. Esta apreciación se revela de su amplia trayectoria como docentes como de su experiencia en la elaboración de materiales tanto para el autoaprendizaje como para la enseñanza.

Así de nuestro trabajo de campo hemos constatado que las profesoras, nuevas musulmanas que forman a otras mujeres por diferentes lugares de España, se afilian, en su mayoría, a los centros culturales formados o/y organizados en mayor medida por el grupo de los musulmanes de origen inmigrante. De esta forma, este perfil de profesoras participa de igual forma de las comunidades organizadas, en su gran mayoría, por la comunidad de origen inmigrante. Si bien es cierto que hemos encontrado algún perfil minoritario de mujeres profesoras que se dedican, tal y como ellas mismas se refieren, a hacer *dawa*<sup>329</sup> por internet, redes sociales, impartir clases voluntariamente en casas particulares etc... incluso sin formar parte de ninguna comunidad, la mayoría de las entrevistadas nuevas musulmanas así como las nacidas musulmanas, y las profesoras de origen inmigrante se adscriben y realizan su actividad formadora en asociaciones.

El ámbito de la transmisión de conocimiento entre mujeres musulmanas incorpora a nuevas musulmanas, con largos años de observancia en el islam y, a musulmanas

---

<sup>329</sup> El sentido dado por algunas de las informantes a este término polisémico en árabe es próximo al concepto de proselitismo, entendido como actividad de propaganda y captación. En otros casos, nos han referenciado a este concepto como “invitación al islam”.

inmigrantes con estudios superiores y/o de rango medio realizados en su país de origen, preocupadas por la formación de sus hijos e hijas. El lugar donde desarrollan su trabajo es el mismo: espacios educativos pertenecientes a los centros islámicos pero también espacios virtuales, como redes sociales o páginas informativas sobre el islam en español (Guerrero, 2009) como *caminoalislam*, *webislam*, *educaislam* etc...-.

Como hemos explicado en la introducción de la tesis, en el trabajo de campo no queríamos acceder a un perfil único de mujeres. Gracias al conocimiento del desarrollo de estas actividades formadoras en los centros islámicos de Alicante pudimos ir ampliando el ámbito de búsqueda y análisis. Para ello, gracias a los contactos facilitados por profesoras, fue posible acceder a un total de 36 profesoras/formadoras por todo el territorio. El acercamiento a ellas se hizo a través de otras tantas entrevistas realizadas siguiendo un cuestionario que facilitaba una conversación de una hora de duración aproximadamente -en castellano y en árabe en algunos casos- con preguntas abiertas agrupadas en torno a seis cuestiones amplias, que cubrían los objetivos de nuestra investigación. También incluía una serie de cuestiones básicas para elaborar el perfil sociodemográfico de las entrevistadas. Entre los meses de enero a marzo del 2017 pudimos conocer las experiencias educativas y formativas de estas mujeres, profesoras de todo el territorio nacional y diversas nacionalidades.

El cuestionario –disponible en el anexo 1 -no sólo comprendía preguntas sobre los cursos, materiales y enseñanzas que estas profesoras imparten sino también la formación previa, así como los centros o lugares donde habían adquirido esta formación, así como los métodos de aprendizaje como medio para conocer mejor el perfil formativo de las entrevistadas. En la entrevista también se abordaban cuestiones de transmisión y referencia, preguntando sobre los referentes clásicos y los referentes actuales que las informantes pudieran conocer, así como una posible definición del término *ilm*. Por último, incluimos una pregunta sobre su posición en la comunidad como profesora, tratando de averiguar si ellas mismas u otros creyentes las consideran autoridad o referente y si existe una relación entre este posible estatus y el mayor grado de conocimiento en ciencias islámicas, o con otras destrezas asociadas a la transmisión y/o virtudes reconocidas a estas mujeres como la bondad, la piedad y la modestia. La descripción de la actividad docente realizada por ellas es el último aspecto recogido en el cuestionario.



### **c) La formación de las mujeres entrevistadas y la transmisión del conocimiento islámico en España**

Como decíamos, en el cuestionario se quiere dar cuenta de la experiencia de estas formadoras desde sus años de formación a su desempeño actual. En el campo del aprendizaje nos hemos interesado por forma de aprendizaje y/o métodos empleados en los lugares donde las informantes empezaron los primeros contactos. Se les ha preguntado si recordaban las memorizaciones, la escritura o las primeras lecturas que les recomendaron. También nos interesaba averiguar de manos de quién habían recibido sus primeros aprendizajes. Para ello en el cuestionario se facilitan varias nomenclaturas posibles, transcritas de la lengua árabe, como “*anisa/ mudarrisa/ ustedada/mualima/murida/murchida/alima/muhafida*” para guiarlas en la labor de identificar a posibles mujeres transmisoras. Junto a esta pregunta, también se indagaba sobre otras figuras femeninas conocidas por su conocimiento de la religión, de forma que pudiéramos extraer figuras y nomenclaturas de mujeres sabias a través de las respuestas de la nueva generación de profesoras en España.

En el ámbito familiar, continuando con el propósito de nuestra investigación, hemos intentado averiguar qué persona “les inspiró para empezar a recibir el conocimiento” y, si así fue, qué familiar o familiares les explicaron y cómo los primeros conceptos religiosos, la creencia, las prácticas, cómo rezar, el ayuno. En el apartado de la formación, las preguntas también han ido encaminadas a reconstruir la trayectoria formativa de las entrevistadas de forma cronológica y conseguir ubicar el inicio y el por qué personal de su búsqueda en profundidad hacia el saber religioso. Estos datos nos parecían de especial relevancia, ya que el ser creyente musulmán, al igual que en otra confesión, no implica un conocimiento profundo de su fe. Con esta parte del cuestionario, las entrevistadas detallan los momentos vitales decisivos que han pasado, que han experimentado, y los múltiples porqués que las han abocado a elegir formarse y ser formadoras, en algunos casos primero en sus países de origen, otras en las propias mezquitas a la llegada a España o tal vez, tras el hito importantísimo de decidir y elegir cambiar su religión.

De la formación reglada se ha pretendido conseguir realizar un perfil de la trayectoria académica en relación con los estudios religiosos de las mujeres educadoras en los centros oficiales tanto en los países de origen como la posible formación realizada en España. Para completar al máximo la información, se les ha preguntado sobre los cursos

y diplomas o certificados que hayan recibido, entendiendo y ampliando el concepto de formación al ámbito formal a cualquier centro, experiencia formativa, espacio y/o encuentro de aprendizaje y/o conferencias y talleres recibidos. De esta forma, ha sido posible dibujar la realidad de la formación adquirida por las informantes, tanto a nivel superior, si han cursado estudios universitarios en ciencias islámicas en su país de origen, como si para su formación han recurrido a cualquier recurso en España o en el extranjero, o, a través de plataformas de formación online.

Otra de las cuestiones planteadas versaba sobre el conocimiento que nuestras informantes pudieran haber adquirido sobre figuras femeninas referentes como eruditas de los saberes religiosos. Esta pregunta nos permite centrar algunos aspectos de nuestra investigación. También se les pregunta por las figuras actuales femeninas que ellas conozcan y tengan en consideración como mujeres sabias o conocedoras y transmisoras del conocimiento islámico. Estas referencias a mujeres sabias han sido introducidas enmarcando esta cuestión en el debate de la existencia de un posible liderazgo y autoridad de nuestras informantes por ejercer como formadoras cualificadas como de otras mujeres, que cómo ellas pudieran ser conocidas actualmente por su alto nivel de conocimiento islámico.

La definición de ilm, o conocimiento islámico, también es una de las cuestiones que se recogen en la entrevista, intentando averiguar qué significados, simbología y definiciones podrían aportarnos nuestras entrevistadas. Por último, se intenta averiguar cuál es la actividad formadora de las entrevistadas, cómo la desarrollan y qué consideran en líneas generales prioritario en la formación a otras mujeres.

### **c.1. El aprendizaje**

¿En qué lugar recibiste en tu infancia el conocimiento islámico? ¿A qué edad empezaste a estudiar? ¿Fue en un centro privado? ¿Cursaste la asignatura de “tarbiya islamiya<sup>330</sup>” en el colegio? ¿Qué recuerdas del contenido y de lo que te enseñaron? Estas preguntas se han formulado con la intención de averiguar por un lado si las mujeres profesoras en el contexto español perpetuaban una tradición femenina de transmisión de la religión islámica heredada desde sus países de origen tanto a nivel público como en lo privado y

---

<sup>330</sup>Hemos considerado transcribir este concepto y utilizarlo sin utilizar la traducción al español, educación islámica, para conseguir un mayor entendimiento del cuestionario por parte de las entrevistadas.

en lo familiar y si podríamos identificar a través de sus discursos centros de estudio y personajes femeninos reconocidos por su sabiduría.

De las 36 entrevistadas, 17 mujeres argumentan haber recibido los primeros aprendizajes en su país de origen o a través de las enseñanzas familiares. De estas 17, a su vez, 11 informantes cursaron la asignatura de *tarbiya islamiya* bien en Marruecos, Argelia y/o Túnez, asignatura de religión en los sistemas públicos educativos de estos estados<sup>331</sup>. Sobre esta experiencia educativa han sido varias las opiniones de las informantes dependiendo de su edad y contexto histórico en el que estuvo escolarizada, así como lugar de procedencia, origen y/o momento de inmigración a España. Sin embargo, es sintomático como casi todas las informantes recuerdan la materia como una asignatura poco valorada tanto por alumnos como por el profesorado, con poco contenido educativo y pocas horas de formación, en este momento es importante matizar que, por edad, las mujeres entrevistadas, en su mayoría, no han vivido los diferentes procesos de arabización, reformas educativas de los diferentes países de los que emigraron. Así es como se reflejan a continuación los siguientes testimonios:

*“Yo estudié la asignatura de religión de primaria y secundaria cuando Argelia estaba colonizada, como una asignatura más a última hora del jueves, que empieza el fin de semana, todos estábamos cansados. Estábamos muy lejos del islam en aquella época”* (Entrevista 6).

*“En Túnez, cuando yo estudié, la tarbiya islamiya no tenía mucha importancia. Una asignatura como otra cualquiera”* (Entrevista 8).

*“Sí estudié tarbiya pero, recuerdo más a un profesor de matemáticas que daba islam también. Todos los alumnos hemos visto el islam en él, en sus actos, en el amor por lo que hacía. En el instituto, había chicos que no rezaban y chicas de 15 años que no ponían el velo él nos ha enseñado a través de ejemplos. En este profesor he visto el ejemplo del islam, le visitábamos en su casa chicos y chicas”* (Entrevista 11)

*“Yo estudié poca religión en Argelia porque soy bereber y los bereberes no aplican todo lo que está en el Corán, mis padres no eran muy religiosos por el tema de la colonización”* (Entrevista 20).

---

<sup>331</sup>Sobre la enseñanza del islam en los sistemas educativos en estos países puede consultarse la bibliografía siguiente (Abdous, 1998; Benghabrit-Remaoun, 2013; Pérez, 2011).

*“En el colegio nos enseñaban surat del Corán, era un profesor en general que daba lengua árabe y la asignatura de tarbiya al islamiya” (Entrevista 27).*

*“Los profesores que me enseñaban religión tanto en primaria como en secundaria eran los mismos que daban clase de lengua árabe, a veces eran hombres y otras veces mujeres. Recuerdo que en secundaria mi profesora, que era una profesora de religión, era la hija de un imán que sabía mucho y ella explicaba las surat mediante cuentos y anécdotas. En cuanto a la forma de aprendizaje era todo memorizaciones” (Entrevista 2).*

El guion original se redactó pensando en un corpus similar de mujeres profesoras, es decir, partiendo tal vez, de la hipótesis de que únicamente las mujeres de origen árabe y con formación superior, por tanto, socializadas en la praxis religiosa islámica en su infancia en países árabes e islámicos, se estaban ocupando de la formación a otras mujeres.

A medida que se ha ido ampliando el número de contactos y entrevistas realizadas hemos constatado que en el terreno estudiado existen varios perfiles y categorías dentro de estas mujeres formadoras como ya hemos puesto de manifiesto en apartados anteriores. Por ello, en algunos casos, se ha obviado esta pregunta si la informante se revelaba en la categoría de nueva musulmana.

En los casos en los que se ha creído necesario y útil para esta investigación también se ha modificado la pregunta, y esto se ha debido a que algunas de las informantes nos han expresado como no creen que exista diferencia o distinción entre lo que es religión o no dentro de su vida, entendiendo como *“islam un todo, una forma de vida aprendida naturalmente”* (Entrevista 26) por lo que no distinguían el aprendizaje y/o la formación en el entorno familiar de lo recibido en la educación de centros religiosos tanto en sus países de origen como en el caso de musulmanas nacidas en España de padres de ascendencia magrebí.

En este bloque de preguntas de la entrevista también pretendíamos recoger las vivencias en el aprendizaje a edad temprana del islam, averiguar cuales habían sido sus primeras enseñanzas y si éstas habían sido recibidas únicamente en el ámbito familiar o en centros de estudio. Así 8 profesoras nos informaron de su asistencia a la mezquita, bien como un complemento a la asignatura de *tarbiya islamiya* o bien por haberse socializado en España o estudiado en centros privados en sus países de origen durante

su infancia y/o adolescencia, y de entre ellas sólo una nos habló del término *kutab*<sup>332</sup>, como escuela coránica, como lugar donde aprendió sus primeros conocimientos. Así en las siguientes entrevistas se reflejan lo que recuerdan las informantes a este respecto:

*“Cuando yo era pequeña en Marruecos, porque yo estudié en un colegio español porque soy de Tánger, los que enseñaban eran hombres, estos últimos años ya hay madrasas con mujeres que lo llevaban muy bien. Antes no había esa facilidad. Era cada uno en su casa, políticamente no se daba facilidades para que se aprenda el din, Marruecos ha pasado por todas fases. Los fines de semana y en verano, mi padre nos llevaba a mí y mis hermanos a estudiar en la madrasa de la mezquita árabe y Corán, aprendía a memorizarlo y siempre eran profesores hombres”* (Entrevista 34)

*“En Larache acudía a la kutab, sólo había un imán que enseñaba. Desde 16 o 17 años, empecé a estudiar por mí misma. No he tenido madre y mi padre no es muy religioso. En el colegio había chicas que ponen el velo, pero no saben muchas cosas del islam. Soy yo la que buscaba mi camino islámico, mi propio camino. Yo siempre pienso que el ser humano tiene su fuerza, no debe esperar a los otros. Este es mi objetivo y mi camino es este”* (Entrevista 7)

*“Estudié en la mezquita con un grupo de sus mujeres. Normas de leer el Corán. Arkam al-tawiyit. Las profesoras eran voluntarias, posiblemente habían estudiado Sharia como licenciatura y luego eran voluntarias. El imán era el que daba la clase de Corán en la mezquita* (Entrevista 1)

*“La profesora era de Siria y se marchó a Estados Unidos. Nos daba clases privadas en la mezquita. Entonces sólo había una mezquita en Tánger. Ahora se llama Escuela Coránica Aisha Um al Muminin y la dirige Naima Ben Yaesh”* Todo lo aprendí en la mezquita donde obtuve 2 “iyazas” una en recitación del Corán. “habs” y la otra en “wars”. Iba a clases 2 veces a la semana” (Entrevista 33)

*“A partir de los 16 años empecé a acudir a la mezquita a las charlas y los cursos. Iba a la mezquita y la biblioteca y preguntaba mucho. Eran charlas de Corán”* (Entrevista 26)

---

<sup>332</sup>Veáse “Kuttāb” en [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kuttāb-SIM\\_4594](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kuttāb-SIM_4594), accedido el 24 de abril de 2017.

El cuestionario inicial también planteaba preguntas en este apartado relativo a los materiales y libros con las que las entrevistadas bien se habían iniciado en el conocimiento de su nueva fe o bien recordaban de sus primeras lecturas más específicas hacía la adquisición. Así en esta línea muchas de las informantes nuevas musulmanas, nos han relatado que eran pocos los libros en castellano en el momento en el que ellas empiezan a investigar e interesarse en el islam:

*“Hay muchos libros que te regalaban, que vienen desde Arabia. Personalmente no son de ayuda para mí y no los recomendaría ahora para mí es un referente la Junta Islámica con su página webislam” “...el primer libro que más me interesó fue uno sobre la Biblia, El Corán y la Torah y la ciencia de Maurice Boucaille<sup>333</sup>” (Entrevista 22)*

*“Pues el primer libro que leí, después del Corán, fue El Jardín de los Justos, y me faltaron herramientas en su momento para entenderlo, porque desconocía lo que era la Sunna, los hadices, ni quién era el Imam An Nawawi. Poco después leí muchos libros básicos de presentación del islam (Alí Al Tantawi, Hamudah Abdalati, entre otros), porque no había mucho material en español a mi alcance. En inglés me hice con muchos libros de la editorial Darussalam en esa primera época de estudio. Con el tiempo me di cuenta de que muchos de esos libros no los recomendaría ahora a otras personas que se inician en el conocimiento del islam” (Entrevista 15)*

El libro del médico francés Maurice Boucaille, que en el momento de su edición no parecía haber tenido mucha repercusión en los países occidentales<sup>334</sup>, ha sido nombrado por varias de las entrevistadas, nuevas musulmanas, como un libro que les ha resuelto muchas dudas en el proceso de su conversión:

*“Empecé a resolver mis preguntas sobre todo en relación al islam y la ciencia. Siempre he sido muy religiosa pero el porqué sí de la religión católica no me era suficiente” (Entrevista 3).* Otro de los materiales mencionados por 4 de las entrevistadas, al que han accedido en castellano, es el libro *Nada te turbe*<sup>335</sup>, traducido al castellano por

---

<sup>333</sup> Se refiere a la obra de Bucaille (1990).

<sup>334</sup>“Maurice Bucaille, la ciencia, y el Corán - Observatorio del Laicismo” en <https://laicismo.org/2016/maurice-bucaille-la-ciencia-y-el-coran/141512>, accedido 2 de abril de 2017.

<sup>335</sup>“Nada Te Turbe” en [www.islamicbulletin.org/spanish/details.aspx?id=61](http://www.islamicbulletin.org/spanish/details.aspx?id=61), accedido 2 de abril de 2017.

Muhammad Isa García, que según una de las informantes es un libro *“que se debe leer, aunque no seas musulmana”* (Entrevista 26) *“un libro que me gustó, no sólo para musulmanes es un libro para la humanidad”* (Entrevista 28).

Otras de las informantes nos han presentado varios libros que leyeron en árabe y que les fueron de utilidad tanto en su vida privada como en su camino de formación:

*“El primero libro que leí sobre los dichos del profeta, como debes rezar, como debes comportarte, es un libro que todas las casas tienen que tener, “Riad al salih”<sup>336</sup> son dichos del profeta sobre el comportamiento, como hablar, como comer, como sentarte* (Entrevista 6)

*“Antes de casarme me leí un libro de cómo ser una buena esposa, que me ayudó mucho”* (Entrevista 26)

*“Un libro que me gustó mucho y leí en Argelia antes de venir a España fue uno de Muhammad al-Ghazali<sup>337</sup>, un sheij egipcio que predicaba, me gusta su metodología científica, muy inteligente”* (Entrevista 20)

---

<sup>336</sup> El libro del Imam An Nawawi puede descargarse con su traducción al castellano por Zakaria Maza en el enlace siguiente *“Los Jardines de los Justos”* en [www.webislam.com/biblioteca/59316-los\\_jardines\\_de\\_los\\_justos.html](http://www.webislam.com/biblioteca/59316-los_jardines_de_los_justos.html), accedido el 2 de abril de 2017.

<sup>337</sup> En el enlace siguiente puede consultarse la bibliografía de Muhammad Al Ghazali y las traducciones de sus numerosas producciones a otras lenguas *“ghazali.org – a virtual online library”* en [www.ghazali.org](http://www.ghazali.org), accedido el 2 de abril de 2017.

## c.2. Formación familiar

Entre los testimonios recogidos, siete informantes nos han explicado como su familia no era practicante, o bien tenía poca o carecía de formación religiosa y no conocían la lengua árabe. Sólo tenían algunas costumbres que no asociaban directamente con la práctica religiosa y de esta forma nos lo han explicado:

*“No soy de una familia religiosa, yo nunca he visto a mi padre rezar. Cuando llega el Ramadán se tiene que hacer y ya está. Cuando estás en ese ambiente no notas nada, pero ves que se hace vacío, sin sentido”* (Entrevista 8)

*“En mi casa, mis padres no sabían leer el árabe, y tenían el Corán de adorno en casa. Tenía muchas ganas de conocer las historias del Corán, en primaria te enseñaban a rezar y en casa nadie rezaba. Sólo en Ramadán sí que se rezaba y todo el mundo tenía que rezar. Yo no podía ser la musulmana que quería ser. De joven en casa sólo se hablaba francés, pero al gustarme mucho la lengua árabe quise aprender, la lengua árabe tiene algo y el Corán algo más. Nadie me obligó yo empecé a intentar leerlo por mí misma. Mi prima que tuvo cáncer y era muy religiosa y ya falleció. Ella me decía esto que estamos haciendo no es el verdadero islam y fue a través de ella que empecé a leer libros, el Corán me entraba en el corazón. La chispa. El primer libro que leí fue sobre los dichos del profeta, como debes rezar, como debes comportarte, es un libro que todas las casas tienen que tener. “Riad al Salihin” del profeta sobre el comportamiento, como hablar, como comer, como sentarte* (Entrevista 6)

*“En mi familia. Mi padre sabía un poco de árabe, mi madre no sabía nada de árabe, sabía rezar pero no sabía nada del Corán. Con el tiempo sí ha aprendido el árabe. Solo sabía ella el francés. Él estaba siempre leyendo el Corán, nos regalaba en árabe cuentos y nos animaba a rezar con él desde pequeña”* (Entrevista 11)

El aprendizaje e interés primario autónomo y autodidacta se dirime de estas opiniones y será una constante y una característica común en los procesos de formación de las mujeres entrevistadas ya que todas y cada una de ellas ha elegido voluntariamente profundizar en el conocimiento religioso, transmitirlo y lo llevan a cabo con devoción, deber y constancia a lo largo de su vida.



El carácter autodidacta de las profesoras queda reflejado en muchas de nuestras entrevistadas en las siguientes respuestas:

*“Yo conozco el islam por mí misma cuando llegué a España hace 22 años. En Madrid empecé escuchando audios, casetes de imanes que hacían daw’a”* (Entrevista 4).

*“Yo me ofrecí en la mezquita para dar árabe a los niños y empecé también a estudiar el Corán con el imán y otra profesora y con el tiempo empecé a dar clases yo misma”* (Entrevista 27)

*“En mi caso siempre he estado vinculada a la mezquita, siempre he crecido rodeada del conocimiento, en mi casa había muchos libros y si no iba directamente a la mezquita y preguntaba”* (Entrevista 32)

*“En secundaria me interesé por el tema de la religión, me empecé a interesar por la religión por unas amigas a través de “halaqas” aprendí más de la religión y por ello empecé a estudiar en la Universidad, Usul ad din. Eran reuniones, nosotras solas leíamos el Corán, como se hace la oración de forma correcta y cosas de fiqh. En Túnez no existe sheija, usteda, ni murshida ni nada de este tipo. No existe en Túnez y aún nadie lo conoce este término -se refiere a murshida-. Nosotras mismas nos enseñábamos entre nosotras. La que tenía más conocimiento preparaba la charla siguiente. Pero en Túnez, entonces, el proyecto era dejar el islam como algo folclórico”* (Entrevista 8)

En cuanto a las entrevistadas que han confirmado a sus familias como lugar donde han aprendido el conocimiento religioso, 9 de las informantes han identificado su entorno como familia religiosa y practicante.

*“Mi tío me inspiró en Ceuta a profundizar en la religión porque él mismo conoce mucho la religión y es muy conocido. Empecé a profundizar en el estudio de mi religión ya que una chica conversa empezó a hacerme preguntas sobre el islam. Ella me hacía interrogaciones y no podía responderle”* (Entrevista 5)

*“Soy musulmana de cuna. Veía a mis padres rezar. Mi madre me leía la sura Yusuf o sura Abraham como cuentos para dormir. De una forma natural, ves a tus padres que rezan, que ayudan, que ayunan. Los ves con ellos, los vas viendo en tu casa. Creces con esa belleza, con ese amor a Dios”* (Entrevista 35).

*“En mi familia, las mujeres eran espirituales, pero también vivían su vida. Aunque llevaban nikab, era de una tela muy fina. Era la moda y la elegancia.*

*Llevaban medias y zapatos de charol. Te hablo de los años 70. Cumplían con Allah, pero también iban a la cafetería y toman su café. Es el islam en el que yo he crecido. Mi tía venía a casa y tocaban música y cuando tenía que rezar paraba y siempre decía “Un poquito para mi creador y un poquito para mi alma”. El islam llama al amor, a la felicidad no sólo es prohibir, prohibir. El islam es vida, tienes que amar a esta vida. No entiendo cuando viene un alumno y me dice que la música es haram, yo le explico que el profeta eligió a David como profeta y él amaba la música. Yo me aparto de ese islam donde dice que la mujer no puede ni saludar al hombre, ese no es el islam en el que yo he crecido”* (Entrevista 23).

Entre las nuevas musulmanas se han recogido testimonios sobre su aprendizaje que, en algunos casos, se ha realizado por contactos personales con personas musulmanas y en otros casos de forma autodidacta leyendo directamente el Corán:

*“Los primeros conocimientos adquiridos, antes de reconocirme como musulmana, fueron principalmente en torno a los puntos en común y puntos divergentes con la religión católica: monoteísmo/ trinidad, naturaleza divina de Jesús, perdón de los pecados, jerarquía eclesiástica vs. ausencia de jerarquía, entre otros. Para aprender sobre esto, utilicé principalmente libros, y hablé con algunas mujeres musulmanas en alguna ocasión. Después de profesar la shahada, centré la adquisición inmediata de conocimientos en el tema de la oración: memoricé algunas suras en árabe y estudié su significado y leí hadices sobre su importancia”* (Entrevista 15).

### **c.3. Formación reglada y la no formal.**

De las 36 mujeres entrevistadas, 29 tienen estudios universitarios y tan sólo cinco han cursado bachiller y 2 no nos han proporcionado este dato. De las 29 disciplinas de formación superior que las informantes refieren, 6 han estudiado alguna carrera de la rama de las ciencias islámicas en facultades de teología o *sharia*, en Marruecos, Argelia, Túnez o Siria. El resto de las licenciaturas, cursadas por las profesoras, tanto en sus países de origen como en España se encuadran en la rama científica (ingeniería mecánica, agrónoma, física, matemáticas y biología). Dos de las informantes son licenciadas en derecho, cuatro en carreras relacionadas con las lenguas y la traducción,

una en historia y otra en trabajo social. Dos de las informantes son doctoras y otras tres se encuentran realizando su tesis doctoral y han realizado varios posgrados.

Nos encontramos así con un panorama de profesoras altamente cualificado, con dominio de diferentes disciplinas tanto formadas en los países de origen como en España, tanto con estudios seculares como con educación superior en materia religiosa, con gran vocación por la enseñanza y que deciden profundizar en el estudio de su creencia por diferentes motivos, siempre voluntaria, individualmente y por extrema devoción y dedicación y como puede observarse tanto en las respuestas expuestas en el apartado anterior como en las siguientes, suele existir un desencadenante vital que las aboca a profundizar en su fe.

Por ejemplo, en los casos de profesoras de origen inmigrante algunas nos han revelado que con la llegada a España buscan profundizar en su religiosidad, añoran el país de origen que en muchas ocasiones no tenían pensado abandonar<sup>338</sup>, la familia y las costumbres porque *“aquí no se puede escuchar la oración en la calle, no se celebran las fiestas como en Argelia...me pasé llorando las dos primeras semanas cuando llegué a Alicante”*<sup>339</sup>.

*“Fue a mi llegada a España que empecé a estudiar la religión. Llegué en 2002 directamente a la mezquita y conocí a las hermanas para no perder mi “identidad islámica”. Recibí clases de Corán con el imám y su mujer. No quería que mis hijos no conocieran su religión y conocieran su personalidad islámica en un país no musulmán”* (Entrevista 1)

*“Empecé estudiando y acudiendo a las clases de religión para mujeres para saber más de mi religión porque cuando yo reenviaba a otras madres o hermanas algún hadiz que me llegaba por whatsapp, éstas me decían que era falso y que el Profeta nunca lo había dicho y por ello, decidí empezar a estudiar más y poder explicar bien la religión a mis hijas. Pero soy autodidacta”* (Entrevista 2)

---

<sup>338</sup>Hay que tener en cuenta que en muchos casos, aunque no en todas, las profesoras inmigrantes no son las primeras protagonistas del proceso migratorio sino que suelen acompañar a sus maridos que son los que han iniciado el proceso migratorio previamente. Esta característica no sólo es propia del perfil de mujeres entrevistadas sino que es parte de la realidad de las migraciones femeninas a nivel internacional para profundizar en este tema puede consultarse Gemma Aubarell (2000).

<sup>339</sup>Entrevista 11.

Se muestra también con claridad que el interés por profundizar en el estudio de su propia creencia de las profesoras no sólo se desencadena como proceso emocional y/o psicológico tal vez, asociado al proceso migratorio, sino que se asumen ciertas obligaciones formativas y de desarrollo en su persona en cuanto que en el entorno familiar adoptan y se responsabilizan del rol educativo de la transmisión de su credo a los hijos, compartido o no con el otro progenitor.

Además de estas formaciones de carácter más reglado o/y institucional que nos han expresado las informantes hemos querido también indagar en el perfil formativo de las profesoras relacionado con la adquisición del conocimiento islámico por ello, hemos pretendido ampliar este campo indagando sobre cualquier tipo de formación relacionada con el islam que las informantes pudieran facilitarnos y que pudieran completar la visión y trayectoria formativa de este perfil de educadoras islámicas. Así hemos hecho referencia en la pregunta del cuestionario a los cursos, viajes de conocimiento, asistencia a conferencias, plataformas educativas y/o estancias en países árabes para la adquisición de dicho conocimiento. También dentro de la tradición de aprendizaje en los países árabes e islámicos, les hemos preguntado a las mujeres si habían conseguido alguna “*iyaza*”<sup>340</sup> o certificado que premie su adquisición de conocimientos.

Parece ser obvio que todas las profesoras –tanto las que son arabófonas como las que no- consideran esencial el conocimiento de lengua árabe como la lengua en la que está escrita el Corán y por tanto en cierta forma inimitable y sagrada (Epalza, 2008). Casi todas las mujeres entrevistadas, principalmente las nuevas musulmanas o las que han nacido en España han intentado estudiar la lengua árabe para profundizar en el estudio de su fe. En muchos casos han sido estudiantes en los centros islámicos previamente, tienen carreras en alguna disciplina lingüística, traducción e interpretación, estudios semíticos, filología árabe y/o estudios árabes e islámicos -según el momento y el centro en el que cursaron esta materia-o han asistido a las clases de lengua árabe en las diferentes Escuelas Oficiales de Idiomas del país para lograr su objetivo de dominar el idioma. Es también interesante presentar aquí las diferentes formas y acercamientos al islam que nos han relatado las entrevistadas nuevas musulmanas que, en el camino hacia su nueva fe, bien primero han conocido la realidad del mundo árabe e islámico a

---

<sup>340</sup>Diploma que se da a un estudiante por seguir cursos de Corán, Hadiz o Sharia y que puede habilitar a este para dar formación según la definición de Oxford Islamic Studies Online, en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e987](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e987). «Ijazah - Oxford Islamic Studies Online», accedido 29 de marzo de 2017,

través de los estudios seculares que existen en las universidades españolas o bien tras su conversión deciden matricularse y seguir cursos de adquisición y perfeccionamiento de la lengua árabe. Como hemos comentado, en muchos casos, ven como imprescindible tener una base lingüística que les permita, por lo menos, la lectura del Corán en la lengua en la que fue revelado.

A estas formaciones también debemos sumar los diferentes programas de doctorados y/o máster que las informantes han realizado como forma de acercamiento al conocimiento de la cultura, la lengua, la historia y las tradiciones. De especial mención son las ediciones de los cursos de capacitación para profesores de educación islámica y el título de experto en cultura islámica de la UNED, al que hemos aludido con anterioridad. Tres de las informantes manifiestan haber realizado estos cursos.

De especial relevancia para nuestra investigación son las formaciones de las mujeres entrevistadas en el ámbito de la teología y del pensamiento. En esta línea formativa dos mujeres nuevas musulmanas se han formado en centros de formación internacionales, una de ellas ha seguido un curso online de dos años de duración en lengua francesa en el Instituto Europeo de Ciencias Humanas, IESH,<sup>341</sup> y la otra obtuvo un beca de 8 meses de duración para estudiar en Damasco en Siria, tanto lengua árabe como estudios en ciencias islámicas en el célebre instituto, Mahad Al-Fatahi al-Islami, con una sección femenina de larga trayectoria y bajo la dirección del ya fallecido erudito y autoridad religiosa, Sheij Farfur<sup>342</sup>.

Así describen ambas experiencias las informantes:

*“Para mí el estudio del conocimiento islámico es algo que empezó antes de reconocermelo como musulmana, y lo considero una tarea que puede llevar la vida entera, y aún así que nunca se termina o completa. Sin embargo,*

---

<sup>341</sup> Este centro, establecido como asociación en Francia, es uno de las primeras instituciones privadas en Europa para la formación teológica islámica, se fundó en 1992 con fondos del Golfo, según se alude en su página de internet, y como un objetivo de la Unión de Organizaciones Islámicas Europeas, UOIE, a través de su representantes en Francia, la UOIF, y desde entonces desarrolla formaciones para la memorización del Corán, lengua árabe y cursos de teología tanto en árabe como en francés para graduados universitarios y como estudios pre-universitarios. Este centro también se encuentra referenciado en el siguiente capítulo y puede leerse con mayor detalle lo aquí expuesto. “IESH Château-Chinon - Institut Européen des Sciences Humaines - Théologie musulmane en français”, en [www.iesh.org/index.php/formation-proposee/formation-a-distance/theologie-musulmane-en-francais](http://www.iesh.org/index.php/formation-proposee/formation-a-distance/theologie-musulmane-en-francais), accedido el 29 de marzo de 2017.

<sup>342</sup> “Mahd al-Fath Institute in Damascus. Journey of a Seeker of Sacred Knowledge”, [www.seekerofthesacredknowledge.wordpress.com/tag/mahd-al-fath-institute-in-damascus/](http://www.seekerofthesacredknowledge.wordpress.com/tag/mahd-al-fath-institute-in-damascus/), accedido el 4 de marzo de 2017.

*concretando algo más mi respuesta, te puedo decir que, aunque no dejo de profundizar en el conocimiento adquirido, he realizado estudios islámicos básicos a distancia en francés, de dos años, en el IESH (Institut Européen des Sciences Humaines) de París, para adquirir una visión estructurada y básica de las ciencias islámicas. Mi intención es completar el estudio con una licenciatura y el aprendizaje de la lengua árabe, cuya lectura y escritura practico en un nivel básico, además de tener nociones relativamente amplias de gramática, pero no sé hablar ni comprendo lo que escucho, ni tengo una base adecuada de vocabulario, en cierta manera también soy autodidacta”* (Entrevista 15)

*“Soy autodidacta. Empecé a ir a clases de lengua árabe, pero hace 10 años en 2007, estuve en Siria con una beca, 8 meses, un curso escolar, de la Asociación Cultural Azzagra<sup>343</sup>, y me llevé a toda la familia. Estudié árabe, clases de corán y ciencia islámica en el Mahad al Fatah y Mahad al- Nur del Sheij Farfur”* (Entrevista 21)

En las entrevistadas, diez de las informantes nos han aclarado que, aunque no tienen una formación tradicional en las ciencias islámicas han realizado diversos cursos de capacitación. Entre estos cursos son varias las que han seguido el que originariamente diseñó e implantó el que ha sido presidente del Centro Cultural Islámico de Valencia, Abdelaziz Hamaoui.

Esta figura del islam español ha sido mencionada en multitud de ocasiones no sólo en las entrevistas con las profesoras sino también en ámbitos universitarios como una persona carismática de gran sabiduría y generosidad, mentor voluntario y altruista de numerosas generaciones de jóvenes musulmanes y conversas<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup>Esta asociación con sede en el pueblo cordobés de Puebla de Don Fabrique se ubica en el complejo la Alquería de los Rosales que cuenta con una mezquita e instalaciones hoteleras. Abdessamad Romero Román es el fundador de esta iniciativa que también acoge diversas iniciativas educativas y formativas de carácter internacional. “Asociación Cultural Azzagra” en [www.webislam.com/directorio/65105-asociacion\\_cultural\\_azzagra.html](http://www.webislam.com/directorio/65105-asociacion_cultural_azzagra.html), accedido el 30 de marzo de 2017.

<sup>344</sup>“Abdelaziz Hamaoui, Premio Nacional de Juventud 2013” *Injuve, Instituto de la Juventud* en [www.injuve.es/cooperacion/noticia/abdelaziz-hammaoui-premio-nacional-de-juventud-2013](http://www.injuve.es/cooperacion/noticia/abdelaziz-hammaoui-premio-nacional-de-juventud-2013), accedido el 16 de abril del 2017

Así el curso de capacitación para jóvenes musulmanes<sup>345</sup>, contó con 7 ediciones desde su inicio en el año 2012 y se impartió no sólo en Madrid, sino en Zaragoza, Murcia, Valencia y Melilla.

*“Era un curso semipresencial para profundizar de forma teoría y práctica en teología pero con un pensamiento moderado, desde una lectura racional, crítica y contemporánea. Yo tenía una preocupación interna porque los estudiantes de sharía de Arabia Saudí traducían materiales y fetuass y las hacían llegar a España y se necesitan lecturas diferentes, argumentos teológicos para defender la lectura moderada del islam. Un islam vivo, participante, de la convivencia, de aquí y ahora, que resuelve problemas, un islam que no choca con la modernidad. Ser musulmán no es incompatible con ser español, por eso hicimos un curso también práctico para enseñar como formar parte de la sociedad a través del asociacionismo, con líderes, un islam contextualizado, respetuoso también con el medioambiente”<sup>346</sup>.*

Los contenidos del curso iban desde la teoría de la teología musulmana, hasta un módulo sobre habilidades sociales y el asociacionismo pasando por la historia de los países árabes e islámicos. La formación tuvo también una continuación que se ideó como una escuela de reflexión y pensamiento para grupos, para cada zona de España, la Escuela de Dar al-Arqam<sup>347</sup>.

---

<sup>345</sup> “II Edición del Curso de “Formación y Capacitación de Jóvenes Musulmanes”, abril 2012-marzo 2013,| Asociación TAYBA” en [www.asoctayba.com/ii-edicion-del-curso-de-formacion-y-capacitacion-de-jovenes-musulmanes-abril-2012-marzo-2013/](http://www.asoctayba.com/ii-edicion-del-curso-de-formacion-y-capacitacion-de-jovenes-musulmanes-abril-2012-marzo-2013/), accedido 30 de marzo de 2017.

<sup>346</sup>Entrevista de dos horas de duración con Abdelaziz Hammaoui el 30 de marzo del 2017. Le agradecemos toda la información que nos ha proporcionado y por supuesto, el tiempo prestado y los contactos que nos facilitó para la realización de este trabajo de campo. Sobre los contenidos de esta formación puede consultarse el apartado de actividad docente en este mismo capítulo.

<sup>347</sup>Ambos cursos están siendo reproducidos en la actualidad por buena parte del corpus de profesoras entrevistadas en toda la geografía española desde Mallorca, al País Vasco y Navarra como explicamos en el apartado de esta investigación dedicado al contenido de la actividad docente de las informantes. Dar al-Arqam significa la Casa de al-Arqam. Al-Arqam Ibn Abi al-Arqam fue un joven de 16 años de los primeros en convertirse al islam. Arqam ofreció su casa al profeta para sus reuniones en La Meca donde daba a conocer el islam, se reunía con sus compañeros en los tiempos en los que tanto el profeta como sus seguidores eran perseguidos. Nota extraída de los materiales proporcionados por Abdelaziz Hammaoui para este trabajo de investigación

Otras de las formaciones que numerosas informantes nos han indicado han sido llevadas a cabo en el Centro Cultural Islámico de Madrid dependiente de la Liga Islámica Mundial o ar-Rabita al- Alam al-Islamiyya<sup>348</sup> conocida como M-30, y han sido en forma de charlas y conferencias. Así es constatable como los centros islámicos ejercen labores formativas de forma informal a modo de ciclos de charlas, conferencias y/o cursos de mayor envergadura y son en la actualidad los enclaves para el acceso al conocimiento islámico. Entre los centros más destacados por las informantes se encuentran el Centro Cultural islámico de Valencia, a través de la figura de Abdelaziz Hammaoui y el resto de profesoras que forman y han formado el cuerpo docente, la Gran Mezquita de Madrid, el Centro Cultural Islámico de Madrid, el Centro Cultural Islámico de Mataró, la Mezquita de Granada, la Mezquita Ihsan de Mallorca etc.

De las entrevistas también hemos extraído testimonios de algunas mujeres árabes que además de ser profesoras de otras mujeres para la recitación y memorización del Corán siguen cursos con el imán de la mezquita para recibir el tradicional certificado, *iyaza*, que acredite su capacitación para impartir dicha materia.

Así una de las informantes nos aclaraba como ha recibido una *iyaza* por haber memorizado el Corán en su lectura *hafṣ*<sup>349</sup> y *cómo admiran a la mujer del imán de su mezquita porque tiene iyazas de siete de las lecturas y está estudiando en Jordania para obtener las tres que le faltan* (Entrevista 11).

La formación a través de plataformas educativas en internet es uno de los métodos utilizados por las profesoras entrevistadas de la mezquita de Alicante. Así a partir de la experiencia de una de las formadoras con la plataforma Iqra<sup>350</sup> y Rwaq<sup>351</sup>, el resto de la plantilla ha empezado a formarse a través de esta modalidad. Por último, también en la comunidad islámica de Alicante, las profesoras se han formado a través de seminarios con el autor de un método para el aprendizaje de la lengua árabe y el Corán para niños y

---

<sup>348</sup> Esta organización se crea en Arabia Saudí en 1962 con “el objetivo de proteger a la umma -comunidad de musulmanes- en el mundo”. Puede consultarse la entrada en la página de internet de Oxford Islamic Studies. “Muslim World League”, [www.oxfordislamicstudiesonline.ligue](http://www.oxfordislamicstudiesonline.ligue), accedido el 28 de diciembre del 2017.

<sup>349</sup> Existen hasta diez lecturas diferentes canónicas del Corán y cada una de ellas toma el nombre de la primera persona que históricamente en la tradición islámica instauró esa forma de lectura.

<sup>350</sup> “Welcome to IQRA.ORG” en [www.iqra.org](http://www.iqra.org), accedido 30 de marzo de 2017.

<sup>351</sup> “Saudi Arabia’s Rwaq builds a online courseware platform for the Middle East” en [www.wamda.com/2013/12/saudi-arabia-rwaq-online-courseware-mooc-middle-east](http://www.wamda.com/2013/12/saudi-arabia-rwaq-online-courseware-mooc-middle-east), accedido el 30 de marzo de 2017.



personas no arabófonas que están llevando a cabo en sus clases tanto para niños como para las mujeres musulmanes de origen diversos<sup>352</sup>.

Otra forma de acercarse y adquirir conocimiento, tal y como nos lo han expresado las informantes es a través de viajes organizados y en grupo a diferentes partes del mundo árabo-islámico. A través de la Asociación NEMA, Native European Muslim Assambly<sup>353</sup>, de nuevos musulmanes, 15 de las informantes han realizado diversas estancias formativas a diferentes países árabes y/o islámicos. De estos viajes, las informantes recuerdan experiencias enriquecedoras de convivencia, donde han forjado grandes amistades y conocido la diversidad de musulmanes que existen en Europa y las sociedades musulmanas. También han sido varias las profesoras que han aludido a los viajes como forma de conocimiento en el norte de Marruecos, donde se realizan estancias de retiro espiritual, así como charlas, grupos y encuentros formativos. Estos viajes se realizan una vez al año a la comunidad raisuní en Xaouen<sup>354</sup>.

#### **c.4. Autoridad y referentes femeninos en la transmisión del conocimiento islámico**

Dale Eickelman argumenta que historiadores y sociólogos a veces dan más importancia a la naturaleza fija del conocimiento religioso y consecuentemente, ponen menos atención a cómo afecta en el sistema de conocimientos los modos cambiantes de transmisión. Existe un intenso debate sobre que conocimiento es válido y cuál es relativo a la fe y la autoridad en las sociedades musulmanas. Los ulemas han sido las autoridades incontestables de una generación, sin embargo, Eickelman, citando a al-Turabi, pone de manifiesto la pluralidad de referencias válidas y legitimadas en el campo de la transmisión del conocimiento que en muchos casos abogan las prácticas existentes. Así al-Turabi menciona “que todo conocimiento es divino y religioso y que si alguien posee conocimiento, *ilm*, son iguales que aquellos que poseen conocimiento religioso especialmente” (Eickelman, 2015).

---

<sup>352</sup>“Comienza en Alicante el curso formativo de profesores de árabe y Corán según el método Andalusi” en [www.ucide.org/es/content/comienza-en-alicante-el-curso-formativo-de-profesores](http://www.ucide.org/es/content/comienza-en-alicante-el-curso-formativo-de-profesores), accedido el 30 de marzo de 2017

<sup>353</sup>“NEMA: Native European Muslim Assembly”, accedido 30 de marzo de 2017. [www.nema.eu.com/articles.php?category=Trips](http://www.nema.eu.com/articles.php?category=Trips).

<sup>354</sup>“Ali Raisuni, presidente de la Asociación Dawa Islámica de Xauen: El Islam siempre ha defendido la Alianza de Civilizaciones” en [www.webislam.com/articulos/28121-ali\\_raisuni\\_presidente\\_de\\_la\\_asociacion\\_dawa\\_islamica\\_de\\_xauen\\_el\\_islam\\_siempre\\_.html](http://www.webislam.com/articulos/28121-ali_raisuni_presidente_de_la_asociacion_dawa_islamica_de_xauen_el_islam_siempre_.html), accedido el 30 de marzo de 2017.

Esta idea está también presente en las respuestas de muchas de las entrevistadas e informantes de este trabajo de campo ya que buscábamos mujeres transmisoras del conocimiento islámico en España, pero también que las mujeres entrevistadas se identificaran o señalaran en sus compañeras posibles referentes femeninos en la erudición del conocimiento islámico. A la vez que localizarlos referentes femeninos como educadoras, profesoras a nivel local en el contexto español, pretendíamos localizar de ese modo, tal vez, una categoría de mujeres “posible autoridad religiosa” dada por la comunidad, sus estudiantes o/y los miembros de las directivas de los centros donde imparten su formación a otras mujeres.

De esta forma, les preguntábamos si “conocer bien su religión podría darles autoridad como *mualima*, profesora, en su comunidad, quién o quienes les habían propuesto para ejercer como formadora y si consideraban que la formación académica o poseer más certificados legitima o refuerza la figura de la *mualima*, como si ocurre en las sociedades musulmanas en las figuras masculinas señaladas como ulemas, referentes y autoridades religiosas. Consecuentemente pretendíamos analizar tal vez, a través de sus propias experiencias y opiniones el grado de liderazgo que supone la actividad formadora, altruista en muchos casos, y la dedicación en la transmisión en las figuras de las informantes.

La realidad que desprenden las respuestas a estas cuestiones es que, tal vez por la modestia, sencillez y humildad que muestran en sus respuestas, ninguna de las mujeres entrevistadas se ha señalado como autoridad en la materia. Más bien, como en la expresión recogida por Eickelman del erudito sudanés, al-Turabi, han mostrado una disposición a la enseñanza a sus iguales, restando importancia a los conocimientos y considerando más importante la actitud, el amor hacia el islam y “la enseñanza con corazón de la belleza del mensaje”<sup>355</sup> a la hora de ser consideradas como “referentes”.

También ha sido sintomático que, junto con una modestia propia de las informantes, también hemos constatado una devoción por lo enseñado y función pía de este grupo de mujeres entrevistadas que actualmente está desarrollando las tareas de formadoras a otras mujeres. La voluntariedad, la gratitud hacia otras hermanas y al resto de creyentes que forman las directivas de los centros también son características extraídas en el trabajo de campo.

---

<sup>355</sup>Expresión utilizada por la primera de las entrevistadas en el Centro Cultural de Alicante.

Hemos constatado que aunque las informantes no se autodefinan como autoridades ni se llegue a un consenso entre ellas sobre la necesidad de tener una formación sólida como un requisito imprescindible para transmitir y formar parte de esta generación de mujeres profesoras y si han expresado como se han visto legitimadas y autorizadas por su comunidad en el ejercicio de tan “noble actividad”. Por ejemplo, en este extracto recogemos como una de las informantes si se considera legitimada como profesora por lo que le han expresado *“me llaman por los años que ya llevo dando clases, aunque yo me he formado a mí misma, empecé aprendiendo de mi religión escuchando, cuando llegué a España, a Madrid hace ya 22 años, audios de imanes que hacen dawa, explico con cariño y amor la vida del Profeta a conversas y a otras mujeres musulmanas que no están muy formadas con cuentos e historias para que entiendan el Corán”* (Entrevista 1).

En algunas ocasiones, se han visto legitimadas como formadoras porque son preguntadas sobre temas, les han ofrecido o ellas mismas se han propuesto para iniciar nuevos cursos, talleres, organizar congresos y plantear nuevos debates. Aunque realizan esta labor educativa de una manera totalmente caritativa por el “bien común”: *“Es verdad, que el conocimiento te posiciona y te da reconocimiento, pero falta mucho por hacer se necesita más gente preparada y uno de los inconvenientes es que los cursos de formación que se ofrecen son para gente que habla el árabe y de esta manera no se forma gente musulmana española”* (Entrevista 25).

En las entrevistas han aparecido algunos nombres de mujeres señaladas como referentes femeninos actuales en España. Tal como venimos señalando no sólo parecen que podamos concretar dentro del campo de la transmisión del conocimiento islámico una sola categoría de posibles “autoridades formativas” definida por las experiencias locales representadas en las conclusiones de este trabajo de campo, sino que también existe en el territorio español varias generaciones de musulmanas tanto de origen inmigrante como neomusulmanas que tienen una especial huella en el panorama de la erudición femenina musulmana.

A lo largo de este trabajo han ido apareciendo mujeres que están trabajando en puestos de notoria relevancia dentro de organizaciones islámicas en España. Se trata de mujeres que ejercen como presidentas de centros culturales, directoras de instituciones, como Isabel Romero o Natalia Andújar, activista. También hay mujeres al frente de varios centros y asociaciones islámicas en todo el territorio como la Asociación Cultural

Levantina Islámica, el Centro Cultural Islámico de Valencia, la Asociación An-nur de Valencia, Junta Islámica o la Asociación Bidaya de Euskadi etc.

#### **c.4.1. Referentes femeninas en la historia de la tradición islámica.**

La contestación a esta pregunta ha sido unánime en casi todas las entrevistadas. Prácticamente el total de las informantes han hecho referencia a las mujeres del Profeta como mujeres sabias, en especial las figuras de Aisha y Jadiya. Todas las entrevistadas han dicho de la primera que es la maestra, la madre de todos los creyentes, ejemplo para todas las mujeres musulmanas, inteligente e incluso muy avanzada para su época. Jadiya es la primera mujer que se convirtió al islam, y por tanto referente para el colectivo de informantes que son nuevas musulmanas y en ocasiones se identifican con esta figura.

*“Admiro a las mujeres del Profeta. Si lees el libro de la vida del profeta encuentras cosas nuevas”* (Entrevista 1).

*“Conozco a Jadiya y Aisha y también a Fátima como buenas “embajadoras del islam”* (Entrevista 2).

*“Las mujeres del Profeta. Jadiya la mujer del profeta hacía deporte con él”* (Entrevista 3).

*“Aisha la más prolija en la transmisión de los hadices pero aunque siempre han estado las mujeres en la historia no se la ha destacado como transmisoras del conocimiento. Por ejemplo en los registros de la Inquisición aparecen muchas mujeres como maestras, que leen y enseñan el árabe eran líderes y eran las que transmitían el islam, las costumbres. También esta Jadiya, la primera mujer musulmanas posiblemente la más libre que ha existido porque ella eligió a su marido, y el islam y además era una empresaria. Por supuesto, el resto de mujeres del Profeta. Fátima me parece una mujer con un papel muy importante que nunca perdió su sitio como madre, hija y mujer de quien era. Educadora, y líder”* (Entrevista 9).

*“Aicha, la madre de los creyentes porque tenía tanto conocimiento. Ella formó a 70 hombres. Era la que más cerca estaba del profeta y lo aprendió directamente.*

*Estaba dotada de gran memoria e incluso hablaba de sus intimidades con el profeta” (Entrevista 28).*

*“La esposa del Profeta, Aisha, y a todas aquellas mujeres que transmitieron el conocimiento desde el primer momento y aunque se las conoce, al menos en lo que se aprende en las fuentes traducidas al español, se las obvia absolutamente y se da mucha más importancia a los compañeros del Profeta” (Entrevista 30).*

Cómo hemos ya abordado en el capítulo segundo de esta tesis, la figura de Aisha refleja no sólo en los corpus canónicos del islam y textos académicos un referente como autoridad religiosa sino, que también, especialmente, para las mujeres entrevistadas es un referente en la misma línea.

Es interesante constatar que entre algunos de los testimonios recogidos ha aparecido las referencias a las mujeres de la primera época del islam como “muftia” o “faqiha”, categoría dentro del campo de la erudición asociada al *fiqh*, jurisprudencia:

*“Saida Aisha, Saida Jadiya. Saida Aisha es una mujer muy sabia, sabía muchas cosas, por eso el profeta se casó con ella, ella tiene 9 años y aprendió mucho del profeta, muchos hadices. También Um Salama, “suh el idabia”, el profeta habla con su mujer y le explicaba. También hay dos mujeres, “bait al al kaba”, en el inicio del islam, en la noche sin tener miedo. La mujer está presente en el islam siempre, desde el inicio del islam. Ellas eran faqihat. Por eso después de la muerte del Profeta, Sahaba, los compañeros del Profeta explicaban muchas cosas porque estaban cerca del él y saben muy bien su vida” (Entrevista 5).*

Algunas informantes han mencionado también a otras mujeres a las que admiran dentro de la tradición e historia islámica:

*“Mi referente femenino del conocimiento es Aisha, la mayoría de los hadices los ha transmitido, pero como ejemplo de vida ideal yo veo a María la madre de Jesús, Aisa. Fue una mujer que estudió la Torá y accedió al templo de David por eso me gusta, pero todas las mujeres son sabias luchadoras” (Entrevista 13).*

*“Um Salama como figura muy controvertida que hacía preguntas al profeta preguntaba ¿porque sólo los hombres son imanes? Y también me gusta la vida y la historia de la sufi Rabía Alawiyya” (Entrevista 16).*

*“Las mujeres del hadiz, es un libro que me ofreció mi marido de la Meca. Un libro de las mujeres que citaban hadiz, mujeres que enseñaban, daban clases a los hombres. Llegaron a ser muftia. Había faqiha, alima. También está al-Bujari, los hadices de al-Bujari. Son los dichos más correctos. Hasta hoy en día, habla de la cadena de transmisión- fiqa-fiqa. Su sheija era una mujer. Sheija al-Bujari “y no había ningún hombre que dijera que la mujer debe estar en la casa”, eso viene de la ignorancia. La madre de los imanes más famosos, la madre de Abu Hanifa, la madre de imam Sheifii, la madre del imam Ahmad que son las escuelas de fiqh. Las cuatro famosas escuelas del fiqh, al-maliquí hanbalí, shafí, hanafi. Y otra gran escuela la de Ibn Hazm al- Andalusí. Madhab al- dahiri. Ibn Zaydun en Córdoba se decía poesía con Wallada ibn al-Mustakfi<sup>356</sup>. Wallada fue una poetisa reconocida con audiencia de hombres y mujeres. Era una mujer con un nivel alto que podía ser poetisa” (Entrevista 6).*

*“De la época del Profeta, todas las mujeres eran una referencia eran mujeres con todo el sentido de la palabra. Viene el islam y desde el primer momento cuenta con mujeres, en esta nueva época. No sólo había hombres sino mujeres y personas mayores. La historia de la madre de Yaser, Umm ibn Yaser. Es la primera mártir del islam. Porque ella cuando ya cogió el islam, con mucha fuerza cuando llegan los Quraish, que dirigían la zona, eran familia pura árabe. Para los de Quraish era un gran problema tener el islam entre ellos, pero no lo pudieron eliminar. Asediaron durante un año donde ella estaba, ella le esculpió en la cara y aunque estaba muy débil jamás iba a renunciar. Siempre han habido mujeres destacadas no han salido a la luz. A veces hay libros de mujeres que se pone el nombre de un hombre. Mujeres faqih, poetas. Aicha, daba clases a los hombres de su religión.” (Entrevista 8).*

#### **c.4.2. Referentes actuales en la transmisión del conocimiento**

Es importante señalar que más de la mitad de las informantes no nos han identificado figuras femeninas como referentes del conocimiento y si han mencionado, como hemos recogido en el apartado de la formación, algunas figuras masculinas como Muhammad

---

<sup>356</sup>“Ibn Zaydun y la princesa Wallada” en <http://dealandalusasefarad.blogspot.com.es/2012/11/ibn-zaydun-y-la-princesa-wallada.html>, accedido el 3 de marzo del 2017.

Isa García, Abdelaziz Hammoui, Vicente Mota y Habib Cabrera, así como a los imanes de su propia comunidad como referentes masculinos de conocimiento.

Algunas de las mujeres entrevistadas han insistido en que no conocían a mujeres actuales con la denominación que se planteaba (*faqih*, *alima*, *murshida*, *muftia*), si bien han hecho referencia a otras femeninas actuales que admiran, conocen personalmente o siguen a través de las redes sociales o internet. En ese mismo sentido también es interesante constatar que han aparecido en discursos de las informantes algunas referencias tanto masculinas como femeninas a nivel internacional que escuchan, traducen o siguen a través de internet y que hemos detallado en este apartado.

No obstante, algunas de las entrevistadas han querido destacar el papel del resto de “sus hermanas” como transmisoras y formadoras en el contexto español, como se desprende de las palabras de estas entrevistadas:

*“Actualmente no tengo referentes claros, yo cojo un libro y me da igual si es de un hombre o una mujer no me encajo en el feminismo islámico. Mis compañeras con las que llevo más de 14 y 15 años en el proyecto de este centro son maestras y compañeras para mí”* (Entrevista 9).

*“Aquí en España, tenemos mujeres que no son árabes y han abrazado el islam, estudiadas de la historia del islam, defensoras desde su perspectiva occidental Barbara, Amparo Sánchez. Hay un grupo de conversas que llevan el feminismo. El islam tiene defensores y defensoras, hombres y mujeres y siempre fue así. Pero hubo un corte, una desconexión histórica, en los países árabes y musulmanes, a veces critican la situación de las mujeres musulmanas y se olvidan de la situación de los hombres, que no es mejor. Queremos moderación, el islam es un hecho histórico, una civilización que tiene sus aportes al individuo a la sociedad y no se puede negar”* (Entrevista 8).

Una figura citada en varias ocasiones es Amparo Sánchez<sup>357</sup> a la que han descrito como un referente no sólo del conocimiento sino de sinónimo de “buena musulmana, coherente en sus actos, gran figura del islam español por su persona y carisma”<sup>358</sup>.

---

<sup>357</sup> Amparo Sánchez fue hasta septiembre del 2017 la presidenta de la Plataforma Contra la Islamofobia, en la actualidad ocupa el cargo de presidenta de honor y siempre ha estado ligada al Centro Cultural Islámico de Valencia donde ha ejercido numerosos cargos. También ha sido elegida como vicepresidenta de la Comisión Islámica de

También en esta misma línea, cuatro de las profesoras entrevistadas han señalado algunas autoras y activistas musulmanas contemporáneas como referentes del conocimiento o/y su compromiso social denominándolas como “mujeres comprometidas” entre los nombres más citados aparece Natalia Andújar, Carmen-Nur del Rio y Laure Rodríguez. Todas ellas como referencias doctas y/ o transmisoras de los valores de un islam contextualizado en el panorama español.

Junto con estas figuras identificadas con la academia también han aparecido los nombres de algunas mujeres, nuevas musulmanas que se dedican según lo recogido en las entrevistas “*a hacer dawa*” en internet y principalmente a través de las redes sociales como Raquel García, asociada al Centro Islámico de Mataró y quien ha aparecido en varios programas emitidos por el canal de televisión Córdoba Internacional donde la traductora catalana ha relatado su experiencia y primeros contactos con el islam<sup>359</sup>.

Varias han sido las mujeres entrevistadas que nos han remitido a la figura de la Sheija Kamila Toby<sup>360</sup>, esposa del fallecido Mansur Escudero, como referente del conocimiento en el sufismo español.

Por otro lado, también como referentes actuales femeninos a nivel internacional las entrevistadas han hecho notar algunas personalidades o referencias como Fátima Mernissi, Asma Lamrabet, Asma Barlas y Amina Wadud. Todas ellas asociadas y subrayadas al movimiento del feminismo islámico, según nos han querido transmitir las entrevistadas pero a las que asocian con diferentes grados de activismo, formas de vivir, entender y transmitir el islam contemporáneo. Con este sentido se expresaba una de las entrevistadas:

*“Yo leo mucho Fátima Mernissi, a mí no me paraliza aunque sea muy criticada. Me gusta cómo se expresa. La tachan como laica, pero es una mujer muy*

---

España, siendo la primera mujer musulmana española en ocupar este cargo “Acerca de Amparo Sánchez Rosell” en [www.blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php/2010/06/26/acerca-de-amparo-sanchez-rosell](http://www.blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php/2010/06/26/acerca-de-amparo-sanchez-rosell), accedido el 17 de marzo de 2017.

<sup>358</sup> Palabras textuales extraídas de las entrevistas realizadas a las profesoras musulmanas en el trabajo de campo.

<sup>359</sup> En el canal de Youtube de Córdoba TV pueden reproducirse todos los capítulos del programa “Testimonios” donde se recogen las experiencias de musulmanes en España.

<sup>360</sup> En los enlaces siguientes se puede acceder a un compendio de artículos publicados por esta erudita representante actual de la Cofradía o *Tariqa* Mustafawiya en España, cuya sede se encuentra en Granada. “Publicaciones de: 'Kamila Toby'” en [www.webislam.com/author/kamila\\_toby](http://www.webislam.com/author/kamila_toby), accedido el 17 de marzo de 2017



*capacitada y si lees atentamente su filosofía ves que quiere presentar el islam de otra forma. Asma Lmrabet. Mujer impresionante. Supera a Fátima Mernissi cada una desde su ámbito. Porque Asma es una mujer que ha podido poner en práctica el islam superando muchas trabas. Tiene respuestas del patriarcado, del hiyab desde el islam. Respecto a todas. Me encanta esta mujer. Lo que se llama feminismo islámico ella es un referente” (Entrevista 8).*

*“Conozco algunas mujeres escritoras que intentan dar a conocer de una mejor manera el islam, especialmente en aquello específico sobre la mujer como son: Fatima Mernissi, Aisha Bewly, Nawal al-Sadawi” (Entrevista 30).*

A su vez, y casi como una mera puntualización, algunas de las entrevistadas nos han hecho referencias a “sheijas egipcias o palestinas” que han conocido a través de encuentros y conferencias en España como mujeres carismáticas y grandes sabias, pero de las que no han podido recordar los nombres.

Del contexto marroquí además de algunas de las féminas citadas anteriormente han destacado dos nombres en las aportaciones recogidas en las entrevistas a las profesoras españolas, el de Naima Benaich y Raja Naji El-Mekkaoui. Así en la entrevista 23, se describe a la primera como *“con propósito político que orienta a su partido<sup>361</sup> pero tiene gran conocimiento”*. De El-Mekkaoui, la misma informante dice: *“la conocí personalmente en el primer encuentro de mujer musulmana en Barcelona, en el año 2006, ella era la invitada de honor. Me impresionó su conocimiento y además de ser profesora en Marruecos de Dar al-hadiz, donde enseña a las morchidas, ha sido la primera mujer en dar una conferencia en Ramadán junto con el Rey<sup>362</sup>”*.

La profesora de la Universidad de Mohamed V, El-Mekkaoui, es además de miembro del Consejo Superior de los Ulemas de Marruecos. Tiene publicaciones sobre legislación y mujer en el país árabe. De esta forma, esta figura de la erudición femenina marroquí representa en sí misma como el estado marroquí ha involucrado y visibilizado a la mujer marroquí en las estructuras estatales burocráticas religiosas como

---

<sup>361</sup> Entendemos que hace referencia al partido político PJD, Justicia y Desarrollo, ya que en la entrevista hace referencia al término en árabe “Islah”

<sup>362</sup>“La quatrième causerie religieuse, animée par une femme” en [www.bladi.info/threads/quatrieme-causerie-religieuse-animee-femme.10463/](http://www.bladi.info/threads/quatrieme-causerie-religieuse-animee-femme.10463/), accedido 20 de marzo de 2017

<sup>364</sup>Sobre esta cuestión puede consultarse el capítulo tercero de esta tesis doctoral sobre la figura de la *murshida* o guía espiritual en Marruecos y Argelia.

características de las reformas llevadas a cabo en el país vecino principalmente a raíz de los atentados de Casablanca<sup>363</sup>.

Especial renombre ha adquirido la tangerina Naima Ben Yaich, a la que alguna entrevistada alude conocer también en persona y que es la fundadora de la Escuela Coránica Um al-muminin, actualmente registrada oficialmente por el Ministerio de Asuntos Religiosos marroquí como una escuela para la enseñanza religiosa<sup>364</sup>.

La figura de Naima Ben Yaich destaca especialmente en los últimos años como ponente e invitada a nivel internacional<sup>365</sup> en jornadas y seminarios donde reivindica el papel de la mujer musulmana como activista social y política como en Marruecos<sup>366</sup>. En España ha sido invitada en varias ocasiones, la última de ellas a un acto en Fuenlabrada el 23 de noviembre del 2017, por una de las federaciones que agrupan a las comunidades musulmanas en España, UCIDE, para impartir charlas por todo el territorio nacional<sup>367</sup>.

Según argumenta la investigadora Zakia Salime (2007) Naima Ben Yaich fue una de las líderes musulmanas que durante la década de los noventa empezó a reivindicar el espacio de discusión y el aprendizaje para las mujeres en las mezquitas locales pero se enfrentó a muchas restricciones debido al estado de vigilancia y cooptación de los discursos y grupos islamistas. A Naima Ben Yaich se la conoce como una de esas líderes junto con las figuras históricas asociadas a los partidos islamistas marroquíes, como Nadia Yassine, que empezaron a buscar los espacios para las mujeres en las mezquitas. De hecho, Ben Yaich, fue una de las primeras mujeres en aprobar un examen en sharia islámica desde el exterior y precedente de la figura de las guías espirituales en

---

<sup>364</sup>“L'école privée Aïcha Oum Al mouminine pour l'enseignement traditionnel” en <http://habous.gov.ma/fr/concours/56-Les-Ecoles-Traditionnelles/378-l-ecole-privée-aïcha-oum-al-mouminine-pour-l-enseignement-traditionnel.html>, accedido el 4 de marzo de 2017.

<sup>365</sup>“Muslimska Familjedagarna - Ustadha Naima Ben Yaich” en <http://muslimskafamiljedagarna.se/2015/en/project/naima-ben-yaich-2/>, accedido el 17 de marzo de 2017.

<sup>366</sup> “The International Symposium Program: Women at the Heart of Monotheisms” , accedido 20 de marzo de 2017. <http://www.asma-lamrabet.com/articles/the-international-symposium-program-women-at-the-heart-of-monotheisms-a-plural-history-12-13-november-2014-golden-tulip-farah/>.

<sup>367</sup>En el enlace siguiente puede apreciarse como en el acto titulado “la mujer y su contribución en el cambio” Ben Yaich estuvo acompañada por Mariam El Barouni, actual presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia, y Hajar Hniti, presentada como estudiante de las ciencias del Corán en <https://humanappeal.es/events/tour-tarde-mujeres-naima-ben-yaich/>, accedido el 2 de enero del 2018.

mezquitas, *murshidat*, que con el tiempo acabaría siendo apropiada por el gobierno marroquí.

Es interesante constatar cómo no sólo con la creación de ciertos canales árabe por satélite, como Al-Jazeera (Vázquez, 2017), sino la llegada de internet, las redes sociales y las plataformas de comunicación online ha incrementado las posibilidades de expansión y conocimiento de figuras religiosas, masculinas y femeninas que pueden ser seguidas por millones de musulmanes por todo el mundo (Jayyusi y Roald, 2016). Algunas de las informantes han referenciados a estas mujeres como referentes del conocimiento islámico, otras como guías para solventar sus dudas para la preparación de su actividad formativa y otras simplemente escuchan las lecciones, siguen sus intervenciones a través de internet por el placer y deleite que dicen poseer estas eruditas. A estos “ciberoradores” las informadoras dicen “seguirles y escucharles a través de sus canales de youtube e incluso traducirlos para utilizarlos en sus clases”. Pertenecen a esta nueva generación de eruditas, predicadoras en el aire, como las denomina Roald (2016), la egipcia Abla al-Kahlawi y la siria Lina Homsí que han sido nombradas en varias ocasiones por las informantes.

Abla al-Kahlawi, tiene un programa religioso propio en el canal al-Risala<sup>368</sup>, ha criticado en varias ocasiones la forma de hablar de los sheij, utiliza un lenguaje directo, -incluso en su vertiente dialectal- y la palabra *hubb*, amor, como un dogma en todas sus intervenciones. Jayyusi y Roald (2016) la presenta como una predicadora islámica que llega al corazón de la audiencia con una voz dulce y pausada que constata con los tonos serios y de adoctrinamiento al que tenían acostumbrados a la audiencia los *sheijs*. Las informantes han equiparado a la egipcia Abla al-Kahlawi como la seguidora de la activista de Zainab al-Ghazali, de la que alguna de las entrevistadas dice poseer sus libros y ser una fuente de inspiración. Al-Ghazali, representa para algunos investigadores el paradigma del movimiento islamista en el contexto del Egipto del siglo XX y de los Hermanos Musulmanes (Lewis, 2007)

De la siria Lina al-Homsí, en la entrevista de una de las profesoras ligadas a las comunidades de Madrid, dice que no le gusta ser llamada sheija sino usted y que está asociada desde Jordania, donde ha tenido que huir, al movimiento de las Qubaysiyat, al que ya nos hemos referido en el capítulo tercero de esta tesis.

---

<sup>368</sup>El canal al-Risala es propietaria del millonario saudí y príncipe al-Walid ibn Talal.

Por último, es importante hacer mención a las figuras masculinas que nos han sido indicadas en este trabajo de campo como personalidades internacionales a las que las profesoras entrevistadas siguen habitualmente a través de internet y que, en algún caso, han podido escuchar directamente en los congresos a los que han sido invitados como ponentes. Entre ellos destaca la figura del sirio al-Nabulsi<sup>369</sup>, al que las informantes dicen conocer por sus libros y charlas a través de internet y por sus intervenciones en el canal Al-Risala.

Tres de las informantes de origen árabe también nos mencionaron al kuwaití Tariq al-Suwaydan, uno de los líderes islamista reformista y “predicador” más famoso de todo Oriente Medio. También han sido aludidas en las entrevistas otras figuras masculinas a las que las profesoras caracterizan por ser pedagogos, psicólogos y educadores a los que admiran, entre estos han nombrado a Jasim al-Mutawa y Tariq al-Habib<sup>370</sup>,

El Sheij Nouman Ali Khan<sup>371</sup> también es uno de los nombres identificados por las entrevistadas como referencia y “*que no te deja impasible aunque no seas musulmán*” (Entrevista 34).

Por último, del contexto europeo también ha sido aludido como buenos comunicadores a Tareq Oubrou, imán de la mezquita de Burdeos y ensayista mediático francés. También la figura de Tariq Ramadan<sup>372</sup> ha sido elogiada en varias entrevistas, del que las profesoras admiran su “gran conocimiento y su filosofía” y del que muchas entrevistadas han cogido en sus discursos el vocablo de “musulmanes europeos” y nos han aportado algunos de sus libros como materiales de su agrado para su transmisión. Utilizan especialmente los libros de este pensador traducidos al castellano sobre la vida del Profeta (Ramadan, 2012).

---

<sup>369</sup>“Enciclopedia Nabulsi de las Ciencias islámicas” en [www.nabulsi.com/es/](http://www.nabulsi.com/es/), accedido 2 de marzo de 2017.

<sup>370</sup>“Jassim Al-Mutawa :: Who’s Who in Kuwait” en <http://cdm16639.contentdm.oclc.org/cdm/ref/collection/p16639coll5/id/70>, accedido el 4 de marzo de 2017; “Dr. Tariq Al-Habib” en [www.dawrat.com/eg/en/organizer/drtariq-al-habib](http://www.dawrat.com/eg/en/organizer/drtariq-al-habib), accedido el 4 de marzo de 2017.

<sup>371</sup>“Nouman Ali Khan Collection - Video Lectures” en <http://www.nakcollection.com/>, accedido el 13 de marzo de 2017.

<sup>372</sup> Mediático conferenciante, autor de numerosos libros y profesor de la Universidad de Oxford, de nacionalidad suiza y origen egipcio, nieto de Hassan al Bana, fundador de los Hermanos Musulmanes.

### c.5. *ilm* o conocimiento islámico

Martin van Bruinessen y Stefano Allievi realizaron una investigación cuyo objetivo era estudiar cómo se produce y transmite el conocimiento islámico no tanto en el ámbito de los especialistas religiosos e intelectuales con autoridad académica o entre las figuras de autoridad generadas por las organizaciones, federaciones o comisiones en las se institucionaliza el islam europeo sino para el/la musulmán “ordinarios”, en su generación de conocimiento islámico, ayudado o no por los anteriores (Van Bruinessen y Allievi 2013).

Según los autores citados, el contexto donde el conocimiento islámico se está produciendo y reproduciendo tiene un gran significado en el proceso de la producción del mismo, así como en las formas específicas en las que el conocimiento emerge. Incluso aquellos que rechazan todas las fuentes de autoridad religiosa más allá del Corán y los hadices necesitarán acceder a estas fuentes con preguntas específicas sobre la sociedad en la que viven. Las preguntas que actualmente se hacen y son respondidas son del tipo ¿Cómo adquieren las segundas y terceras generaciones de inmigrantes musulmanes su conocimiento islámico?, ¿Cómo se acercan, buscan o/y encuentran sus profesores/ roles/ moderadores y en que espacios? Y, sobre todo, ¿Cuál es el impacto de sus competencias lingüísticas para su adquisición? ¿Qué tipo de conocimiento demandan y adquieren? ¿Cómo se extiende a su vida como musulmán en Europa o musulmanes europeos<sup>373</sup>, o en su “musulmanidad” (Téllez, 2011) y que riesgos, nuevas preguntas, prácticas e interpretación tienen presentes?.

Así a la pregunta, formulada en este trabajo de campo a las informantes, de qué entienden como *ilm* o conocimiento islámico que se plantean según lo anterior para encontrar o plasmar en esta tesis una definición grupal e individual que pueda responder a las preguntas anteriores hemos obtenido varios tipos de definiciones: de lo individual a lo grupal y de la definición “ortodoxa y codificada” a lo que las informantes han aportado.

---

<sup>373</sup>Término defendido por Tariq Ramadán para referirse a las personas inmigrantes o de segunda y tercera generación que, en algunos casos, habiéndose nacionalizado y/o nacido en Europa. “¿Es Tariq Ramadan un musulmán europeo, un intelectual iluminado que busca definir un modelo musulmán original, adaptado a Occidente?” en [www.webislam.com/articulos/18522es\\_tariq\\_ramadan\\_un\\_musulman\\_europeo\\_un\\_intelctual\\_iluminado\\_que\\_busca\\_definir](http://www.webislam.com/articulos/18522es_tariq_ramadan_un_musulman_europeo_un_intelctual_iluminado_que_busca_definir), accedido el 4 de marzo de 2017.

Así el *ilm* se plantea en el cuestionario para lograr identificar que concepto expresan, tienen o simplemente es importante para las entrevistadas y por tanto transmiten en su actividad docente. En muchos casos se ha generalizado una contestación como “conocimiento de vida”. No parecía entenderse la pregunta por lo que hubo que matizar su significado, ya que muchas de las informantes aludían al significado genérico de conocimiento como *marifa*<sup>374</sup>. Así que se aclaró en el cuestionario y a la hora de realizar las entrevistas verbalmente que lo que pretendíamos averiguar al realizar esta pregunta es lo que ellas mismas entendían y cuál es la definición que ellas nos daría sobre este concepto, como *Ilm* religioso, *ilm shari* o *ilm dini*, matizándolo y diferenciándolo de la expresión del *ilm duni*, como conocimiento de vida<sup>375</sup>.

De esta forma, tras analizar las respuestas dadas por las entrevistadas se han recopilado varios tipos de contestaciones, unas corresponden a expresiones del significado de *ilm* más codificado, teórico y tal vez más de acorde a la ortodoxia dentro de la definición propia que podríamos encontrar en los diccionarios terminológicos (Gómez, 2009) y otras respuestas han sido de tipo filosófico y/o metafísico como de “*sentido de la vida*”, “*El islam como un todo*”. También se han aportado las respuestas como “*que en el islam existen una pluralidad de caminos para acercarse a Dios*”, que “*todo tiene sentido a través del islam*” y que siempre se está “*en búsqueda de la espiritualidad verdadera*”. “*El saber porque estamos en la tierra*” “*Tenemos una misión, adorar a Allah, hacer cosas buenas. Si sabes porque estás aquí, corriges tu relación con Dios, con los demás, de ti con Dios directamente*”.

Estas respuestas conllevan una identificación de las creyentes entrevistadas de la religión como un todo, con un sentido vital de la existencia filosofía asociada a todas las religiones, apareciendo también la obligatoriedad de la búsqueda del conocimiento con frases como “el conocimiento es una obligación de todo musulmán” “*el ilm es la base, un deber muy imprescindible*”.

---

<sup>374</sup>Sobre la definición y diferenciación de estos dos conceptos cuya traducción al castellano es de conocimiento puede consultarse las notas del capítulo de esta tesis sobre el papel de la mujer en la transmisión del conocimiento islámico.

<sup>375</sup>Para realizar esta distinción nos apoyamos en las conversaciones mantenidas con el doctor y profesor de la Universidad de Alicante Khaled Omran, que nos ha servido de guía en estas cuestiones desde el inicio de nuestra investigación doctoral. Para la preparación del trabajo de campo nos ha facilitado y orientado en todo lo concerniente a la adecuación de los términos religiosos del árabe al castellano y viceversa para conseguir una total comprensión de nuestro cuestionario por parte de las informantes.

Así dentro de las respuestas que contienen, tal vez, una visión más teórica del conocimiento religioso está:

*“El Corán es la guía, de allí adquieres todo. Como rezar, como tratar a los vecinos y a tus hijos. Los dichos del Profeta. La traducción del Corán”* (Entrevista 5).

*“Conocimiento sobre cualquier cosa, y especialmente relacionado con la religión se debe saber todo sobre el Fiqh, Sharia (las normas, conocer a Dios), el comportamiento con los demás, muamallat. Todo ello se debe saber, cada campo es un ilm aparte. Como musulmanes no tenemos que saber todo pero si de cada campo tenemos que saber algo. Tenemos que buscar el conocimiento como musulmanes que somos. No debes saber tu religión para enseñarla sino como por uno mismo”* (Entrevista 2).

*“Es el conocimiento islámico. Es el conocimiento en legislación y derecho islámico, sharia”* (Entrevista 18).

*“El conocimiento islámico son todas aquellas áreas en las que un musulmán debe tener competencias. Entre ellas está conocer la vida del profeta(Sunna), los aspectos del Fiqh, (jurisprudencia islámica), Hadiz (dichos y actos del profeta) y el Corán (memorización y tasfir )”(Entrevista 25).*

*“De manera general, “ilm” significa conocimiento, ciencia. De manera específica conocimiento teológico. En cuanto “ilm shari” es el conocimiento que comprende las leyes islámicas. “Ilm duni” podría entenderse como el conocimiento de algo prosaico como es la vida en general”* (Entrevista 30).

*“Lo primero la creencia, las bases de la creencia. Dios único, los libros revelados, los ángeles, creer en el destino en el paraíso y el infierno. También en el Corán como palabra de Dios, la biografía del Profeta pero es muy importante entender el contexto del Corán, yo enseño religión sabiendo el contexto en el que vivo, en España en el siglo XXI, hay que entender y comprender.”* (Entrevista 12).

También hay respuestas que combinan ambas líneas, que identifican el conocimiento islámico con el conocimiento de los textos sagrados, y/o asimilando conocimiento islámico con islam como totalizante y globalizador que da sentido a la vida, poniendo en relieve la “misión divina de las mujeres” como en este extracto:

*“Reconocer el Corán como básico y también la vida del profeta, en la necesidad de estudiar al profeta no es hablar sin corazón, sino con amor. Aprender de las mujeres en la vida del profeta. El islam da mucha importancia a las mujeres, las mujeres tienen que saber su valor; tienen que querer y criar a sus hijos correctamente para que lleguen a la meta. La meta es que Allah esté contento con ellos. Las mujeres deben saber su misión y se puede saber cuál es en como el Profeta trata a sus mujeres. El profeta cada vez que salía a la batalla, sorteaba el nombre de una mujer para ir con él. Es algo muy importante, la patria. Hay una sura muy importante y muy extensa Sura al-Nisa”* (Entrevista 1).

O en este extracto donde se identifica el conocimiento islámico primeramente con la identificación del pilar de la *shahada*, con el concepto de la unidad o *tawhid* o finalmente se generaliza el significado de conocimiento religioso con el secular o el de otras ciencias.

*“Tienes que saber que sólo hay un Dios, no hay más Dios que Allah, su profeta, pasando por el resto de profetas”. Esto es lo básico que debes aprender antes de rezar o cualquier otra cosa, tienes que saber a quién rezas. Lo primero Tawhid, primero aprendes esto en la religión y luego en la vida. Aunque el islam nunca separó la religión de la dunia, de la vida. Van en paralelo. Todos hemos visto a través de la historia que por ejemplo Ibn Hazm, Ibn Qurtubi, primer médico que tenía fiqh, era un faqih. Tengo muchos ejemplos. No estaba separado la religión. Estoy muy orgullosa de la historia de los ulama.”* (Entrevista 6).

*“Hay Ulum Sharia, El Corán, la Sunna, Sira, usul al-fiqh al-luga al-arabia. También está el Ulum Duniaia, que tenemos que aprenderla que hay que aprender de todos los campos. Nosotros los ulama (se llama así misma ulama) decimos que los musulmanes tenemos que aprender de todo. Ejemplo; si vamos a un pueblo y no hay médico alguno de nosotros, los musulmanes tendremos que aprender esto. Es obligatorio saber de todo. Pero Ulama sharia es lo primero porque según un hadiz del Profeta “la persona que busca y sigue el camino del saber será recompensado. Allah, le recompensará. La persona que enseña y la que aprende tiene recompensa. En la explicación de este hadiz, se dice que hay ilm, conocimiento interno y el externo, El externo es de los libros y el externo es*



*el del “miedo a Allah”. Tiene que haber un equilibrio y una relación entre estos “ilm” para que la persona sea “algo” (Entrevista 7).*

*“Como conocimiento religioso creo que la lectura del Corán es imprescindible y se renueva cada lectura es interpretación en función del contexto. Principio del principio de interpretar para mí es imperativo. Creo que no debe haber intermediarios que cada experiencia es íntima con Dios, comunidad que debe interpretar no hay jerarquías no cree en las jerarquías políticas ni intelectuales no divinizar las opiniones romper cargos y las jerarquías políticas” (Entrevista 16).*

*“Como conocimiento entiendo que el Corán me da una reflexión permanente, acepto porque hay motivos. Hay coherencia. El islam no te deja pasiva y no hay dogma. Yo por libre, busco el equilibrio. Tengo una actitud de búsqueda, abierta al conocimiento. También de reflexión. La actitud positiva para poder seguir recibiendo el conocimiento al camino de regreso” (Entrevista 17).*

*“Para mí el conocimiento está en el Corán y la Sunnah del profeta, los libros de imanes y algún sheij. Lo más importantes es buscar imanes y “sheijs” contemporáneos y buscar el conocimiento preguntando. Es la base todo aquello que da luz y conocimiento en el islam. Las respuestas a tus preguntas y hay que ponerlo en práctica día a día” (Entrevista 13).*

*“El ilm es todo, no se puede vivir sin ilm, según enseñas, aprendes. Iqra, en árabe lee aprende, por eso para el musulmán es todo. El ilm de la vida y de las lenguas. También está el Corán que es la primera fuente, no todo se entiende. Está el tafsir que nos ayuda y la sunnah, no hay nada en la vida sin atar” (Entrevista 14).*

*“El ilm es un conocimiento personal. Descubrir a ti mismo cada día ese es el gran saber. Antes estudiaba más ahora me basta el Corán, la lectura del Corán. Leo un capítulo hoy y mañana me dice algo más. El Corán va en paralelo a mi vida. Hay sunnah, pero me basta el Corán. Este sentimiento no lo tenía antes leía las escuelas, ahora creo que esto (las escuelas) es una interpretación humana así que vuelvo al Corán porque el Corán me facilita, me pone más fácil el camino al conocimiento. Más que un sheij, o una escuela que me pone barreras (Entrevista 23)*

## c.6. Actividad docente de las profesoras entrevistadas

En esta apartado analizamos la actividad formadora que realizan las entrevistadas. En las preguntas hemos procurado dar espacio a la reflexión personal sobre la enseñanza del islam y su finalidad empezando por los conceptos, campos o especialidades del conocimiento islámico que ellas personalmente creían más relevantes para transmitir en el aula. También nos hemos interesado por los manuales, materiales que utilizan, los niveles y la conformación de los grupos de mujeres que acuden a sus clases.

Previamente hemos de exponer que prácticamente la totalidad de las profesoras entrevistadas se asocian con alguna mezquita o asociación islámica sin embargo hay cinco mujeres que nos han expresado que su campo de acción es directamente a través de las redes sociales, grupos de estudio y difusión que se han creado a través de los contactos personales. De estas cinco mujeres, dos de ellas se dedican a transmitir lecciones para mujeres que deseen información sobre el islam, para convertirse, y de quien se tiene noticia porque se han puesto en contacto con el administrador de la página de internet *caminoalislam*<sup>376</sup>.

No cabe duda, que esta forma de transmisión del conocimiento a través de las nuevas tecnologías hace que se propague cualquier doctrina sin límites de fronteras y horarios y así nos lo relatan las entrevistadas:

*“Yo transmito por email todo lo que recibo porque ahora mismo no estoy asociada a ninguna mezquita y me falta comunicación en persona”* (Entrevista 19)

*“Yo trabajo con gente musulmana o mujeres sobre todo de Latinoamérica que quieren saber cosas del islam, les mando las lecciones primero de los modales islámicos y luego de Tawhid<sup>377</sup>. Son libros en pdf por niveles. Antes de Navidad hubo cinco o seis chicas que se convirtieron y pronunciaron la shahada. Estas mujeres contactan con la página de internet y desde allí me pasan sus datos y yo les mando la información. La página está hecha desde Egipto por una mujer que*

---

<sup>376</sup>“Convertirse al Islam” en [www.caminoalislam.com/](http://www.caminoalislam.com/), accedido el 4 de marzo de 2017.

<sup>377</sup> El *tawhid* o unicidad de Dios es la base doctrinal del islam como religión monoteísta, puede completarse la formación en el siguiente enlace “Tawhid - Oxford Islamic Studies Online” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356?\\_hi=15&\\_pos=2](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356?_hi=15&_pos=2), accedido el 7 de abril de 2017.

*tiene luz que estudió en España y en Egipto en Al-Azhar<sup>378</sup>, Alia Sheij, creo que se llama<sup>379</sup>” (Entrevista 31).*

Por otro lado, claramente la mezquita es el lugar en el que se realiza la actividad formadora de la mayoría de las mujeres entrevistadas. La mezquita no es sólo la más visible de las instituciones musulmanas en Europa (Aubarell y Moreras, 2005) sino que, tal y como hemos podido constatar durante la investigación, es el centro de estudio, difusor, promotor y divulgador de las enseñanzas islámicas tradicionales, así como de las enseñanzas adaptadas a los contextos y características de los nuevos musulmanes. Además, a todas luces, la mujer musulmana se está convirtiendo en la transmisora tanto de los modales islámicos clásicos como de la captación de nuevas adeptas y creyentes que quieran abrazar el islam.

Así en este contexto cultural y cultural las informantes nos han proporcionado varias líneas de formación. Podríamos distinguir entre una formación clásica que comprende la memorización del Corán y su recitación y otras prácticas formativas más en la línea de dar a conocer, en lengua castellana, los fundamentos básicos de la religión contextualizando con un enfoque actual. Muchas de las informantes nos han explicado que en muchos casos se combinan ambas formaciones y que no es excluyente el desconocimiento del árabe para profundizar en el conocimiento islámico.

Algunas profesoras nuevas musulmanas nos han relatado cuales son las materias que imparten. Sus clases son en lengua castellana:

*“Las clases que imparto no son regladas. Son clases semanales en los que la temática que se imparte es muy diversa pero siempre tienen el objetivo común de conocer más en profundidad el islam puesto que al ser una forma de vida, no sólo una religión, entra de manera trasversal a afectar de una manera u otra a todas las materias que podemos imaginar. Algunos de los temas impartidos son: Los pilares del islam y de la fe, historia del islam, alimentación, mujer, economía, derecho islámico, matrimonio. Y una larga lista de temas” (Entrevista 30).*

*“Yo doy clases a un grupo de 15 mujeres sobre la creencia y el fiqh, jurisprudencia islámica las clases empiezan con el concepto de Tawhid. el*

---

<sup>378</sup> Se refiere a la Universidad islámica Al Azhar en el Cairo.

<sup>379</sup>“Quienes somos” en [www.caminoalislam.com/quienes-somos](http://www.caminoalislam.com/quienes-somos); “Libros” en [www.caminoalislam.com/libros-gratis](http://www.caminoalislam.com/libros-gratis), accedido el 7 de abril de 2017.

*señorío, dios único, la adoración, intención de adorar, los nombres y los atributos de Dios y cómo se le describe a Dios en el Corán. También damos clases de la vida del profeta y por último los explico la purificación, las oraciones y los permisos. Siempre en idioma castellano, lengua siempre el castellano porque es la lengua común crearía un beso si no lo hiciera en castellano se debe contextualizar el islam en el tiempo y en el lugar. Las fetuass siempre deben estar contextualizadas, el islam no es cerrado es la imagen contraria” (Entrevista 13).*

*“Hay unas 10 o 12 mujeres que no son árabes (Brasil, Bulgaria, España) que aprenden árabe conmigo, nos reunimos todos los domingos primero a aprender árabe y religión en español y luego recitamos el Corán en una halaqa -círculo de estudio- con otra profesora marroquí” (Entrevista 12)*

*“Mi actividad docente es dar cursos a chicas jóvenes por ejemplo el año pasado hicimos un curso monográfico sobre las mujeres del profeta. Llevo 5 años enseñando a este grupo, de siete jóvenes, son de segunda generación. Son las jóvenes las que me preguntaban y las que quisieron aprender” (Entrevista 14).*

*“Enseño el Corán. Enseño a otras mujeres al principio el árabe, las letras la lengua árabe durante dos años. Ahora como las jóvenes tienen interés en el Coran y la Sunnah, también tartil, como leer el Corán correctamente. Yo misma lo estudio con ellas, las clases son todos los domingos y el grupo es de unas 6 mujeres” (Entrevista 20).*

*“Yo doy clases en árabe a mujeres analfabetas. El grupo suele ser de 15 y 20 mujeres sobre todo, marroquíes. Yo doy la lectura correcta y otra profesora me ayuda en el significado del aya -la aleya o versículo coránico-. Siempre damos hafsh<sup>380</sup>. Para los principiantes es más fácil porque no tiene alargación de las palabras” (Entrevista 8).*

---

<sup>380</sup> Existen 10 lecturas posibles del Corán, el origen de estas lecturas se remontan a los primeros siglos del islam ya que el Corán fue revelado y transmitido oralmente inicialmente. Debido a esta transmisión oral se codificaron varias lecturas canónicas y actualmente depende del país árabe-musulmán se utilizan unas lecturas u otras. En el norte de África, en Marruecos, se utiliza la lectura *warsh*, transmitida por el compilador Nafi de Medina, por ello las mezquitas marroquíes en España también se suele seguir esta lectura para enseñar tanto a los niños como a las mujeres. Para profundizar en el origen y diferencias de las lecturas puede consultarse el siguiente artículo “La recopilación del Corán” en [www.webislam.com/articulos/62282-la\\_recopilacion\\_del\\_coran.html](http://www.webislam.com/articulos/62282-la_recopilacion_del_coran.html), accedido el 6 de abril de 2017.

*“Mi actividad es siempre en el campo de la educación no formal con jóvenes o con grupo de conversas, preparo las clases. En el islam, aprendes y lo poco que sepas debes ponerlo en práctica. Grupos heterogéneos. También doy charlas como “En el papel musulmán”, “Equilibrio del musulmán”, “Como explicar el Corán” pedagogía del islam y “la paciencia”. Siempre se empieza por la creencia, después la salat -las oraciones- y el ayuno y por último las prohibiciones. Lo más importante es tu aqida, la creencia” (Entrevista 21).*

Como ya mostramos en el apartado sobre la definición de *ilm* o conocimiento que las mujeres entrevistadas nos han propuesto, nos encontramos ante diferentes acepciones de este concepto de la religión que también influye en cómo se realiza y que información se transmite por las formadoras. De esta forma, encontramos una correlación entre la explicación que nos han proporcionado las informantes de lo que ellas entienden como *ilm* y lo que transmiten. De esta forma, es como se expresa una de las entrevistadas:

*“En las clases todos los conceptos islámicos son importantes y se deben aprender pero, haría hincapié en los aprendizajes que nos aporta la vida del Profeta, sus ejemplos y sobre todo no enfocar el islam como Halal -licito, permitido- y Haram, prohibiciones. Muchas veces de la religión parece que solo importa saber que se puede o no se puede hacer olvidando las bendiciones y recompensas que tiene el acercarse a Allah tanto en la vida terrenal como en la otra vida. Sobre todo, el islam enseña a vivir en armonía con la creación y cuando vives en esa armonía todo fluye a tu alrededor, todo se coloca en su sitio y accedes a la sabiduría que solo está al alcance de los que quieren ver, saber, escuchar” (Entrevista 25).*

En la línea de enseñanza de *“un islam contemporáneo, “de hoy y de aquí, con una visión moderada, abierta, equilibrada y compatible con el contexto europeo moderado”*<sup>381</sup> y principalmente dirigido a jóvenes musulmanes es destacable los dos

---

<sup>381</sup> Información aportada por Abdelaziz Hammaoui en la entrevista mantenida telefónicamente. Hammaoui además de ejercer durante años el cargo de presidente del Centro Cultural Islámico de Valencia es ingeniero técnico en telecomunicaciones, licenciado en ciencias islámicas por la Universidad de Ouzai en Líbano, tiene un máster en coaching y gestión del talento y actualmente estudiante del grado de Sociología de la UNED.

cursos de formación que ideó, programó y llevó a cabo Abdelaziz Hammoui y que está siendo reproducidos por toda la geografía española por las promociones de alumnas, ahora profesoras que realizaron estos estudios en todas sus ediciones.

El primero de los cursos que llevo a cabo inicialmente Abdelaziz -ya con más de siete ediciones continuadas a lo largo de toda la geografía española- tiene por título “Formación y capacitación de jóvenes musulmanes” y tiene como objetivos “*que los alumnos profundicen en diferentes ramas de las ciencias islámicas así como capacitarles en habilidades sociales, asociativas y directivas. Ofrecer conocimientos sobre el progreso del islam en Europa y España, fomentar la implicación de los y las jóvenes musulmanas en el trabajo por la normalización del islam y la integración de la comunidad musulmana en España implicándoles en el desarrollo de la sociedad española*”<sup>382</sup>.

El curso, con una metodología práctica en forma de sesiones presenciales y tutorías online, de unos 10 meses de duración, contiene entre los trabajos a distancia propuestos por Hammaoui no sólo la lectura y resumen de un libro al mes sino también “memorizar 2 hizb<sup>383</sup> de Corán y 40 hadices”.

Los diez módulos propuestos en esta formación abarcan un gran número de temáticas desde las ciencias del Corán hasta la historia contemporánea de España pasando por la historia del mundo musulmán y la realidad del islam tanto a nivel europeo como en el caso concreto del marco jurídico español. Cada módulo consta de temas teóricos definidos por el docente, un taller práctico y una lectura de materiales bibliográficos.

Entre los libros propuestos por el profesor en los módulos temáticos relativos al conocimiento de la doctrina y las ciencias islámicas está el libro de al-Mawdudi, pensador y reformista paquistaní identificado con el islamismo político (Jackson, 2011), *El Islam: un modo de vida*<sup>384</sup>. En el módulo “el Islam” propuesto por Hammaoui en el que se recomienda esta lectura el objetivo es “la importancia de comprender el islam,

---

<sup>382</sup> Agradecemos al profesor Hammaoui habernos enviado un resumen de las formaciones que ha realizado a lo largo de estos años y del que hemos extraído los fragmentos presentados.

<sup>383</sup> Puede traducirse como partes o trozos.

<sup>384</sup> En el enlace siguiente puede encontrarse un desglose de todos los capítulos de este libro que fue publicado al español por la editorial International Islamic Publishing House de Arabia Saudí. “Islam un modo de vida” en [www.nurelislam.com/vida.htm](http://www.nurelislam.com/vida.htm), accedido 5 de abril de 2017.

las consecuencias de la mala comprensión del islam, las fuentes oficiales y secundarias del islam, así como presentar el esquema de las ciencias islámicas”<sup>385</sup>.

Para introducir el módulo sobre las ciencias del Corán, Hammaoui propone como temas básicos conocer “las características del Corán, la historia de la recopilación, normas de interpretación y cómo leer y entender hoy y aquí el Corán”<sup>386</sup> con el libro *Orígenes del Corán* de Hamza Mustafa Nayuzi<sup>387</sup>, en el que se recogen catorce siglos de teorías y explicaciones sobre el origen del libro sagrado de los musulmanes como libro de referencia.

En el módulo sobre las ciencias de *aqida* o creencia islámica, el profesor plantea las fuentes de la creencia, la compatibilidad entre la razón y la fe y las diferentes escuelas de *aqida*. La serie del doctor Omar al Ashqar propuesto para su lectura es *La creencia islámica* y comprende una serie de cinco volúmenes sobre Dios, los mensajeros, el juicio final, los ángeles y los demonios (Ashqar, 2006, 2003a, 2003b, 2003c, 2003d).

El módulo cinco de esta capacitación introduce como lectura al polémico pensador suizo de origen egipcio Tariq Ramadan, cuyas obras son empleadas con contenidos de pensamiento islámico e islam aplicado en diferentes contextos así como en el módulo sobre temática contemporánea en torno a “*los movimientos reformistas, la diversidad de interpretación y sus fundamentos*”<sup>388</sup>.

Estos módulos presentan además de la parte de los contenidos teóricos y las lecturas recomendadas varios talleres que tienen como objetivo conseguir “jóvenes activos, comprometidos con la sociedad española”<sup>389</sup>. Los talleres presentan títulos como “planificación y ejecución de proyectos sociales”, “inteligencia emocional”, “el arte de la comunicación”, “formar y dirigir equipos de trabajo” y “habilidades directivas”

---

<sup>385</sup> Texto original tomado de los materiales proporcionados para este trabajo por Abdelaziz Hammaoui.

<sup>386</sup> Esta idea de contextualización y entendimiento de un islam moderno, moderado y compatible con la ciudadanía y un compromiso de todos los musulmanes españoles también nos ha transmitido el profesor tanto en la entrevista mantenida con él mismo como con las profesoras que han asistido y estudiado con Abdelaziz Hammaoui a lo largo de los años tanto en esta formación como en las innumerables charlas y congresos que ha realizado por toda la geografía española.

<sup>387</sup> “El Origen del Corán - Español - Hamza Mustafa Nayuzi” en <https://islamhouse.com/es/books/79216/>, accedido el 3 de abril de 2017.

<sup>388</sup> Las lecturas propuestas en estos módulos del mismo autor y traducidos a lengua española son: *Mi visión del islam occidental*. Editorial Kairós, 2011 y *Reformismo Musulmán, El - Desde Sus Orígenes*. Bellaterra, 2001.

Ramadan, Tariq. *Mi visión del islam occidental*. Editorial Kairós, 2011.

<sup>389</sup> Discurso extraído de la entrevista con Abdelaziz Hammaoui.

temáticas más propias del campo de las habilidades sociales y del ámbito organizativo y empresarial. Sobre este tema, Hammaoui explica que la capacitación “*pretendía crear líderes asociativos, una nueva generación de jóvenes musulmanes que puedan emprender sus propios caminos asociativos y sustituir cuando sea necesario a las directivas de las actuales mezquitas en toda España*”<sup>390</sup>.

La continuación de esta formación se ideó por el propio profesor como una escuela de traducción y elaboración de materiales con grupos de reflexión, que se llevó a cabo durante únicamente tres meses por falta de tiempo- “*no he tenido tiempo para llevar a cabo y desarrollar todas las materias propuestas*”- . No obstante, aunque no esté finalizado el plan del curso esta experiencia formadora también se está llevando a cabo en varias localidades a cargo de las primeras promociones de alumnas que ahora son las educadoras y formadoras. Con los mismos contenidos, la escuela se lleva a cabo en País Vasco, Mallorca y Navarra<sup>391</sup>. Una de las entrevistadas nos explicaba que “*en la asociación de nuevas musulmanas, siguiendo el guion de Valencia y a través de nuestra propia investigación tenemos como tarea el aprendizaje a través de nuestra propia Escuela Dar al- Arqam*<sup>392</sup> en la que cada una de nosotras elaboramos los temas y nos turnamos cada mes para impartirlo” (Entrevista 24):

Además de estas ideas iniciales existe una planificación del curso con una duración de tres años durante los cuales los asistentes van adquiriendo gradualmente profundidad en el conocimiento de las ciencias islámicas no sólo de una forma teórica sino adquiriendo compromisos personales, habilidades sociales y un mayor grado de espiritualidad.

Así, por ejemplo, Hammaoui plantea como asignaturas teóricas el Corán a través de su lectura y el conocimiento de los diferentes comentaristas como eje central para los tres años. También introduce el género de la biografía del Profeta, de los compañeros y la historia de los profetas y diferentes personalidades musulmanas. Otro ámbito de estudio es el *Fiqh*, o jurisprudencia islámica y por último la historia contemporánea del mundo musulmán. De esta forma, los contenidos se van adquiriendo de forma gradual y se

---

<sup>390</sup>Palabras textuales del profesor Abdelaziz.

<sup>391</sup>Estas formaciones se llevan a cabo por las profesoras entrevistadas y combinan tanto la primera formación expuesta como esta misma, según las declaraciones de las informantes.

<sup>392</sup> Tal y como fue ideado originalmente por Abdelaziz Hammaoui, este curso pretendía formar en ciencias islámicas para “*inculcar en los miembros de los grupos tres ideas fundamentales; Crecimiento, Hermandad e Implicación*”.



combinan con los compromisos y la profundidad en lo espiritual. Así en el primer año se propone a los asistentes a esta escuela las practicas espirituales siguientes:

“[realizar] *“las cinco oraciones obligatorias, la lectura diaria del Corán y sentir la presencia de Alah”*. El segundo año, *“oraciones voluntarias, ayuno voluntario y dikr<sup>393</sup> y memorizar suras del Corán”*, y por último, en el tercer año *“hacer el haj, memorizar algunos hadices y programa espiritual completo”*. Como compromisos en el plan de estudios se plantean el primer año *“iniciación al voluntariado, dar sadaqa<sup>394</sup>”*, segundo año *“iniciación al dawa<sup>395</sup>, formación continua”* y el tercero *“comprometido en Dawa y aprender árabe”*. En el campo de las habilidades sociales están también presentan una gradación ya que inicialmente se insta a un *“trabajo en equipo, ser sociable”*, seguido de *“organización y planificación, gestión de tiempo”* y por último, *“impartir formación, dirigir equipos”*.

Algunas de las entrevistadas nos han reflejado claramente la influencia de las formaciones anteriores como la propuesta por Abdelaziz Hammaoui en su actividad docente actual.

*“Además de dar clases a mujeres y niños sobre el Corán y la Sunnah, también tratamos temas actuales como la conducta y el islam en España. Siempre enseñamos para que no haya diferencia entre musulmán y europeo. Le enseñamos a nuestros hijos que estamos integrados, pero sin perder nuestra cultura. Es lo más difícil de enseñar. Din con perspectiva occidental. Formación equilibrada. Musulmán, joven europeo independientemente de su ascendencia”*  
(Entrevista 34).

Por otro lado, según lo manifestado por las profesoras entrevistadas, las clases más numerosas de alumnas suelen ser de mujeres de origen inmigrante musulmanas,

---

<sup>393</sup> Término que significa sesiones colectivas o individuales de recordatorios y/o oraciones “Dhikr - Oxford Islamic Studies Online” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e535](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e535), accedido el 5 de abril de 2017.

<sup>394</sup> Limosna, hacer caridad Veáse “Sadaqah - Oxford Islamic Studies Online” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2040](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2040), accedido el 5 de abril de 2017.

<sup>395</sup> Tal y como nos ha expresado el autor de los materiales, el término *dawa* es un concepto muy amplio que aquí significa “cualquier acción que implique hacer el bien a las personas es una acción de *dawa*” o bien “invitar al bien, fomentar el bien” y que no se pretendía con el curso enseñar a otros a ser musulmanes o realizar captación que es otro de los significados del concepto *dawwa*. Para profundizar sobre las acepciones de este concepto puede consultarse el enlace siguiente: “Dawah - Oxford Islamic Studies Online” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e511](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e511), accedido el 30 de marzo de 2017.

mayoritariamente del norte de África y en menor medida de mujeres musulmanas cuya lengua materna no es el árabe originarias de Senegal, India o Bangladesh y que ya recitan el Corán en árabe.

Los grupos se conforman según los niveles de las asistentes y su disponibilidad horaria y acuden a la mezquita para perfeccionar el conocimiento de su religión de origen. No obstante, estas *halaqas* de estudio voluntario también acogen aunque en menor número nuevas musulmanas que adquieren la lengua árabe a través de la adquisición y memorización de las *suras* del Corán.

Toda la devoción que tienen los musulmanes por el Corán se basa en la memorización de texto desde la infancia, en las mezquitas o en asociaciones específicas o escuelas coránicas por todo el mundo arabo-musulmán, como bien hemos también evidenciado en la trayectoria formativa de las mujeres profesoras entrevistadas. Estas enseñanzas primeras se completa, en escuelas superiores y universidades, con el estudio y la investigación sobre las ciencias coránicas, *Ulum al Quran*<sup>396</sup>(Denffer, 2015): la elocuencia del Corán (*balaga*), la buena lectura o dicción del texto (*tawyed*), los comentarios coránicos (*tafsir*), los principios de la teología y del derecho islámico (*usul*) así como otras ciencias religiosas. El Corán tiene un lugar central en estas ciencias religiosas islámicas particularmente con el *tawyeed* o arte de recitar el Corán con arreglo a las reglas de la ortoepia; salmodiar. El Corán está también relacionado con los principios de la gramática y de las ciencias de la lengua árabe en general basada en el texto del Corán (Epalza, 2008)

El significado del Corán para las profesoras y en general para todos los creyentes musulmanes, siguiendo a Epalza (2008) es el de divinidad, un todo, un libro sagrado casi milagroso. La autoridad del Corán lo domina todo, reforzada por dos principios, la eternidad increada del texto y su inimitabilidad milagrosa.

También en algunas ocasiones se le atribuye al Libro “usos curativos, milagrosos y sociales” (Epalza, 2008) y se añaden a las clases que se imparten de memorización del Corán otros conceptos o enseñanzas que las profesoras consideran fundamentales como el *Tawhid* o “unicidad de dios” base de la creencia o *Aqida*.

*“Hay mujeres que tienen problemas hasta en la creencia, la base, el tawhid. Por ello es lo básico como concepto islámico que yo enseño. El tawhid puro como el*

*concepto que te quita el miedo. El sexto pilar de la fe, es aceptar tu destino, malo o bueno. Si eres creyente no debes decir “por qué me pasa a mí esto”. Yo como profesora ayudo en la lectura del Corán, las reglas de pronunciación y también lo explico. El Corán se debe coger a diario porque te habla, si estas mal los versículos te dan paz. Empecé dando clases de Tawhid y la lectura del Corán a mujeres en la mezquita cuando estaba en la otra ubicación. Las mujeres estudian en la mezquita porque respetan las palabras de Dios, para educar y ayudar a los hijos a decirlo bien. No les obliga nadie. Las mujeres quieren aprender. No es fácil criar a los hijos en esta sociedad. En casa rezamos es como el ambiente en la mezquita pero cuando salen es otro ambiente, que hay que aprender a convivir y como llevar la verdadera imagen del Islam” (Entrevista 6).*

*“Siempre se empieza con Tawhyd y las reglas de pronunciación del Corán. Hay muchas mujeres y grupos en esta mezquita todos los días de la semana, por ejemplo los jueves por la tarde el nivel es alto y los lunes y miércoles hay nivel para mujeres analfabetas, pocas pero hay. Yo doy las clases a los niños y las mujeres. Hay muchos libros de Tafsir Corán y para Sira al Nabawia<sup>397</sup> también hay pensadores musulmanes, “Said Khawla” “Amra al-Masri”, “Muhammed Kuttub” y “Doctor Qardawi” que son sabios profundos y fuertes (Entrevista 7).*

*“Ahora doy Clases de árabe para mujeres. El año pasado daba clases a mujeres no árabes, las letras y poco a poco hemos progresado. 15 mujeres más o menos. Empecé con 7 y ahora hay más de 15. Este año sólo mujeres, algunas antiguas y otras nuevas, son clases para recitar el Corán. Tengo que facilitar la manera de dar clases para que sigan con nosotros, aprendemos poco a poco. Escuelas de Corán para los niños, dos días a la semana y con esto pretendemos que en 5 ó 6 años sea la primera promoción que conozcan perfectamente el Corán” (Entrevista 11).*

*“Doy clases a conversas enseñándoles siempre intentando enseñarles el amor por el profeta, el cariño hacía su vida y sus hechos. Explico también a las mujeres que no están muy formadas con cuentos e historias las suras del Corán, y otra profesora les enseña a recitar y pronunciar bien, ahora mismo voy a tres mezquitas distintas por toda la provincia, con grupos de mujeres. Doy clases a*

---

<sup>397</sup> Biografía del Profeta.

*mujeres para que sepan que tienen que dar mucho, que deben salir a la luz, saber la misión que ellas tienen. El Corán te da todo. Por eso me concentro en el estudio del Corán. Les explico a las mujeres algunas sura del Corán, de una manera muy sencilla porque la mayoría de las mujeres no son muy cultas, quieren saber y que le llegue al corazón. A veces tengo que hablar dariya para dar explicaciones, cuentos, ejemplos. Suele haber 15 mujeres. Se dan las clases dos veces a la semana” (Entrevista 1).*

En cuanto al material que utilizan las profesoras entrevistadas para dar sus clases nos han referenciado tanto métodos para el aprendizaje de la lengua árabe como los libros clásicos de compiladores de hadices y comentaristas del Corán o *tafsir*.

*“Yo doy clases de tarbiya islamiya a niños mayores y utilizo el manual del doctor Edelvi<sup>398</sup> para enseñarles a pronunciar las letras del Corán. Es el mismo método que utilizo para las clases con las mujeres que no son árabes (Entrevista 1).*

*“Los libros que utilizo y consulto para mis clases son de los hadices de al-bujari para ejemplos de su vida cotidiana. Estos materiales me ayudan en mis clases y en mi vida diaria. El libro de al-bujari y la vida del profeta. El tafsir que utilizo es el Tafsir Ibn Khazir. Los comentaristas que conozco son todos hombres. Habitualmente recorro a la lectura de diferentes tipos de Tafsîr, como el del Imam al-Qurtubi, Ibn Kathir, Sayed Qutb, al-Mawdudi, y el comentario del Corán de Muhammad Asad” (Entrevista 15).*

*“Me gusta el Tafsir al-Qurtubi. Y el concepto de la razón de Ibn Rush, que es increíble, me encanta este sabio. “Acaso no razonáis”. El razonamiento es algo primordial, es muy importante. En el islam no se coge literalmente, sino que hay que razonar. El Tafsir de Sayeb Qutb. El Tafsir, me explica las palabras, pero no siento el fondo de las palabras” (Entrevista 23).*

*“Utilizo los libros de estudios islámicos niveles 1-2-3-4 de Dr. Abu Aminah Bilal Philips de International Islamic Publishing House, IIPH<sup>399</sup>. Además de utilizar*

---

<sup>398</sup> El manual “El método andalusí para hispanohablantes. Método para deletrear y leer el Corán sin saber el árabe” a fecha de esta investigación, no está publicado por ninguna editorial no obstante se han realizado por todas las mezquitas de la geografía española, presentaciones y cursos con el autor de este el doctor Ayman Adlbi, para la formación a profesores.

<sup>399</sup>“About International Islamic Publishing House – IIPH”, en <https://iiph.com/about->

*libros complementarios como la verdadera personalidad de la mujer- hombre musulmán/a de Muhammad Ali al Hashimi de IIPH, el Corán, hadices y la biografía del profeta Muhammad” (Entrevista 25).*

Una de las profesoras entrevistadas nos aclaraba su opinión con respecto a los métodos utilizados y lo relacionaba con su definición de ilm o conocimiento:

*“Si enseñas la religión a personas árabes tienes que saber los términos, entender la terminología perfectamente. El Corán utiliza un nivel muy alto. Hay palabras que se utilizan con cuidado. El conocimiento te ayuda a saber que decir y que no decir, el contexto. La inteligencia. Sólo con memorizar el Corán y leerlo, sin entenderlo, no vas a conseguir nada. El islam no necesita este tipo de musulmanes. Nos enseñan desde pequeños a memorizar el Corán sin saber que dice. Pero luego el comportamiento es lo más importante. El Profeta de su religión era un analfabeto. Ina al din- al muamalla, esto significa que -la religión- es el respeto, el trato, ésta es la religión. No hay obligación ninguna de aprender el Corán de memoria” (Entrevista 8).*

#### **d) Conclusiones**

En su trabajo sobre el islam en contextos democráticos, específicamente en el caso francés, Jocelyne Cesari (2004) distingue tres formas de vivir la religión. En un primer supuesto, plantea la expresión de un islam popular y tranquilo que reivindica lugares de culto e infraestructuras adecuadas para vivir su religión. En el contexto local español informado por las entrevistadas y otros miembros de las comunidades islámicas manifiestan como un derecho la expresión de su religiosidad pacíficamente, propagación, ansia y reivindicación de poder enseñar los valores y modales islámicos tanto a los y las jóvenes, a sus descendientes y a los nuevos o nuevas musulmanas.

Lo que hemos encontrado en nuestra investigación no es un discurso de exigencia, sino de respeto mutuo *“Nosotros vivimos aquí y respetamos a nuestros vecinos y sus costumbres, también queremos que nos respeten”* (Entrevista 1) y se muestran comprometidas con buscar valores para la coexistencia sin negar que la sociedad española *“no está receptiva en algunos casos o aceptar que los musulmanes son también españoles o que forman parte de la misma ciudadanía”* (Entrevista 33).

De modo unánime, las informantes expresan que hay que buscar nuevas formas de enseñanza que se aplique al islam de hoy y del contexto donde viven. Aluden y representan, en muchos casos, lo aprendido en sus países de origen con la pretensión de perpetuar tanto lo aprendido, como los modelos o formas de transmitir en el caso de la enseñanza memorizada de las aleyas del Corán. Otras, sin embargo, buscan responder a las preguntas que tanto ellas mismas como las mujeres y jóvenes a las que dan clase les plantean contextualizando en un islam europeo, español y por supuesto también existen las voces que combinan ambas metodologías.

Un segundo supuesto de formas de vivir la religión siguiendo aún lo estudiado por Cesari (2004) sería el “islam secularizado” o el “islam sociológico”. Cesari emplea este término para definir el componente religioso en el que viven algunos jóvenes en Francia. Así estas nuevas generaciones de padres musulmanes considerarían el islam como un legado cultural importante, pero adaptarían sus normas y valores en función de sus propias necesidades y utilizaría la religión como un referente identitario personalizado. La lógica individual se impondría sobre imperativos y normas comunitarias.

Siguiendo a Cesari, también pueden existir perfiles de jóvenes musulmanes que pueden recurrir a los lazos de la comunidad de origen para suplir las carencias existentes para asegurar la enseñanza religiosa. Se trataría de un fenómeno minoritario de reconstrucción de una identidad musulmana en Francia por parte de los sectores más jóvenes de la sociedad principalmente sobre la base del referente islámico, con un proceso de re-islamización (Cesari, 1999).

Revitalización de las dinámicas religiosas (Morera, 1999), transformación de la práctica religiosa de la inmigración musulmana en Europa o individualización y búsqueda de una ética<sup>400</sup>, son cuestiones presentes a lo largo del trabajo de campo con mujeres formadoras que nos llevan a proponernos si la revitalización de las dinámicas religiosas a través de la búsqueda del conocimiento continuo y su transmisión en el contexto español puede estar constituyendo un motor de transformación de la práctica religiosa a través de la búsqueda de conocimiento y de la aplicación de una ética construida sobre el islam.

Las mujeres musulmanas entrevistadas durante estos años buscan activamente el conocimiento islámico y el sentido que este pueda tener para ellas en el contexto de su

---

<sup>400</sup>“El Islam mundializado por Olivier Roy” en [www.webislam.com/articulos/32396-el\\_islam\\_mundializado\\_por\\_olivier\\_roy.html](http://www.webislam.com/articulos/32396-el_islam_mundializado_por_olivier_roy.html), accedido el 2 de abril de 2017

vida en Europa (Bruinessen y Allievi, 2013). No es fácil, sin embargo, afirmar de ello sin matices que se está produciendo una revitalización de las dinámicas religiosas. Armando Salvatore (2013) apunta a que a partir de 1990 en Europa se asiste a un proceso de relativización de la fe, es decir, se modifican las tradiciones islámicas y la configuración de la autoridad religiosa pero no se produce un alejamiento o eliminación de ésta sino una redistribución de la misma. Efectivamente, muchas de las informantes han identificado como una necesidad vital aprender de su propia religión, deber de todo musulmán que ellas han interiorizado. Estas dinámicas de formación entre el colectivo musulmán femenino observado en España, a través de esta experiencia también están siendo localizadas en otros puntos de Europa tal y cómo han informado la antropóloga Nadine Weibel<sup>401</sup> y Gerdien Jonken (2003) en Alemania, Zahra Ali (1999) en Francia y Marta Díaz Domínguez (2014) en Gran Bretaña entre otros.

En España, Johanna Martine Lems (2016) y Virtudes Tellez (2011) se han acercado también a través de sendos trabajos de campo a cómo los jóvenes musulmanes españoles defienden la existencia de una práctica islámica europea individualizada en el caso de Lems o construyen su “musulmaneidad” a través de la afiliación a diferentes asociaciones en el trabajo de Téllez. En nuestro trabajo se ha hecho visible cómo la actividad formadora y la transmisión del conocimiento islámico, ya sea a través de metodologías tradicionales de memorización o bien a través de completos programas curriculares más actuales, está en manos de mujeres musulmanas cultas, que se forman pedagógicamente para ello y que contribuyen a nuevas formas de enseñanza dentro del campo de la erudición y la pedagogía islámica del islam transnacional.

---

<sup>401</sup> Varias de las conferencias en este sentido son referenciadas en la obra de Gemma Aubarell y Jordi Moreras (2005) sobre las expresiones de la autoridad religiosa islámica en el contexto europeo.





## CONCLUSIONES

La tesis “Mujeres musulmanas: autoridad y erudiciones islámicas del contexto árabe al islam transnacional” es una investigación sobre los saberes religiosos islámicos y el papel de la mujer musulmana en su trasmisión actual. Esta investigación tenía como objetivo abordar este campo de estudio sin fosilizar en categorías estancas las diferentes formas de ser y definirse como musulmán y de pensar el islam en diferentes contextos. También pretendía no encasillar las estrategias, dinámicas y experiencias vividas por aquellos y aquellas cuyas prácticas al respecto han sido analizadas, así como no caer en los discursos establecidos, claramente mediatizados, sobre el islam y la mujer musulmana. En la investigación hemos encontrado diferencias en el modo de vivir la religión y también el modo en que estas mujeres expresan y viven el profundo interés por el conocimiento y su trasmisión, con cualidades que las distinguen del resto de creyentes y practicantes. No todos los creyentes de la fe islámica la viven, la sienten y son conocedores de sus fundamentos del mismo modo. Y ello es algo que parece ser desconocido u obviado en algunos textos académicos y en los discursos comunes.

En esta investigación, partiendo de un conocimiento previo de las sociedades magrebíes contemporáneas y de la realidad de los musulmanes de origen migrante e instalados en España y tras despojarnos también de los propios prejuicios, hemos abordado un campo de estudio que se nos ha revelado muy amplio, como es el de entender la posición de las mujeres en la trasmisión del conocimiento islámico como eruditas y autoridad. Una realidad que, como hemos puesto de manifiesto en esta investigación, ha sido poco estudiada por los investigadores, y poco reconocida en la tradición e historiografía musulmanas.

Siguiendo con el propósito inicial de nuestra investigación y que pensábamos guiaría nuestra investigación formulamos varias hipótesis de partida relacionadas con los que pensábamos iban a ser unos marcos en los que encajar el material recopilado en los trabajos en el terreno. Inicialmente pensábamos que estos marcos iban a ser los del feminismo islámico, el de la tensión clásica entre tradicionalistas y modernistas y los debates sobre el reconocimiento de autoridad en las actividades de enseñanza y trasmisión que queríamos estudiar. Adelantando ya las conclusiones ni todo lo observado se ha revelado como tradición, ni como feminismo islámico, ni hemos hallado autoridad incontestable en las figuras de las mujeres *mualimas* entrevistadas.

Para investigar y analizar lo observado hemos partido de numerosas lecturas sobre una realidad poco estudiada que es la trasmisión de los saberes religiosos en época contemporánea. Lo novedoso radica en que, partiendo de la disciplina de islamología, no os hemos quedado en el texto y el saber escrito y en su trasmisión formal, sino que hemos avanzado en un enfoque propio de las ciencias sociales. El enfoque ha resultado novedoso porque el conocimiento de los saberes religioso y de su trasmisión ha sido situado en el ámbito de las mujeres en contexto de inmigración en diferentes lugares: Estados Unidos, Francia y España. Los saberes religiosos tradicionales islámicos son saberes que viajan y son aprendidos a través de las historias de vida de las mujeres eruditas reconocidas como tales, de sus vivencias, aprendizajes, reivindicaciones, escritos, activismo y militancia.

En esta investigación no hemos considerado necesario analizar lo que sucede en términos de novedad, ni hemos innovado en las categorías que podrían ser empleadas sino, que hemos hecho visibles las realidades que existen, que están movilizand una variedad de erudiciones y saberes femeninos sobre islam en contextos dispares también en los países de mayoría musulmana. Tratándose de sociedades muy cercanas y ligadas al caso español, las propuestas sobre trasmisión de conocimiento por mujeres organizadas por los gobiernos de Argelia y Marruecos son una parte importante el trabajo. Junto a ello hemos analizado ejemplos comunitarios de búsqueda de conocimiento y el fenómeno exponencial de mujeres musulmanas docentes que son actrices protagonistas de trasmisión del conocimiento islámico en Europa, España y E.E.U.U..

En todas estas realidades, las mujeres formadas en ciencias islámicas son invitadas por las jerarquías masculinas a participar, amparadas en estructuras ya existentes, tanto en el ámbito académico como en otros lugares de formación. Indudablemente la trasmisión del conocimiento islámico es en estos momentos una labor claramente asociada a lo femenino. Y ello contrasta con la imagen casi única de la mujer musulmana en Occidente, sometida por la tradición cuando no víctima de procesos de radicalización.

En cuanto a los marcos teóricos que propusimos en un inicio han guiado la realización de la tesis. Especialmente interesante ha sido la reflexión sobre el lugar de la mujer como trasmisora de conocimiento en las religiones, pues nos ha permitido dimensionar que no es sólo desde el islam desde donde se ha minusvalorado el papel de la mujer como sujeto activo. Sin embargo, siguiendo con el discurso de las religiones, según Tamayo (2014), la mujer sí ha desempeñado un papel primordial como educadora y

transmisora de las enseñanzas religiosas a sus hijos e hijas, así como en algunos espacios de enseñanza. Aunque las mujeres sean las más “maltratadas y sufran una de las más radicales experiencias de silenciamiento” por las religiones realizan un papel esencial en la transmisión de los valores y, si las circunstancias lo permiten, de los saberes, también más allá de las fronteras del mundo áraboislámico.

En las últimas décadas, quizás asociado a los debates sobre feminismo islámico se está dando a conocer el papel de de las mujeres eruditas en los saberes religiosos islámicos en la historia. Este debate es, sobre todo, académico. Y afirmamos esto porque en lo observado en el trabajo de campo y en lo puesto de manifiesto expresamente por las mujeres entrevistadas no se reconocen en tal debate porque en muchos casos no buscan reformismo, ni renovación exegética, ni protagonismo o reconocimiento. Sin participar de las actividades y discursos de las mujeres asociadas al movimiento del feminismo islámico, son muchas las mujeres que de modo activo están actuando e investigando sobre el papel histórico femenino en el islam, reivindicando la visibilidad de las mujeres eruditas y con ello están luchando por los derechos de las mujeres musulmanas dentro de su propia religión. Quizás sea el empleo de la categoría de feminismo el que hace que estas mujeres no se identifiquen con los objetivos. Tal vez por no querer encasillarse o porque, como algunas reconocen ese término no da cuenta de sus aspiraciones. La nomenclatura les hace pensar en occidentalización que podría perjudicar sus posiciones actuales como transmisoras. Si existe una coincidencia como apuntaba Margot Badran (1991) en las aspiraciones y objetivos del movimiento del feminismo islámico y las mujeres formadoras protagonistas de la investigación esta coincidencia está en las fuentes y en la activa búsqueda que unas y otras hacen por el reconocimiento de las mujeres eruditas, el acceso a la educación religiosa y la transmisión del conocimiento islámico. Esta búsqueda es clara tanto en las mujeres dedicadas a la formación en las mezquitas españolas como en las funciones y tareas encomendadas por los Ministerios de asuntos religiosos de Argelia y de Marruecos a las *murshidat* funcionarias. En esta labor de formación, de pedagogía islámica, también se muestra un islam en femenino que aúna erudiciones, conocimientos y objetivos en un islam transnacional que sobrepasa las fronteras. Las mujeres actúan más allá del feminismo islámico, en muchas ocasiones sin reconocerse como sujetos protagonistas, pero firmemente comprometidas con lo que definen como obligación, como deber religioso y expresión de amor por su propia religión. Todo ello les mueve y las sitúa, tal vez sin quererlo, como actrices de

transformación en el campo de la autoridad formativa y con un objetivo nada desdeñable como es la lucha contra la ignorancia y el analfabetismo en sus propias comunidades. Son ellas las que con su acción de mujeres para mujeres ocupan los espacios de formación y transmisión que los estados de las sociedades europeas no han querido, no han llegado o no aspiran a ocupar. De esta forma, la formación en islam en estos contextos se está dando por mujeres musulmanas cultas, conocedoras de su tradición, formadas en sus países de origen, en su mayoría, y que perpetúan, así, el rol de educadora femenina que se da de generación en generación en los países de tradición islámica. Las mujeres que participan de esta formación son en muchas ocasiones autodidactas y trabajan en sus comunidades poniendo en valor los conocimientos adquiridos, determinando con su saber las formas de relación de los creyentes con su fe, dedicándose a ello con el objetivo de transmitir y enseñar a otras mujeres para que continúen con esta labor.

En el trabajo en el contexto argelino y marroquí hemos podido conocer y analizar la actividad docente desarrollada dentro de un marco claramente definido. En ambos países materiales y contenidos que las *murshidat* transmiten son materiales que contienen un mensaje codificado oficialmente, un objeto ideal de islam marroquí o islam argelino con claros tintes de nacionalismo, asentado en las propias historias nacionales, y sin alejarse de la escuela normativa malikí y asharí a la que se alude en todos los textos legislativos que rigen esta categoría tanto en Marruecos como en Argelia. Son funcionarias estatales licenciadas en ciencias islámicas, con formación religiosa desde la infancia, aprendida en muchos casos en las madrasas, en las *zawias* o en los *kutab*. El estatus y reconocimiento social de estas mujeres como figuras de autoridad doctrinales y/o formativas les viene dada por su posición como funcionarias adscritas a las diferentes estructuras gubernamentales. Estamos ante una categoría profesional funcional de reciente creación, que exige a las mujeres que ejerzan como predicadoras, oradoras y consejeras fundamentalmente para otras mujeres. Tal vez, y como apuntaba Asma Lamrabet, es pronto para reconocer el éxito de esta iniciativa como propulsora de cambio en la situación de las mujeres magrebíes, aunque sí parece evidente los resultados positivos en su labor de alfabetización. Será el futuro el que permita valorar si la existencia de estas mujeres guías y su trabajo en las sociedades magrebíes representará un motor de cambio para las mujeres magrebíes.

En cuanto a la actividad docente que realizan las mujeres musulmanas entrevistadas en España, ausente de narración de tipo nacionalista, hemos encontrado una enseñanza

basada en la memorización del Corán, la alfabetización a través del texto coránico y la explicación de las suras, hadices y la biografía del Profeta. Una pedagogía clásica y tradicional en lengua árabe para mujeres musulmanas de origen migrante a la que acompaña otra línea de enseñanza en lengua castellana que se ve necesaria, según palabras de los informantes, para formar a musulmanes españoles, pero también a los hijos e hijas que constituyen una segunda generación de inmigrantes y que, nacidos en territorio europeo, no siempre conocen y manejan la lengua árabe.

Dos realidades que convergen en las aulas de estas mezquitas porque coinciden las entrevistadas en que el estudio del Corán debe ser en lengua árabe, “leerlo y comprenderlo en su lengua original” incluyendo las diferentes tradiciones de memorización. Y otras voces críticas, las menos, que no ven obligatorio la memorización del Corán sino que buscan transmitir un islam definido como “al-din al muamalat” es decir, religión enseñada a través de las relaciones con los demás. En esta línea se busca y aboga por formar en islam a nuevas generaciones de musulmanes europeos y españoles -no sólo mujeres- para que ocupen y releven a los cargos actuales de los órganos de dirección de las entidades musulmanas del país.

En la investigación hemos indagado en la organización de la formación en ciencias islámicas, tanto en los países magrebíes como en los centros de formación en islam en Europa y Estados Unidos. El objetivo no era compilar una exhaustiva lista de centros de formación sino reconocer en estas estructuras la presencia de mujeres eruditas formadoras, denominadas como *ustedas*, *sheijas* y *mualimas*, así como entender el contenido sobre islam y mujer en ellas enseñado. En especial, ha sido revelador en el contexto europeo el número de estas mujeres que ejercen la actividad docente en los centros educativos de Gran Bretaña y la escasez de ellas en Francia. Pero, ante todo, ha sido importante comprender que es la tradición estadounidense de estudio de las religiones a nivel superior donde el islam y las mujeres como eruditas han conseguido hacerse visibles. Es en este contexto singular donde más actividad femenina musulmana se desarrolla y que, además, parece estar exportándose a las diferentes sociedades europeas. Según el discurso de la editora de la revista *Azizah Magazine*, Tayyibah Taylor, parece que no sólo hay una impronta femenina en el campo de la erudición islámica estadounidense sino que las mujeres musulmanas cultas son incluso mayoría y ocupan cargos de mayor relevancia en este campo que los hombres en la actualidad.

No nos gustaría finalizar estas conclusiones sin antes retomar la importancia de poner en valor las hipótesis expuestas inicialmente así, como reflexionar sobre lo que puede

representar la visibilización de las actividades de formación de mujeres musulmanas en los contextos presentados determinados por la pervivencia de relaciones de género determinadas por el patriarcado y por la creciente islamofobia de género.

En este sentido, partíamos de la hipótesis de que los cambios en el campo de la institucionalización del islam en Argelia y Marruecos y la innovación que suponía el reconocimiento formal del papel de la mujer que antes sólo se hacía en el ámbito informal podrían estar produciendo cambios sociales en estos países. El papel formativo tradicional de la mujer en la transmisión de los saberes religiosos era reconocido y legitimado por los gobiernos de ambos países con programas de capacitación y de acceso a la función pública para mujeres.

Esta hipótesis inicial ha sido respondida con la investigación. Si bien lo que actualmente sucede no plantea ningún cambio en cuanto al papel tradicional formador de las mujeres musulmanas si es un cambio el que se produce cuando la mujer deja de ejercer su trabajo en su entorno cercano y se desplaza, profesionalizando su trabajo y ocupando puestos de relevancia en las estructuras religiosas de estos países. De lo observado en el contexto español podemos también afirmar que esta acción de formación está situando a las mujeres formadoras en las mezquitas y centros islámicos, empezando el proceso de incorporación a puestos de responsabilidad dentro de estas comunidades y, esperamos, haciéndose visibles ante el conjunto de la sociedad española.

## ANEXOS

### ANEXO 1: CUESTIONARIO

#### 1.-DATOS PERSONALES:

Edad: \_\_\_\_\_ País de nacimiento y nacionalidad: \_\_\_\_\_

Centro o asociación a la que pertenece: \_\_\_\_\_

#### 1.- APRENDIZAJE

1.1.-¿En qué lugar recibiste, de pequeña, en tu infancia, el conocimiento islámico? ¿Recuerdas el nombre de la escuela? ¿Era un centro privado o de formación reglada? (madrasa/ *zawiya*/ mezquita/ *kuttab*/ centro privado)

1.2.- ¿Era una mujer la profesora? ¿Cómo se la conocía? ¿Eran personas conocidas y famosos por su conocimiento de la religión? (*anisa/mudarrisa/murida/murshida/alima/wa'iza/rawiya/ muhafida*)

1.3.-Si estudiaste la asignatura de religión islámica “*tarbiya islamia*” en secundaria, recuerdas el profesor/a, ¿cómo la llamabas y que te enseñó?

1.4.- ¿Cómo era el aprendizaje? (Métodos de aprendizaje) (repeticiones orales y memorizaciones, escritura o copia, audios/casete o grabaciones)

¿Recuerdas algunas memorizaciones, lecturas, materiales? Retahíla, cancioncillas etc.

#### 2.- FORMACIÓN (FAMILIAR, NO FORMAL Y REGLADA)

2.1.- En tu familia, ¿Quién o quiénes te explicaron o enseñaron los primeros conceptos religiosos? ¿Que figura o persona te inspiró para empezar a recibir el islam?

2.2.- ¿Cuáles fueron tus primeros aprendizajes en el ámbito familiar? ¿Recuerdas cómo te explicaron la creencia, las prácticas religiosas, cómo rezar, el ayuno...?

2.3.- ¿En qué momento de tu vida empezaste a interesarte por recibir el conocimiento religioso más en profundidad? O ¿Cuándo sentiste que necesitabas estudiar en profundidad el *ilm*?

2.4.- ¿Cómo has recibido y recibes el conocimiento de la religión? ¿Enseñanzas en la mezquita?

2.5.- ¿Has realizado cursos, recibo diplomas o certificados? ¿Participas en *halaqas*, grupos o círculos, de aprendizaje con otras mujeres?

2.6.- ¿Sigues a algún sheij/ sheija o imán a través de la tele? ¿y por internet?

2.7.- ¿Has participado en congresos, seminarios, actividades de formación?

2.8.- ¿Si has realizado la peregrinación, realizaste algún contacto con mujeres sabias y/o ha participado encuentros formativos?

2.9.-Si posees estudios universitarios o superiores ¿Cuáles son? ¿Es una carrera en *sharia* o cualquier rama de las ciencias islámicas? ¿En qué país, universidad y facultad? ¿Recuerdas el nombre de alguna de las asignaturas y a alguna profesora?

### **3.-IDENTIFICA FIGURAS REFERENTES FEMENINAS EN LA TRADICIÓN ISLÁMICA Y ACTUALES**

3.1.- ¿Cuáles son las mujeres que admiras por su sabiduría y conocimiento del *ilm* del pasado? ¿Por qué se la conocía? (realizar *tafsir*, memorización del Corán, carisma, vida ascética (dedicada a la religión), mujeres místicas, por pertenecer a familias famosas de la vida del Profeta)

3.2.- ¿Crees que esas mujeres sabias eran autoridad en su comunidad, se les preguntaba para que dieran su opinión, formaban en religión etc.?

3.3.- ¿Y actualmente admiras o conoces a alguna mujer que recibe y enseña el conocimiento islámico en España o resto del mundo? ¿Por qué es conocida y como se la llama o es conocida? (*faqihah, sheijah, muftiah, rawiyah, murshidah, alimah...*)

### **4.-CONCEPTO DE AUTORIDAD/ LIDERAZGO.**

4.1.- ¿Y en la actualidad piensas que conocer bien la religión puede dar autoridad a las mujeres o *mualimas* en su comunidad?

4.2.- ¿Por qué crees que te eligieron a ti como *mualima, usteda* o profesora de este centro?

4.3.- ¿Quién o quiénes te propusieron para el puesto?

4.4.- ¿Qué cualidades tiene que tener una profesora del conocimiento islámico? ¿y que debe dominar o conocer? ¿Qué formación debe tener?

4.5.- ¿Tener mucha formación académica relacionada con la religión “legítima” o refuerza a las *mualimas*?

### **5.-CONCEPTO DE ILM**

5.1.- ¿Qué entiendes por *ilm*? *Ilm shari* o *ilm duni*?

5.2.-Y por creencia?

5.3.- ¿Conoces comentaristas de Tafsir clásicos?

### **6.- DOCENCIA**

6.1.- Para ti ¿Cuáles son los conceptos islámicos más importantes que debes transmitir en el aula? ¿Y los campos o especialidades?

6.2.- ¿Qué actividades realizas y que manuales utilizas en el aula?

6.3.- ¿Cómo das las clases? ¿y como evalúas? ¿Exámenes, establecer niveles, se dan certificados?

6.4.- ¿Que propones para mejorar la enseñanza en el aula? Materiales, requisitos a las profesoras, métodos diferentes, otros...



## ANEXO 2: PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LAS INFORMANTES

**TABLA 1: LUGAR DE REALIZACIÓN DE LAS ENTREVISTAS**

COMUNIDAD AUTÓNOMA	PROVINCIA/CIUDAD	NÚMERO
Comunidad Valenciana	Castellón, Valencia y Alicante	15
Murcia	Murcia	2
Andalucía	Córdoba, Granada y Málaga	4
Islas Baleares	Palma de Mallorca	2
Navarra	Pamplona y Tudela	2
Castilla y León	Ávila	1
País Vasco	Vitoria y Bilbao	2
Aragón	Zaragoza	1
La Rioja	Logroño	1
Madrid	Madrid	3
Castilla la-Mancha	Guadalajara	2
Cataluña	Barcelona	1

**TABLA 2: NACIONALIDAD DE LAS ENTREVISTADAS**

NACIONALIDAD	NÚMERO
Argelia	8
Marruecos	6
Siria	1
Palestina	1
Túnez	1
Española	19

**TABLA 3: EDAD**

FRANJA DE EDAD	NÚMERO
Entre 30 y 35	3
Entre 36 y 40	5
Entre 41 y 45	15
Entre 46 y 50	4
Entre 51 y 55	4
Más de 55	5

**ANEXO 3: RELACIÓN DE INFORMANTES CLAVE EN EL TRABAJO DE CAMPO EN MARRUECOS Y ARGELIA.**

**TABLA 1: RELACIÓN DE INFORMANTES EN ARGELIA**

<b>NOMBRE Y/O REFERENCIA</b> <sup>402</sup>	<b>CARGO, FUNCIÓN DESEMPEÑADA</b>	<b>FECHAS ENTREVISTAS</b>	<b>LUGAR</b>
Soraya Boufenaz	Profesora funcionaria de la asignatura de religión islámica	Septiembre 2014 y, desde entonces contactos recurrentes	Argel
Sheij Bouamrane	Presidente Alto Consejo Islámico, HCI	Septiembre 2014	Sede Alto Consejo Islámico, HCI. Argel
Samira Mekhaldi	Funcionaria, <i>murshida</i> . Departamento de formación de los cuadros religiosos	Septiembre 2014 Febrero 2017	Ministerio de Asuntos Islámicos y Waqf, Argel
Aissa Megari	Director departamento de formación de cuadros religiosos	Septiembre 2014	Ministerio de Asuntos Islámicos y Waqf, Argel
Informantes 1,2, 3	Funcionarias departamento preparación de las oposiciones al cuerpo de <i>murshida</i>	Septiembre 2014	Ministerio de Asuntos Islámicos y Waqf, Argel
Informante 4	Personal departamento decanato	Septiembre 2014	Facultad de Sharía en Jarouba, Argel
Informantes 5,6,7	Estudiantes carreras en ciencias islámicas	Septiembre 2014	Facultad de Sharía en Jarouba, Argel
Informantes 8,9	<i>Murshidat</i> en mezquitas de Argel y alrededores	Septiembre 2014	Argel
Informante 10	Imán voluntario	Septiembre 2014	Schelf
Informante 11	Asistente biblioteca mezquita	Septiembre 2014	Schelf

<sup>402</sup> Están aquí relacionadas como informantes los entrevistados que expresaron el deseo de guardar el anonimato.

**TABLA 2: RELACIÓN DE INFORMANTES EN MARRUECOS**

<b>NOMBRE Y/O REFERENCIA</b>	<b>CARGO, FUNCIÓN DESEMPEÑADA</b>	<b>FECHAS ENTREVISTAS</b>	<b>LUGAR</b>
Nezha Nassi	<i>Murshida</i> Consejo Local de Ulemas de Rabat y Salé. Miembro delegación Ministerio de Asuntos Islámicos y Habous a España	Julio 2014 y octubre 2014	Madrid, Centro Cultural Islámico de Fuenlabrada <sup>403</sup> y Rabat
Abdelaziz Derouiche	Responsable departamento de dirección de las mezquitas	Octubre 2014	Ministerios de Asuntos Islámicos y Habous en Rabat
Informante 13, 14	Personal gabinete presidencia Ministro de Asuntos Religiosos y Habus	Octubre 2014	Ministerios de Asuntos Islámicos y Habous en Rabat
Informantes, 15,16,17,18,19	Estudiantes formación <i>murshida</i>	Octubre 2014	Dar al-Hadiz al-Hassania. Rabat
Informante 20	Jefe de estudios y profesor	Octubre 2014	Dar al-Hadiz al-Hassania. Rabat
Hassan Ibn Hassan	Director académico de la institución Dar al-Hadiz al-Hassania.	Octubre 2014	Dar al-Hadiz al-Hassania. Rabat
Asma Lamrabet	Escritora, presidenta del grupo GIERFI y directora del Centro de Estudios Femeninos en el Islam de la Rabita Mohammadia en Marruecos	Octubre 2014	Sede Centro de Estudios Femeninos en el Islam. Rabat

<sup>403</sup> Aunque el primer contacto con esta informante no se realizó en Marruecos la incluimos en esta tabla ya que a través de ella se pudieron establecer el resto de contactos en Rabat, Marruecos.

ANEXO 4: PLAN DE FORMACIÓN DE GUÍAS RELIGIOSAS PRINCIPALES  
ARGELINAS

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة الشؤون الدينية والأوقاف

مديرية التكوين وتحسين المستوى

المديرية العامة للتربية للبرامج وتحسين المستوى



برنامج التكوين التحضيري أثناء فترة الترخيص

رتبة: - إمام أستاذ رئيسي.

- مرشدة دينية رئيسية.

2000/ 1431 م

### التكوين الأولي أثناء فترة التربص ( التكوين التحضيري )

إلى جانب التكوين المتخصص الذي يتم بالمؤسسات العمومية لتكوين  
الإدارات الدينية التابعة لوزارة الشؤون الدينية و الأوقاف فإن القانون الأساسي  
الجديد نص على نوع آخر من التكوين وهو التكوين التحضيري الذي يوجه  
لبعض الرتب المنتهية لأسلاك الأئمة والمرشحات الدينيات ووكلاء الأوقاف، حيث  
تلام هذه الرتب بمتابعة تكوين تحضيري لشغل المنصب أثناء فترة التربص  
التجريبي.

و قد تم التوصل بهم ومن البرنامج التالي:

برنامج التكوين التحضيرى للالتحاق برتبة  
إمام أستاذ رئيسي و مرشدة دينية رئيسية



(1) برنامج التكوين التحضيرى مدته خمسة و أربعون (45) يوما

الرقم	الوحدات	الحجم الساعي الأسبوعي	المعامل
1	الفقه المقارن،	3	2
2	أهم كتب أعلام الفقه المالكي الأوائل،	3	2
3	التجويد،	3	2
4	القراءات،	3	2
5	فن الخطابة،	3	2
6	علم الاجتماع الإسلامى ،	2	2
7	الحركة الإصلاحية في الجزائر،	3	2
8	الثقافة القانونية و التشريع،	2	2
9	قضايا فقهية معاصرة.	3	2
	المجموع العام	25	18

(2) برنامج التربص التطبيقي مدته خمسة و أربعون (45) يوما.  
يتابع المتربص تكوينًا تطبيقيًا مدته خمسة و أربعون يوما (45) تحت إشراف مؤطر يعين  
من طرف مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف المعين بها.

## أولاً: الفقه المقارن

### 01- مدخل لدراسة الفقه المقارن

- مفهوم الفقه المقارن،
- فائدة الفقه المقارن،
- اختلاف الفقهاء ، نشأته و أسبابه،
- أدب الاختلاف،
- منهج الدراسة الفقهية المقارنة،
- مصادر الدراسات الفقهية المقارنة.

### 02- دراسة مقارنة لبعض مسائل الخلاف في قسم العبادات.

### 03- // // // // // // المعاملات.

- تعين هذه المسائل من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد.

ثانيا: أهم كتب أعلام الفقه المالكي الأوائل

1. المدونة الكبرى لسحنون،
2. البيان و التحصيل لابن رشد،
3. التوارد و الزيادات لابن أبي زيد القيرواني،
4. الاستنكار لابن عبد البر،
5. المعونة للقاضي عبد الوهاب .



### ثالثاً: التجويد

تطبيقات في أحكام التجويد من خلال: السور المتضمنة أكبر عدد من الأحكام، من خلال كتاب التبصرة للبوخاري.

- 1- سورة الفاتحة
- 2- سورة البقرة (من 253 إلى 257)
- 3- سورة يونس (من 87 إلى 92)
- 4- سورة المائدة (من 03 إلى 35)
- 5- سورة القصص (من 29 إلى 35)
- 6- سورة سبأ (من 08 إلى 14)
- 7- سورة النازعات
- 8- سورة الأعلى.

## رابعاً: مقدمات في علم القراءات

### 1. تمهيد

- تعريف القراءات، فضلها، أهميتها و حكمها،
- أركان القراءة الصحيحة،
- الفرق بين القراءة والرواية والطريق والوجه.

### 2. نشأة القراءات و مدارسها

- نشأة القراءات ،
- مدارس القراءات و أعلام القراء المتقدمين.

### 3. القراء العشرة و أشهر الرواة عنهم

- تعريف موجز بالقراء العشر و أشهر الرواة عنهم،
- الفرق بين القراءات العشر و الأحرف السبع.

### 4. التأليف في القراءات القرآنية

- أشهر من ألف في القراءات القرآنية عموماً،
- التعريف بالشاطبية و الدرر،
- التعريف بطبقة النثر.

### 5. جمع القراءات: - شروط جمع القراءات، مذاهب جمع القراءات.

### 6. الخلاف في القراءات

- أصناف الخلاف في القراءات إجمالاً،
- أهم الأبواب التي جرى فيها الاختلاف في الأصول،
- نماذج من المواضيع التي وقع فيها الاختلاف في القرش.

### 7. فوائد تعدد القراءات القرآنية

- نماذج من اختلاف القراء و فوائدها.

## خامساً: فن الخطابة

1. مدخل إلى علم الخطابة  
- تعريف الخطابة - نشأتها - دواعيها - بين الفن و العلم
2. الخطيب شروطه وصفاته  
- الإخلاص - الاستعداد الفطري - العواطف - حسن السيرة - قوة الشخصية - الثقافة و اللغة
3. تقنيات الإلقاء  
- جهاز الصوت - جودة الإلقاء - اليقظة - مراعاة الأحوال
4. الخطبة: أركانها- طرق تحصيلها- أساليبها- أنواعها
5. الإعداد والارتجال
6. عوامل نجاح الخطبة  
- مراعاة نفسية و عقلية المخاطبين - ملاحظة المناسبة - وحدة الموضوع - اختيار الألفاظ والأساليب - عدم الاعتماد على الخطب القديمة و القصيرة - اعتماد فقه الواقع و العصر
7. تحليل نماذج من الخطب:  
- خطبة أبي بكر الصديق بعد تولي الخلافة،  
- خطبة عمر بن الخطاب بعد تولي الخلافة.
8. وسائل النهوض بخطبة الجمعة  
- الإعداد الجيد  
- الوقت الكافي
9. فن الخطابة و فنون القول الأخرى  
- المحاضرة - المناقشة - الندوة - المناظرة
10. كيف يحافظ الخطاب الديني على الهوية الإسلامية والوطنية في ظل التنوع الإعلامي المعاصر؟
11. ترقية الخطاب الديني في وسائل الإعلام السمعية والسمعية البصرية.
12. فوائد متنوعة  
- ضوابط لغوية لكلمة (أما بعد) - تبسم الخطيب و ضحكه على المنبر - التكم و الأكل و التشهد في الخطبة

## سادسا: علم الاجتماع الإسلامي

علم الاجتماع : مدخل عام

دراسة قضايا علم الاجتماع الإسلامي:

- دراسة الفقيه العالم ودوره في المجتمع المسلم،
- أهمية خطب الجمعة في المجتمع،
- دور المفتي والمجمعات الفقهية وكيف تواجه القضايا المعاصرة،
- دراسات تاريخية اجتماعية للقضاء الإسلامي عبر العصور ودوره في تحقيق العدالة،
- دراسة خاصة بعلماء الجزائر ومدى تأثيرهم في المجتمع والاقتصاد والسياسة،
- التعصب و آثاره على الفرد و المجتمع،
- المرأة في المجتمع الجزائري،
- معنى الاستشراق،
- مفهوم العولمة،
- الإسلام ودوره في تنمية المجتمع الجزائري من خلال: - دور الإمام - مؤسسة المسجد
- الأوقاف - الزكاة.

## سابعاً: الحركة الإصلاحية في الجزائر.

### أولاً- الحركة الإصلاحية في الجزائر

#### تعريف الحركة الإصلاحية.

2. ظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر.
3. الحركة الإصلاحية (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)
4. نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
5. تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
6. دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
7. أهداف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

#### ثانياً- ردود الفعل حول تأسيس الجمعية.

1. ردود فعل السلطات الفرنسية.
2. الجمعيات المناهضة لجمعية العلماء.

#### ثالثاً- دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

1. دورها الاجتماعي والثقافي.
2. دورها العقائدي.

#### رابعاً- الدور السياسي والثوري للحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

1. البرنامج السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
2. حقيقة الدور الاستراتيجي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
3. طبيعة الأهداف السياسية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

#### خامساً- النشاط السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

1. جمعية العلماء المسلمين والمؤتمر الإسلامي.
2. علاقة جمعية العلماء المسلمين بالأحزاب السياسية.
3. ردود فعل نشاطها السياسي.

#### سادساً- مساهمة الجمعية في الثورة التحريرية.

1. موقف الجمعية من ثورة أول نوفمبر .
2. دخول الجمعية جبهة التحرير الوطني.

## ثامنا: الثقافة القانونية والمهنية

### - النصوص القانونية الخاصة بقطاع الشؤون الدينية -

- 01- مدخل إلى علم القانون  
- تعريف القانون لغة واصطلاحا،
- 02 - مصادر القانون الجزائري  
- تعريف الدستور الجزائري،  
- تعريف القانون العام للوظيفة العمومية.
- 03- علاقات العمل من خلال القانون النموذجي للعمال  
- علاقة العمال بالمؤسسة،  
- وقت العمل،  
- راحة العمال،  
- تحسين المستوى،  
- التوقف عن العمل،  
- حالات الموظف،  
- خدمة العامل،  
- اللجنة المتساوية الأعضاء،  
- العقوبات التأديبية،
- 04 - القانون الأساسي لعمال قطاع الشؤون الدينية والأوقاف  
- المرسوم 411/08 المؤرخ في 2008/12/14  
- الأسلاك: مهامهم و توظيفهم وترقيتهم،  
- سلك المفتشين،  
- مفتش التوجيه الديني،  
- مفتش الأوقاف،  
- المفتش الرئيسي،
- 05 - التنظيم الإداري لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف  
- المرسوم . 146/2000 المؤرخ في 2000/11/28  
- المرسوم 371/2000 المؤرخ في 2000/11/28  
- المرسوم 200/2000 المؤرخ في 2000/11/07
- 06 - مؤسسات قطاع الشؤون الدينية والأوقاف  
- المسجد،  
- المدرسة القرآنية،  
- صندوق الزكاة،  
- المركز الثقافي.
- 07 - الأوقاف  
- القانون 10/91 المؤرخ في 1991/04/27  
- المرسوم 81/98 المؤرخ في 1989/12/01  
- المرسوم 07/01 المؤرخ في 2001/05/22 المعدل للقانون 10/91 السابق
- 08 -الديوان الوطني للحج والعمرة

## تاسعا: قضايا فقهية معاصرة

اللقاء محاضرات في موضوعات مختلفة منها:

- زكاة الأسهم و السندات،
- الحكم بالقرائن في القضاء،
- حكم التلقيح الصناعي،
- نقل الأعضاء من الشخص الميت أو الحي و زرعها في الإنسان الحي،
- التقابض في المعاملات المصرفية المعاصرة،
- هل يلحق ابن الزنا إذا اعترف به بعد الولادة،
- إمامة المرأة للصلاة،
- زكاة الحلبي و المجوهرات.
- التجديد و التقليد في الفقه الإسلامي.

**ANEXO 5: PROGRAMA DE FORMACIÓN DE LOS IMANES Y *MURSHIDAT*  
EN MARRUECOS**







الأستاذ : محمد علي عطفاي

عدد الساعات سنويا : 40

• عدد الساعات في الفصل 1 : 20

• عدد الساعات في الفصل 2 : 20

• عدد الساعات أسبوعيا : 2

### مفردات المقرر :

الفصل 2 (20س)	الفصل 1 (20س)
<ul style="list-style-type: none"><li>- أنواع الجمع في العالم</li><li>- المأخوذ به في البلاغ وامتيازه وانضباطه.</li><li>- ضوابط وقواعد هذه الخصيصة وانفراد المغاربة بها</li><li>- رموزه ودواوينه - تطبيقات</li><li>- أعلامه ورجاله</li><li>- الأهمية والحاجة</li><li>- الأمور الضرورية لطالب برنامج التكوين</li><li>• مادة الفلك</li><li>- المطالع والمذاهب فيها وناصل الاختبار المغربي</li><li>- الأوقات وطرق تحديدها</li><li>- القبلة ونصب المحاريب</li></ul>	<ol style="list-style-type: none"><li>1 التعريف من خلال مبادئ العلوم</li><li>2 الاطلاق اللغوي والاصطلاحي ومقتضياته</li><li>3 نظرة شاملة على بيئة النزول وعلاقتها بالقراءات</li><li>4 طبيعة المتحمل والمخاطب</li><li>5 القيم المستفادة من ذلك وظلالها الوارثة على الأمة</li></ol> <ul style="list-style-type: none"><li>• المحطات الرئيسية للقراءات</li><li>• الخصائص النوعية للمقاري (الشاطبي ومنهجه وتطبيقاته)</li><li>• التسبيح ومعايير ابن مجاهد</li><li>• البلاد والاختيار والعلاقة</li><li>• ما يستفاد من هذه المميزات</li></ul>

الأستاذ : إبراهيم أيت بولكست

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2

### مفردات المقرر :

الفصل 1 (20س) نظري - تطبيقي	الفصل 2 (20س) نظري - تطبيقي
- فقه الطهارة	- فقه الزكاة
- أحكام المياه	- الأموال التي تزكى
- حكم طهارة الخبث	- مالا زكاة فيه
- فقه الصلاة	- الأصناف التي يضم بعضها إلى بعض
- فرائض الصلاة وسنتها	- زكاة الديون
- الوضوء فرائضه وسنته	- فقه الصيام
- التيمم وكيفيته وفرائضه	• فضله وأحكامه
- الغسل وصفته	• فرائض الصيام ومبطلاته
	- فقه الحج
	• أركان الحج واجباته
	• صفته وترتيبه
	• حكم العمرة وصفقتها
	• حكم زيارة المدينة وآدابها

ححص الفصل الأول والفصل الثاني لفقه العبادات فيها كذلك الجانب التطبيقي.

- ينبغي للأستاذ أن يركز في دروس فقه العبادات على ما لا بد منه للإمام. كمعرفته لأحكام الطهارة وتغسيل الأموات والاستخلاف في الصلاة.. وما إلى ذلك.

كل ذلك انطلاقا من المرشد المعيت على الضروري من علوم الدين للإمام عبد

الواحد بن عاشر

الإستادة: حنان بن شقرون

- عدد الساعات سنويا : 60 س
- عدد الساعات في الفصل 1 : 40 س
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20 س
- عدد الساعات أسبوعيا : 2 ساعتان

مفردات المقرر :

الفصل 1 (40س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (20س) تطبيقي - نظري
باب العبادات: الفصل الأول: فقه المرأة في الطهارة الفصل الثاني فقه المرأة في الصيام فقه المرأة في الزكاة فقه المرأة في الحج  باب المعاملات : الفصل الأول المرأة في البيئة الاجتماعية المبحث الأول: فقه المرأة في اللباس والزينة المبحث الثاني: فقه المرأة في المشاركة في الحياة الاجتماعية المبحث الثالث: فقه المرأة في المشاركة في الحياة السياسية	الفصل الثاني: الحقوق المالية للمرأة داخل الأسرة المبحث الأول : حق المهر المبحث الثاني: حق النفقة المبحث الثالث: حق تصرف المرأة في مالها الخاص المبحث الرابع: حكم تصرف الزوج في مال زوجته

تتناول هذه المادة

- قضايا فقهية خاصة بالنساء كأحكام الطهارة ، الزكاة، الصيام ، الحج وكذا البيئة الاجتماعية ومشاركتها في الحياة السياسية.

الأستاذ : البشير أعمون

- عدد الساعات سنويا : 80
- عدد الساعات في الفصل 1 : 40
- عدد الساعات في الفصل 2 : 40
- عدد الساعات أسبوعيا : 2 في الفصل 1
- 2 في الفصل 2

### مفردات المقرر :

الفصل 1 (40س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (40س) تطبيقي - نظري
- البسمة: إعرابها معانيها	- همزنا الوصل والقطع
- المقدمة: في اللغة العربية وفضلها	- المبني والمعرب من السماء والأفعال
- باب معرفة علامات الإعراب	- الإعراب التقديري
- باب الحال وأنواعه	- الممنوع من الصرف
- باب التمييز وأنواعه	- نواصب المضارع
- الاستثناء وأقسامه	- الجوازم وأدوات الشرط
- اسم الفاعل واسم المفعول وعملهما	- المفعول فيه (الظرف)
- المفاعيل : مف مط-مفمعه-مغ لأجله	- الجمل التي لها محل من الإعراب والتي لا محل لها
- المبتدأ والخبر وأحكامهما	- أنواع الفعل مجردا أو مزيدا لازما ومتعديا
- النواسخ الفعلية	- المبني للمجهول
- النواسخ الحرفية	- الصرف للفعل ومشتقاته من خلال لامية الفعال
- لا النافية للجنس	
- أفعال المقاربة	
- الأحرف المشبهة بليس	

تتمثل الحصة التطبيقية في دراسة نصوص ووضع تمارين والحصة النظرية في إلقاء الأستاذ الدروس وتكليف الطلبة بإلقاء العروض ومناقشتها.

الأستاذ: محمد أحمد

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2 في الفصل 1
- 1 في الفصل 2

### مفردات المقرر :

الفصل الثاني	الفصل الأول
علوم البلاغة ( 20س) تطبيقي -نظري	التواصل ( 20س) تطبيقي -نظري
<p><u>أ- علم البيان:</u></p> <p>*التشبيه (تعريفه، أركانه وبعض أنواعه)</p> <p><u>ب- علم البديع</u></p> <p>*الجناس</p> <p>*الطباق والمقابلة</p> <p>*الشجع، الاقتباس</p> <p><u>ج- علم المعاني:</u></p> <p>*الخير والإنشاء ( أقسامه وأنواعه)</p> <p>*وضع الخبر موضع الإنشاء</p> <p>*وضع الإنشاء موضع الخبر</p> <p><u>* ملحوظة:</u> يتم ربط دروس البلاغة العربية ببعض المباحث البلاغية الحديثة مثل (الانزياح، الاتساق، الانسجام، التناص....)</p>	<p><u>أ- المهارات المقررة كمدخل:</u></p> <p>* التلخيص والتوسيع</p> <p>* الشرح والتفسير</p> <p>* المقارنة و الموازنة</p> <p>* الاستدلال والبرهنة</p> <p>* الاستنتاج والتقويم</p> <p><u>ب- الوضعيات التواصلية:</u></p> <p>* طرح قضية والدفاع عنها</p> <p>* الاستدلال وبناء المفاهيم</p> <p>*الحجاج</p> <p>*المناظرة</p> <p><u>ج- الوضعيات التواصلية المهنية</u></p> <p>*كتابة التقارير ( الزيارات، الندوات، الاجتماعات....)</p> <p>*كتابة تقارير المعالجة لوضعية مهنية -مشكلة</p> <p>*أدوات البحث عن المعلومات ( المقابلة، الاستبيان، الشبكات.....)</p>

مكون السيرة النبوية

الأستاذ : محمد يسف

- عدد الساعات سنويا : 40
  - عدد الساعات في الفصل 1 : 20
  - عدد الساعات في الفصل 2 : 20
  - عدد الساعات أسبوعيا : 2
- مفردات المقرر :

الفصل 1 (20س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (20س) تطبيقي - نظري
<p>- مرحلة الرواية الشفوية</p> <p>- مرحلة ازدواج الرواية والكتابة: ومن نماذج أعلام هذه المرحلة: عبدالله بن عباس، سعيد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، سهل بن أبي حثمة الأنصاري</p> <p>- مرحلة الكتابة أو التدوين الجزئي نماذج وأعلام من طبقة صغار التابعين: عبد الله بن أبي بكر بن حزم، عاصم بن عمر بن قتادة</p> <p>- مرحلة التدوين الكلي أو التدوين المنهجي: *ابن شهاب الزهري *موسى بن عقبة *محمد بن إسحاق</p>	<p>- الرواية المغربية لمدونات السيرة</p> <p>*تقديم *مصنفات السيرة النبوية في الرواية المغربية، نماذج: *سيرة موسى بن عقبة *سيرة محمد بن إسحاق</p> <p>- كتب التراجم المغربية *تقديم *من أشهر المؤلفين في هذا الفن في الغرب الإسلامي.</p>

الأستاذ : عبد اللطيف البكدوري

- عدد الساعات سنويا : 60
- عدد الساعات في الفصل 1 : 40
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2 في الفصل 1  
1 في الفصل 2

### مفردات المقرر :

الفصل 1 (40س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (20س) تطبيقي - نظري
- العقيدة الأشعرية (20س) *تعريف العقيدة *الحكم العقلي وأقسامه *الصفات الواجبة لله تعالى، النفسية وصفات المعاني والمعنوية *الصفات المستحيلة في حق الله تعالى *الجائز في حق الله تعالى *صفات الرسل وبراهينها	- التصوف وقواعده - دراسة بعض الكتب الصوفية، كرسائل الجنيد والحكم العطائية

- هذه المادة مهمة جدا لأنه يلاحظ جهل الطلبة بها وعدم إلمامهم بمباحثها.  
وتتناول على النحو الآتي:

- تخصيص 15 أسبوعا من الفصل الأول لدراسة العقيدة الأشعرية نشأتها -  
تطورها - أهم قضاياها - بعض أعلام رجالها.

- تخصيص 15 أسبوعا من الفصل الأول و 20 أسبوعا من الفصل 2 لدراسة  
التصوف: نشأته - أهميته - أهم قواعده - التعريف ببعض أعلامه.



الاستاذ : عبد الرحيم منعم

عدد الساعات سنويا : 60

• عدد الساعات في الفصل 1 : 40

• عدد الساعات في الفصل 2 : 20

• عدد الساعات أسبوعيا : 2 في الفصل 1

1 في الفصل 2

### مفردات المقرر :

الفصل 1 (40س)	الفصل 2 (20س)
- المؤسسات الوطنية	- المؤسسات الدولية.
- إطلالة على القانون الدستوري.	- منظمة الأمم المتحدة
- إمارة المؤمنين وإمارة البيعة.	- منظمة المؤتمر الإسلامي
- الحكومة - البرلمان - المجلس	- لجنة القدس
العلى للقضاء.	- المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.	والعلوم (إيسيكو)
- المجلس العلمي الأعلى	- المجالس الإسلامية بأوروبا.
- مؤسسة دار الحديث الحسنية.	- المجمع الفقهي الإسلامي.
- مؤسسات التعليم العتيق.	

- يهدف هذا المكون إلى:

- إمام الإمام والخطيب الواعظ والمرشدة بمعرفة المؤسسات الوطنية والدولية والقوانين المنظمة لها حتى تتكون لديه ثقافة سياسية مؤسساتية مناسبة.

- إطلاع الإمام والخطيب الديني والمرشدة على المؤسسات الوطنية والدولية ذات الصلة بالحقل الديني والتي سيكون ملزما بالتعامل معها أثناء أداء مهامه

- تعريفه بالثوابت الوطنية من خلال تعريفه بإمارة المؤمنين وعقد البيعة الشرعي وما يمثله أمير المؤمنين من الخلافة الموحدة للأمة، إلى جانب بعض النصوص التطبيقية

الأستاذ : محمد أواسو

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 40
- عدد الساعات في الفصل 2 : 00
- عدد الساعات أسبوعيا : 2
- مفردات المقرر :

الفصل 2(00)	الفصل 1 (40س)
-	- أصول المذهب المالكي (20) - مصادر المذهب المالكي وأمّهات الكتب فيه - تعريف الأصول: أصول الفقه ● مقدمات في أصول الفقه وأصول المذهب - الأصول المشتركة المتفق عليها - الأصول التي امتاز بها المالكية ● دراسة نماذج فقهية وخاصة التي خالف فيها المالكيون وبنوها على أصولهم. - المصلحة المرسلّة إجماع أهل المدينة وسد الذرائع

- تم اقتراح هذا المكون للاعتبارات التالية:
- يلاحظ عدم اطلاع الطلبة على أصول المذهب التي بنيت عليها كثير من الأحكام التي خالف فيها المالكيون غيرهم، وبالتالي تحدث إشكالات لمن وقف على نصوص تخالف الحكم في المذهب.
- الإمام والخطيب المغربي لا بد له من إمام بأصول المذهب وأهم مصادره ولا يحسن به جهلها.

الأستاذ: ادريس بن الضاوية

عدد الساعات سنويا : 80

• عدد الساعات في الفصل 1 : 40

• عدد الساعات في الفصل 2 : 40

• عدد الساعات أسبوعيا : 2

• مفردات المقرر

الفصل 2(40س) تطبيقي - نظري	الفصل 1 (40س) تطبيقي - نظري
فنون التصنيف في الحديث النبوي. الصاحح. السنن. المسانيد. المصنفات. الجوامع. الترغيب والترهيب. كتب الأطراف. كتب الزوائد..... مناهج أمهات المصنفات الحديثية. توطئة في المفهوم والدواعي، منهج الإمام مالك في الموطأ، منهج الإمام البخاري، منهج الإمام مسلم، منهج الإمام أبي داود، منهج الإمام الترمذي، منهج الإمام ابن ماجة	السنة النبوية، المفهوم، والقدر والحجية، خصائص نقلة الرواية الأول، التحديات التي واجهت السنة، وكيف واجه المحدثون هذه التحديات، شروط الرواية في النقد المدني، مصطلحات القبول، مصطلحات الرد بسبب فقد شرط الاتصال، مصطلحات الرد بسبب فقد العدالة، مصطلحات الرد بسبب فقد الضبط، مصطلحات الرد بسبب الشذوذ والعلة

القصد من تدريس هذه المادة: التعريف بقدر السنة والتبيين لمكانتها والتتويه بقدر صاحبها - صلى الله عليه وسلم - وامتداد حجية محكمها ومنزلة نقلها الأول رضي الله عنهم، ومنطلقاتهم في نقل الرواية، والتحديات التي واجهت النقلة بعدهم مع تفصيل القول في مفهوم الوثيقة الموروثة عند أهل المدينة التي تجمع الصدق والحفظ والاشتغال بالحديث والبراءة من لوثة الابتداع، المؤثر في الاستقامة والرواية، والموافقة لما لا يجوز خلافه من رواية الأثبات أو العمل النقل المتوارث عن الفقهاء المدنيين مع العوج على مصادر السنة وتفصيل القول في مناهجها المختلفة التي تكشف لطالب العلم النبيه عن مستوى شرط الإخراج فيها، وتسفر له عن أبلغية شرط الإمام مالك رحمه الله المقنع بصحة مخارجه، والمثبت لتقدمه عليها جميعا.

الأستاذ : محمد بوطريوش

- عدد الساعات سنويا :
- عدد الساعات في الفصل 1 :
- عدد الساعات في الفصل 2 :
- عدد الساعات أسبوعيا :

**مفردات المقرر :**

الفصل 1 (40 س) تطبيقي نظري	الفصل 2 (40س) تطبيقي نظري
<ul style="list-style-type: none"> <li>• التعريف بمادة علوم القرآن والمصادر والمراجع؛ الوحي وأقوال المستشرقين، نزول القرآن المكي والمدني؛ النسخ والمنسوخ؛ جمع القرآن وتدوينه؛ رسم القرآن؛ القراءات القرآنية والقراء؛ الأحرف السبعة؛ غريب القرآن؛ الأمثال في القرآن؛ أسباب النزول؛ إعجاز القرآن؛ الدراسات المعاصرة في علوم القرآن؛ نقط المصاحف؛ المحكم والمتشابه؛ القصة في القرآن؛ ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية؛ التناسب في القرآن؛ تحسين رسم القرآن؛ مشكل القرآن.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• مقدمة عامة في تاريخ التفسير وأصوله واتجاهاته؛ المناهج المختلفة في تفسير القرآن؛ اختيار نماذج من أشهر كتب التفسير والتعريف بمناهج أصحابها؛ منهج الطبري في التفسير؛ منهج ابن كثير في التفسير؛ منهج القرطبي في التفسير؛ منهج البيضاوي في التفسير؛ منهج السيوطي في التفسير؛ منهج الرازي في التفسير؛ منهج الزمخشري في التفسير؛ منهج أبو حيان في التفسير؛ منهج ابن جزي في التفسير؛ منهج الفراء في التفسير؛ منهج الآلوسي في التفسير؛ منهج الطاهر بن عاشور في التفسير؛ منهج الفقهي في تفسير القرآن (ابن العربي المعافري نموذجاً)؛ التفسير الإشاري في القرآن (ابن عجيبة نموذجاً)؛ مناهج الفرق الكلامية في التفسير.</li> </ul>

هذه المحاور تتحدث عن بحوث في علوم القرآن تتضمن دراسة تاريخ القرآن، والتعريف بأهم علومه، مع التركيز على علاقتها بفهم النص القرآني، يختار الأستاذ في كل حصة مبحثاً من المادة، ويقوم بشرحها، وقد يكلف بعض الطلبة بإنجاز عروض، والهدف من ذلك تدريب الأنمة والمرشادات على حسن الإلقاء والبحث في المكتبة عن المصادر والمراجع، ويقوم الأستاذ بعد ذلك بالتعليق والشرح والإضافة على ما جاء في هذه المحاضرات، مع الإجابة على كل الأسئلة التي يطرحها الطلبة.

الاستاذ: الحسن إد سعيد

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2

مفردات المقرر :

الفصل 1 (20س) نظري -تطبيقي	الفصل 2(20س) نظري -تطبيقي
<ul style="list-style-type: none"><li>- فقه الإمامة</li><li>- تعريف الإمامة</li><li>- مكانة الإمامة في الشريعة الإسلامية</li><li>- أنواع الوعظ مناهجه وطرقه</li><li>- الصفات العلمية للإمام والواعظ</li><li>- الصفات المنهجية</li><li>- الصفات الخلقية</li><li>- بعض أعلام الوعظ وبعض آثارهم</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- دراسة بعض الأحكام الخاصة بالإمام وما تبطل به صلاة الإمام دون المأموم أو العكس أحكام المسبوق والسهو وبعض القضايا المختلف فيها لإنارة الطالب بأوجه الخلاف في المسائل</li><li>- الفقهية مع ترجيح المذهب بالدليل</li></ul>

تتناول هذه المادة

- فقه الإمامة بالنسبة للرجال. والمقصود به ما يتعين على الإمام العلم به من شروط الإمامة وآدابها وفقه قضايا الطهارة والصلاة وخصوص أحكام المسبوق والسهو وغير ذلك، كالاستخلاف - صلاة الجنازة، وتجهيز الميت.. الخ والدعاء للصلاة والميت.

وكذلك الصفات التي يجب على الإمام التخلق بها، ومنها صفات علمية وأخرى أخلاقية.

الأستاذ: الحسن إد سعيد

- عدد الساعات سنويا : 200
- عدد الساعات في الفصل 1 : 100
- عدد الساعات في الفصل 2 : 100
- عدد الساعات أسبوعيا : 5

#### مفردات المقرر :

#### هذه المادة تطبيقية كلها

الفصل 1 (100س)	الفصل 2 (100س)
- إلقاء ومناقشة خطبة (40س)	- إلقاء ومناقشة خطبة (40س)
- إلقاء ومناقشة درس (40)	- إلقاء ومناقشة درس (40س)
- التعرف ببعض أعلام الخطباء ونماذج من خطبتهم. (20)	- التعرف ببعض أعلام الخطباء ونماذج من خطبتهم (20س)

- هذه المادة تهدف إلى تدريب الطلبة على حسن الإلقاء ومواجهة الناس بالخطاب على أساس الإعداد الجيد. وإلى التعرف ببعض أعلام الخطباء؟
- يكلف أحد الطلبة ( أو إحدى الطالبات) بإعداد وإلقاء الخطبة ( أو درس) ثم تتم المناقشة لاستخلاص قاعدة من قواعد صناعة الخطابة أو بناء الدرس بتوجيه من الأستاذ.
- تختتم الحصة بإلقاء الأستاذ لعرض معد من طرفه سلفا يتضمن قاعدة من قواعد الفن يتكون استخلاصها من المناقشة.
- التعرف ببعض أعلام الوعظ ونماذج من مواظهم.
- توزع هذه المادة على الشكل الآتي أسبوعيا
- حصتان في كل حصة ساعتان.
- حصة واحدة ( ساعة واحدة) تخصص للتعريف بأحد أعلام الخطباء، مع بعض الخطب النموذجية. ( تدرس خلالها خطبتان للملك محمد الخامس رحمه الله خطبة طنجة وخطبة تطوان).

الأستاذة : سناء بن مائة

- عدد الساعات سنويا : 160س على الأفواج الثمانية 20 ساعة لكل فوج
- عدد الساعات في الفصل 1 : 80س
- عدد الساعات في الفصل 2 : 80س
- عدد الساعات أسبوعيا : 1 س لكل فوج من الأفواج الأربعة في الفصل الأول
- عدد الساعات أسبوعيا : 1 س لكل فوج من الأفواج الأربعة في الفصل الثاني
- مفردات المقرر :

الفصل 1 ( 80س) تطبيقي-نظري	الفصل 2(80س) تطبيقي-نظري
<p>مقدمة عن الإعلاميات</p> <p>تعريف الحاسوب ومكوناته الأساسية (جهاز Matériel والبرامج (logiciel</p> <p>التعريف بالأجهزة الأساسية للحاسوب والأجهزة التكميلية</p> <p>تعريف البرنامج عامة ودوره</p> <p>تحديد أنواع البرامج (الأساسية والتكميلية) التي يعتمد عليها الحاسوب في عمله</p> <p>استخدام نظام التشغيل ( : système d'exploitaiion windows 7)</p> <p>* تخصيص سطح المكتب، إنشاء، حذف، إعادة تسمية ملفات ومجلدات، البحث عن ملفات ومجلدات مسجلة في الحاسوب. استعمال Microsoft Office Word</p> <p>كتابة النصوص للتعود على استعمال لوحة المفاتيح</p> <p>*كيفية حفظ النص</p> <p>*كيفية تحديد هوامش الملف</p> <p>*كيفية إدراج أرقام الصفحات</p> <p>*كيفية ترابيس وتذييل الملف</p> <p>*كيفية إدراج هوامش الفقرات</p> <p>*كيفية إدراج التعدد النقطي والرقمي</p> <p>*كيفية إدراج صور . *كيفية جداول</p> <p>*كيفية تأمين الولوج وتغيير محتوى الملف بكلمة مرور</p> <p>*كيفية إدراج الفهرس</p>	<p>مقدمة عن الإعلاميات</p> <p>تعريف الحاسوب ومكوناته الأساسية (جهاز Matériel والبرامج (logiciel</p> <p>التعريف بالأجهزة الأساسية للحاسوب والأجهزة التكميلية</p> <p>تعريف البرنامج عامة ودوره</p> <p>تحديد أنواع البرامج (الأساسية والتكميلية) التي يعتمد عليها الحاسوب في عمله</p> <p>استخدام نظام التشغيل ( : système d'exploitaiion windows 7)</p> <p>* تخصيص سطح المكتب، إنشاء، حذف، إعادة تسمية ملفات ومجلدات، البحث عن ملفات ومجلدات مسجلة في الحاسوب استعمال Microsoft Office Word</p> <p>كتابة النصوص للتعود على استعمال لوحة المفاتيح</p> <p>*كيفية حفظ النص</p> <p>*كيفية تحديد هوامش الملف</p> <p>*كيفية إدراج أرقام الصفحات</p> <p>*كيفية ترابيس وتذييل الملف</p> <p>*كيفية إدراج هوامش الفقرات</p> <p>*كيفية إدراج التعدد النقطي والرقمي</p> <p>*كيفية إدراج صور . *كيفية جداول</p> <p>*كيفية تأمين الولوج وتغيير محتوى الملف بكلمة مرور</p> <p>*كيفية إدراج الفهرس</p>

مركز بحوث الصحابة

الأستاذ : عبد الله بوروة

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2

مفردات المقرر :

الفصل 1 (20س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (20س) تطبيقي - نظري
<p>- محور نظري :</p> <p>1- تحديد مفهوم الخطاب</p> <p>2- الخطاب الديني وخصائصه</p> <p>3- معالم الخطاب الديني المعاصر</p> <p>4- الخطاب الأدبي</p> <p>5- دلالة الخطاب السلفي</p> <p>6- الخطاب الصوفي</p> <p>7- تحليل بعض مصطلحات الصوفية</p> <p>8- خطاب أمير المؤمنين في الشأن الديني</p> <p>- محور تطبيقي:</p> <p>1- تحليل نص شرعي أو فكري</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• من المتحدث؟</li> <li>• ماذا يقول؟</li> <li>• لماذا يقول؟</li> <li>• تحليل نصوص وخطابات سلفية صوفية</li> </ul>	<p>- محور نظري :</p> <p>1- تحديد مفهوم الخطاب</p> <p>2- الخطاب الديني وخصائصه</p> <p>3- معالم الخطاب الديني المعاصر</p> <p>4- الخطاب الأدبي</p> <p>5- دلالة الخطاب السلفي</p> <p>6- الخطاب الصوفي</p> <p>7- تحليل بعض مصطلحات الصوفية</p> <p>8- خطاب أمير المؤمنين في الشأن الديني</p> <p>- محور تطبيقي:</p> <p>1- تحليل نص شرعي أو فكري</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• من المتحدث؟</li> <li>• ماذا يقول؟</li> <li>• لماذا يقول؟</li> <li>• تحليل نصوص وخطابات سلفية صوفية</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• التدريب على دراسة الوثائق</li> <li>• التمكن من تصنيف أنواع الخطاب المتداولة في الحقل الديني.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• التدريب على دراسة الوثائق</li> <li>• التمكن من تصنيف أنواع الخطاب المتداولة في الحقل الديني.</li> </ul>



## مكون الجغرافيه الطبيعيه

الأستاذ : ميلود شاكر

- عدد الساعات سنويا : 20
- عدد الساعات في الفصل 1 : 00
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 1
- مفردات المقرر :

الفصل 1 (00س)	الفصل 2 (20س) تطبيقي-نظري
	<p>- جغرافيا طبيعية: المدخل: أهمية هذا العلم بالنسبة للإمام المرشدة والواعظة المرشدة</p> <p>- علم شكل الأرض وأطوار نشأتها</p> <p>- علم المياه، توزيعها ومصادرها وحركتها</p> <p>- علم المناخ ودراسة آثاره على الأرض.</p> <p>- جغرافيا فلكية: دراسة المجموعة الشمسية وموقع الأرض منها.</p> <p>- جغرافية إقليمية للمغرب</p> <p>- موقع المغرب من الكرة الأرضية وأهمية الموقع</p> <p>- السلاسل الجبلية ودورها في توزيع التساقطات المطرية</p> <p>- المناخ المتميز للمغرب والمنتوع بين محيطي ومتوسطي وصحراوي</p> <p>- أثر هذا المناخ على المجال الفلاحي وتنوعه كذلك.</p>

الأستاذ : لحسن مادي

- عدد الساعات سنويا : 20
- عدد الساعات في الفصل 1 : 00
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 1
- مفردات المقرر :

الفصل 2(00س)	الفصل 1 (20س) تطبيقي -نظري
	<ul style="list-style-type: none"><li>- تكوين نظري في طرق ووسائل وبيداغوجية تعليم الكبار</li><li>- مفهوم الأمية</li><li>- الكفاية بنيات مندمجة يبينها المتعلم بواسطة تفاعله وجهده</li><li>- أهداف التكوين: المبادئ- المسلمات الأساسية- طرق التعلم- المواصفات المستهدفة</li><li>- ما الكفاية</li><li>- الغايات</li><li>- المتطلبات</li></ul>

الاستناد : محمد بلكبير

- عدد الساعات سنويا : 40
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 20
- عدد الساعات أسبوعيا : 2

### مفردات المقرر :

الفصل 1 (20س) تطبيقي - نظري	الفصل 2 (20س) تطبيقي - نظري
<ul style="list-style-type: none"><li>• المفاهيم والتعريفات، المجالات، الأهمية، طرائق العمل.</li><li>• سيكولوجيا الشخصية</li><li>1-مدخل لدراسة الشخصية:(تعريف الشخصية، طبيعة الشخصية، الشخصية والسلوك، أبعاد الشخصية...)</li><li>2-عوامل نمو الشخصية: العوامل التكوينية، الذكاء والقدرات، الانفعالات والعواطف، العوامل الاجتماعية والثقافية.)</li><li>3-أهم النظريات المفسرة للشخصية</li><li>4-تحليل الشخصية الإرهابية</li><li>5-أساليب علاج الشخصية المضطربة</li><li>* نظرية العلاج بالمعنى logothérapie</li><li>*نظرية الشخصية من وجهة نظر التحليل النفسي ( فرويد والفرويديون الجدد).</li><li>• الأمراض الاجتماعية: تمهيد</li><li>1-تعريف السلوك الاجتماعي المرضي</li><li>2-أسباب الأمراض الاجتماعية</li><li>3-أعراض الأمراض الاجتماعية</li><li>4-أهم الأمراض الاجتماعية</li><li>5-تفسير الأمراض الاجتماعية</li><li>6-الوقاية من الأمراض الاجتماعية</li><li>7- علاج الأمراض الاجتماعية</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• التعصب</li><li>1-مفهوم التعصب</li><li>2-خصائص السلوك التعصبي</li><li>3-من التعصب إلى الاتجاهات التعصبية</li><li>4-أهم النظريات المفسرة للتعصب</li><li>5-في كيفية مواجهة التعصب والتقليل من مخاطره</li><li>• النضج في المؤسسات الاجتماعية</li><li>1- مستويات النضج على مستوى المؤسسات الاجتماعية</li><li>2- المؤشرات التي يقاس من خلالها نضج المؤسسة</li><li>3-تشخيص واقع المؤسسات الاجتماعية حسب مؤشرات النضج</li><li>• بناء القدرات عن طريق مهارات الحياة</li><li>1-مهارة التحكم في الذات عن طريق التماسك الداخلي</li><li>2- مهارة الإقناع والتوكيدية</li><li>3- مهارة إدارة وتدبير الغضب</li><li>4- مهارة حوار توليد الاحتمالات وصناعة الفرص</li><li>• بناء القدرات المنهجية الخاصة بالتنشيط والتواصل</li><li>• السلوك ومحدداته</li><li>• دينامية الجماعات</li></ul>

الأستاذ: جلال التوفيق

- عدد الساعات سنويا : 20
- عدد الساعات في الفصل 1 : 20
- عدد الساعات في الفصل 2 : 00
- عدد الساعات أسبوعيا : 1
- مفردات المقرر :

الفصل 2 (00س)	الفصل 1 (20س) تطبيقي-نظري
	<ul style="list-style-type: none"><li>• تقديم الأمراض العقلية</li><li>• تعريف المفاهيم</li><li>• واقع الأمراض العقلية بالمغرب</li><li>• مرض الفصام</li><li>- أسبابه وأنواعه</li></ul>

## مكون التاريخ

الأستاذ : العلوي الحافظي

- عدد الساعات سنويا : 80
- عدد الساعات في الفصل 1 : 40
- عدد الساعات في الفصل 2 : 40
- عدد الساعات أسبوعيا : 2

### • مفردات المقرر :

الفصل 1 (40س) تطبيقي-نظري	الفصل 2(40س) تطبيقي-نظري
<p>*مقرر تاريخ الإسلام</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- مقدمه منهجية: المصادر والمنهج</li> <li>- العصر النبوي: المرحلة الملكية-المرحلة المدنية.</li> <li>- الخلافة الراشدة: حروب الردة-تداول السلطة-تطور المجتمع</li> <li>- الدولة الأموية: انتقال السلطة- ظهور ...</li> <li>- الفتوحات الإسلامية- تطور المجتمع</li> <li>- الدولة العباسية:-التاريخ السياسي-تطور الحضارة-انهيار الخلافة</li> <li>• أهداف المادة</li> <li>- تمكين الطالب من آليات فهم مسارات التاريخ الإسلامي والمغربي</li> <li>- التركيز على أهم التطورات التي عرفها تاريخ الإسلام والمغرب</li> <li>- الوقوف عند لحظات التحول وفهم ظروفه</li> <li>- التركيز على الجوانب الثقافية والفكرية والحضارية والاجتماعية، فضلا عن التاريخ السياسي العام.</li> <li>- ربط حلقات التاريخ الإسلامي ببعضها</li> <li>- ورصد العلاقات والتأثيرات المتبادلة بين البنيات الإسلامية المختلفة</li> </ul>	<p>*مقرر تاريخ المغرب: المصادر والمنهج</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- الفتح الإسلامي: سياقه وظروفه ونتائجه</li> <li>*مرحلة عصر الولادة</li> <li>- ظهور الإمارات المستقلة ( برغواطة-بنومدرات- بنو صالح- الأدارسة- عفاوة)</li> <li>- ظهور الدول الكبرى:( المرابطون- الموحدون- المرينيون): الأسس العقديّة والبناء السياسي والمنجزات الحضارية.</li> <li>- المغرب في العصر الحديث:(السعديون- العلويون)</li> <li>*التحول من العصبية القبلية إلى...../</li> <li>انجازات بلاطية الكبار - التحديات الخارجية -تطور الحضارة المغربية- المغرب والعالم إلى حدود .....</li> <li>- الدولة الفاطمية: التأسيس والانتقال إلى مصر</li> <li>*علاقات الفاطميين بالدول المختلفة</li> <li>*مظاهر الحضارة الفاطمية</li> <li>- المشرق الإسلامي وقضاياها الكبرى</li> <li>*الصراع المذهبي</li> <li>*الحروب الصليبية</li> <li>*الخلافة العثمانية منذ التأسيس إلى التوسع</li> <li>-الحركة الإمبريالية في العالم الإسلامي</li> <li>-الحركات التحررية في العالم الإسلامي</li> </ul>

## ANEXO 6: DECLARACIÓN ISNA SOBRE LA INCLUSIÓN DE MUJERES EN LOS MASYIDS <sup>404</sup>

4 de septiembre de 2015

*“En el nombre de Allah, el Compasivo, el Misericordioso*

*Nosotros, los firmantes musulmanes, líderes, organizaciones y musulmanes interesados, firmamos nuestro compromiso firme de defender y realizar el ideal profético de masyids que es abierto e incluye a las mujeres. Esforzándonos por realizar el modelo profético, hacemos un llamamiento a todos los masyids para asegurar que las mujeres sean bienvenidas como parte integral de los masyids y animadas a asistir. Las mujeres tienen un espacio de oración en la musalla<sup>405</sup> principal que está detrás de las líneas de los hombres, pero no detrás de una barrera total que desconecta a las mujeres de la musalla principal y les impide ver al imán. Las mujeres participan activamente en el proceso de toma de decisiones del masyid, que será mejor realizado al tener mujeres en los órganos rectores de los mismos.*

*El principio definitorio subyacente a esta llamada es la descripción de Allah de la relación ideal entre hombres y mujeres en la comunidad musulmana:*

*Los creyentes y las creyentes son awliya '(partidarios, ayudantes, protectores, patronos) unos de otros: ellos (ambos) ordenan lo que se sabe que es bueno y prohíben lo que se sabe que es malo; Establecen salah<sup>406</sup> y pagan zakat<sup>407</sup>; Y ellos obedecen a Allah y a su mensajero. Estos son aquellos sobre los cuales Dios concede misericordia; de hecho, Allah es exaltado en poder, y por ser sabio (9:71). Este versículo establece claramente el principio general de que los hombres y mujeres creyentes se apoyen mutuamente en la gran misión del islam: luchar por el bien, oponerse al mal, y establecer los pilares de salah y zakat. Así, los hombres y mujeres musulmanes son compañeros en el establecimiento de la comunidad musulmana, ambos son necesarios, ambos son esenciales. También hay muchos otros versículos coránicos (por ejemplo, 9:18, 7:31) que establecen el principio general de que son los creyentes musulmanes-hombres y mujeres- los que mantienen y asisten a los masyids.*

*1. Los masyids debe ser acogedores para las mujeres.*

*La presencia activa de las mujeres en la mezquita durante la época del Profeta Muhammad (P) se evidencia claramente en numerosos hadices. Existe un hadiz que confirma que en el masyid del Profeta las mujeres oraban salah regularmente, asistían a la oración de Jum'a<sup>408</sup>, hacían oración opcional (nawafil), hacían i'tikaf<sup>409</sup> en la mezquita durante Ramadán, y se reunían en el masyid. El Profeta demostró la naturaleza acogedora de su masyid, por ejemplo, al acortar las oraciones cuando los niños comenzaban a llorar. Para*

---

<sup>404</sup>Transcripción al inglés de la palabra mezquitas en árabe, utilizamos el mismo término que en la declaración original para ser fiel al significado del mismo.

<sup>405</sup>Transcripción al inglés de “la sala de oración principal” en el edificio de las mezquitas.

<sup>406</sup>Oración

<sup>407</sup>Limosna.

<sup>408</sup>Oración preceptiva del viernes.

<sup>409</sup> Encuentros, reuniones.

*ayudar a facilitar un ambiente saludable y evitar fitnah, tentación, el Mensajero de Allah instruyó a hombres y mujeres a vestir apropiadamente, bajar su mirada y guardar modestia. Las mujeres recibieron una instrucción adicional para no usar perfume cuando asistían a la mezquita.*

*La pauta general fue establecida por el Profeta Muhammad (P) cuando ordenó que se permitiera a las mujeres asistir libremente al masyid: "Si la esposa de alguno de ustedes pide permiso para asistir al masyid, no debe impedirlo". El hijo de Ibn Umar, Bilal, respondió a este hadiz diciendo "Los vamos a prevenir", Ibn Umar reprimió duramente a su hijo por la audacia de oponerse a la instrucción explícita del Profeta.*

*Así pues, hacemos un llamamiento a todos nuestros masyids para darles la bienvenida a las mujeres, de modo que su experiencia en la mezquita sea edificante y no humillante. Para realizar el ideal de dar la bienvenida a las mujeres, los masyids deben (a) asegurar que el alojamiento de las mujeres sea cómodo, limpio y bien iluminado; b) apoyar y facilitar las actividades y los grupos de mujeres; y (c) proclamar claramente en el minbar<sup>410</sup> y por otros medios que las mujeres son parte integral de la mezquita.*

*El hadiz que "la mejor oración de una mujer está en su casa" no puede tomarse como una pauta general, porque las grandes compañeras, incluyendo las esposas del Profeta, oraron en la mezquita del Profeta. Si se suponía que el hadiz se debía aplicar a todas las mujeres, las esposas del Profeta y las compañeras no habrían ido a la mezquita. La mejor comprensión de este hadiz, por lo tanto, es que existe un subsidio para que algunas mujeres oren en casa dependiendo de sus circunstancias (como Umm Humaid quien fue instruida para orar en su casa), pero no puede interpretarse como una obligación para todas las mujeres en todo momento.*

*De la misma manera, Sayida Aisha afirma que "si el Profeta supiera lo que las mujeres estaban innovando, él les habría prohibido asistir a la mezquita", no puede tomarse como una pauta general, alterando la práctica del Profeta de incluir a las mujeres en el mundo. En la especulación de lo que el Profeta podría haber pretendido no puede ser utilizado como una prueba. Sayida Aisha, de hecho, no dijo explícitamente que las mujeres debían ser impedidas de asistir a la mezquita, y se sabe que los Califas Enviados por Dios no impidieron que las mujeres siguieran asistiendo al masyid. Este hadiz confirma de hecho el principio general de que se permite a las mujeres asistir a la mezquita siempre y cuando cumplan las instrucciones de vestir adecuadamente y evitar el perfume.*

*La preocupación subyacente en estos hadices y la opinión de muchos estudiosos es la evitación de fitna, tentación. Sin embargo, en el contexto americano, donde la sociedad en muchos casos aleja a los musulmanes del islam y donde las mujeres y los hombres tienen muchas opciones de dónde ir y cómo gastar su tiempo, la mejor opción para evitar fitnah para todos es pasar más tiempo en la mezquita donde esperanzadoramente se convertirán en mejores musulmanes y apoyarán al crecimiento de la comunidad musulmana. Cuando los masyids proporcionen a las mujeres pleno acceso a las oraciones, las actividades y el proceso de toma de decisiones, toda la comunidad se beneficiará en última instancia.*

---

<sup>410</sup>Púlpito desde donde el imán se dirige a la congregación y da la *jutba*, o sermón del viernes.

*2. Las mujeres deben tener espacio de oración en la Musalla principal, sin barreras*

*La mezquita del Profeta Muhammad (P) y los masyid durante el tiempo de los cuatro califas no tenía una barrera que separaba a hombres y mujeres. Los hombres rezaban delante, los niños en el medio, y las mujeres detrás de los niños. Todas las escuelas de la Ley Islámica, Sunni y Shi'ah, están de acuerdo en este punto. Entonces, ¿por qué debemos adoptar otro ideal? Cuando las mujeres están en la musalla principal, estarán naturalmente más atentas, más comprometidas y, por lo tanto, más capaces de cumplir su función como partidarias de awliya 'y contribuyentes para establecer la comunidad musulmana.*

*Algunos musulmanes argumentan que la barrera es necesaria para protegerse contra fitnah. Sin embargo, el Profeta nunca dijo que la presencia de una mujer en la mezquita en sí misma es una fuente de fitnah. La instrucción a los hombres para evitar la fitna es bajar la mirada; No poner una barrera física que bloquee a las mujeres de la musalla principal. El beneficio en la norma de tener mujeres comprometidas en el masyid superaba alguna hipotética posibilidad de fitnah.*

*Hacemos un llamamiento a los masyid para asegurar que las mujeres tengan acceso a la musalla principal para realizar salah, escuchar la Jum'ah khutbah o asistir y participar en conferencias o discusiones. Esto debe ser adicional a cualquier área separada que existe actualmente para las mujeres. Reconociendo que la arquitectura de algunos masyids puede hacer difícil encontrar un espacio sin barreras para las mujeres en la musalla principal, especialmente para Jum'ah, los masyids todavía tienen el deber de encontrar una solución para realizar la sunnah de incluir a mujeres en la musalla principal.*

*3. Las mujeres deben participar en el proceso de toma de decisiones del masyid*  
*Allah dio el mandamiento general al Profeta y a los musulmanes para que llevaran sus asuntos a través de la shura, y necesariamente la shura incluye a las mujeres. Siendo compañeros en el establecimiento del islam, la voz de las mujeres debe estar presente en las deliberaciones de la comunidad musulmana. El Profeta no tenía un proceso formal de shura, pero sí puso el ejemplo de la consulta con todos los integrantes de la comunidad musulmana, incluyendo a las mujeres. Sin embargo, los Masyid en América del Norte tienen mecanismos formales de toma de decisiones y, por lo tanto, incumbe a las mujeres participar en todos los procesos de shura formal, incluyendo estar presentes en los órganos de decisión de los masjids. También desde el punto de vista legal estadounidense y la perspectiva de las mejores prácticas, los consejos de masyid deben ser representativos y de género. Además, se anima a los masyids a crear puestos de autoridad e influencia oficiales para las mujeres, por lo que la comunidad en general puede beneficiarse de sus talentos, experiencia, ejemplo moral y experiencia.*

*Hacemos un llamamiento a todos los musulmanes -en particular a los masyids- para que firmen esta declaración y trabajen para que nuestros mayjids sean más inclusivos para las mujeres.*



## ANEXO 7: LISTADO DE ORGANIZACIONES

Asociación An-nur  
Asociación Cultural Azzagra  
Asociación de los Ulemas Musulmanes Reformistas, AUMR.  
Centro Cultural Islámico de Valencia, CCIV.  
Centro Cultural Islámico de Alicante. CCIA  
Centro Cultural Islámico de Fuenlabrada, CCIF  
Conseil Français du Culte Musulman, CFCM.  
Consejo Consultivo de Marroquíes Residentes en el Extranjero, CCMRE.  
Comisión Islámica de España, CIE.  
Comission of British Muslims and Islamophobia  
Dinayet  
European Council for Fatwas and Reseach, ECFR  
European Muslim Network, EMN  
Forum Against Islamophobia and Racism, FAIR  
Fiqh Council of North America, FCNA  
Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, FEERI.  
Femmes musulmanes d'Europe (Presence Musulmane)  
Federation of Islamic Organizations in Europe, FIOE.  
Fundación de Cultura Islámica, FUNC.I.  
Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam, GIERFI.  
Istitut Européen des Sciences Humaines, IESH.  
Instituto de Teología Islámica, IIT.  
Islamic Consistory  
Islamic Society of North America, ISNA.  
Junta Islámica  
Liga Islámica Mundial (Ar Rabita al-Islamiyya).  
Moroccan American Cultural Center, MACC.  
Mosque Access Project, MAP.  
Moslemische Sozial Dienst  
Muslim Council of Britain, MCB.  
Muslim Student Association, MSA.  
Nation of Islam

Consejo de Mujeres Musulmanas de America del Norte, NACMW.

Re- mosque-in

Religious Affair Committee

Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE.

Union de Organizaciones Musulmanas en Gran Bretaña

Universidad Islámica Europea.

Union des Organisations Islamiques de France, UOIF.

Women in Islam

Yamaa Islámica de Al-Andalús, YIA.

Zentralrat

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbott, Nabia. *Aishah: The Beloved of Mohammed*. University of Chicago Press, 1942.
- Abdelouahed, Houria. *Figures du féminin en Islam*. Presse Universitaires de France, PUF, 2012.
- . *Les Femmes du Prophète*. Le Seuil, 2016.
- Abdous, M'hammed. *Ajustement structurel et réforme des systèmes éducatifs dans les pays du Sud: Le cas du Maroc*. Université Laval, Thèse doctoral, 1998.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oneworld, 2003.
- Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press, 2013.
- . «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its other». *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, septiembre de 2002, pp. 783-90.
- Adlbi Sibai, Sirin Ad. *Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de" la mujer musulmana"*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis doctoral 2012.
- . *La cárcel del feminismo Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, 2016.
- Adonis y Houria Abdelouahed. *Violence et Islam*. Le Seuil, 2015.
- Aghrout, Ahmed. «Reformas políticas en Argelia: ¿Cambios verdaderos o meros ajustes?». Zoubir , Yahaya y Haizamh Amirah Fernández (eds.) *El Magreb: realidades nacionales y dinámicas regionales*, Síntesis, 2008, pp. 63-86.
- Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press, 2014.
- . *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992.
- . «Women and the Advent of Islam». *Signs*, vol. 11, n° 4, 1986, pp. 665-91.
- Aixelà Cabré, Yolanda. *Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género*. Ediciones Bellaterra, 2000.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al Tawhid: Its Implications on Thought and Life*. IIIT, 1992.
- . *Trialogue of the Abrahamic Faiths*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1995.
- Al-Hibri, Azizah. «A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess?». *Women's Studies International Forum*, vol. 5, n° 2, enero de 1982, pp. 207-19. doi:10.1016/0277-5395(82)90028-0.
- . «Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?» *Is Multiculturalism Bad for Women?*, enero de 1999, pp. 41-46.
- . *Islam, law and custom: Redefining Muslim women's rights*. HeinOnline, 1997.
- . *The Islamic worldview: Islamic jurisprudence: an American Muslim perspective*. American Bar Association, 2015.
- Al-Alwani, Taha Jabir. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. 1st edition, International Institute of Islamic Thought, 2005.
- . *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*. International Institute of Islamic Thought, 2016.
- Al-Hamarneh, Ala, y Jörn Thielmann. *Islam and Muslims in Germany*. Brill, 2008.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oneworld Publications, 2016.
- Ali, M. Mumtaz. «Reconstruction of Islamic Thought and Civilization: The Case of Islamization Knowledge». *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 16, n° 1, 1999, p. 93.

- Ali, Zahra. *Féminismes islamiques*. La Fabrique éditions, 2012.
- Alkhateb,, Maha y Salma Elkadi (eds.) *Change From Within: Diverse Perspectives on Domestic Violence in Muslim Communities*. Peaceful Families Project, 2007.
- . «Maqāsid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh Al-Aqalliyāt». *The Muslim World*, vol. 104, n° 4, octubre de 2014, pp. 465-87. doi:10.1111/muwo.12073.
- . *Muslim Women and Global Challenges: Seeking Change Through a Quranic Textual Approach and the Prophetic Model*. Institute of Objective Studies, 2012.
- Alwani, Zainab, y Salma Abugideiri. *What Islam Says about Domestic Violence: A Guide for Helping Muslim Families*. Independent Publisher, 2003.
- Andezian, Sossie. *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine: Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*. CNRS Éditions, 2013.
- . «Femmes et religion en islam : un couple maudit ?» *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 2, noviembre de 1995.
- Andújar, Ndeye. «Feminismos islámicos: entre debates teológicos y movimientos sociales». *Islam: sociedad, política y feminismo*, Dykinson, 2014, pp. 171-97.
- Ardito, Aurelia. «Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas». *Le mouvement social*, n.º 2, 2010, pp. 77-88.
- Ashqar, Omar S. Al. *El Día de la Resurrección*. 1st edition, International Islamic Publishing House, 2003.
- . *El Mundo de los Angeles*. Traducido por Yusef Hussein Hallar, International Islamic Publishing House, 2003.
- . *El Mundo de Los Genios y Los Demonios*. 1st edition, International Islamic Publishing House, 2003.
- . *El Paraiso y El Infierno*. 1st edition, International Islamic Publishing House, 2003.
- . *La Creencia en Allah*. Traducido por Abdul Qader Mouheddine, 1st edition, International Islamic Publishing House, 2006.
- Asri, Farid El. «Les enjeux de la formation islamique en Europe francophone». *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 36, abril de 2016, pp. 79-105.
- Astor, Avi, y Mar Griera. «La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea». *Anuario CIDOB de la Inmigración 2015-2016*, pp. 248-270
- Aubarell, Gemma. «Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España». *Papers. Revista de Sociologia*, vol. 60, n.º 0, enero de 2000, pp. 381-413. doi:10.5565/rev/papers/v60n0.1050.
- Aubarell, Gemma, y Jordi Moreras, editores. *Imams d'Europa: [les expressions de l'autoritat religiosa islámica]*. Institut Europeu de la Mediterrània, 2005.
- Avila, María Luisa. «Las mujeres “sabias”». *La mujer en Al-Andalus I*, 1989, pp. 139-84.
- Ayubi Shoaib, Zahra. *Alimah to Imamah: Muslim women's approaches to religious leader*. Tesis de Master. University of North Carolina, febrero de 2010,
- Azad, Arezou. «Female Mystics in Mediaeval Islam: The Quiet Legacy». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 56, n° 1, enero de 2013, pp. 53-88. doi:10.1163/15685209-12341277.
- Babès, Leïla. «Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 40, n° 92, 1995, pp. 35-47.
- Babès, Leïla, y Tareq Oubrou. *Loi d'Allah, loi des hommes: Liberté, égalité et femmes en Islam*. Albin Michel, 2012.
- Badran, Margot. «Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Egypt» en Kandiyoti, Deniz (ed.) *Women, Islam and the State*, Palgrave Macmillan UK, 1991, pp. 201-36. doi:10.1007/978-1-349-21178-4\_8.

- . «Between secular and Islamic feminism/s: Reflections on the Middle East and beyond». *Journal of Middle East women's studies*, 2005, pp. 6-28.
- . Existe-t-il un féminisme musulman. Editions L'Harmattan. Paris, 2007.
- . *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Oneworld Publications, Oxford, 2009.
- . «Feminismo islámico en marcha». *Clepsydra: revista de estudios de género y teoría feminista*, n.º 9, 2010, pp. 69-84.
- . «Où en est le féminisme islamique ?» *Critique internationale*, n.º 46, marzo de 2010, pp. 25-44.
- Bano, Masooda. *Female Islamic Education Movements: The Re-Democratisation of Islamic Knowledge*. Cambridge University Press, 2017.
- Bano, Masooda, y Hilary Kalmbach (ed.). *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Brill, 2011.
- Barazangi, Nimat Hafez. *Woman's Identity and Rethinking the Hadith*. Ashgate Publishing, Ltd, 2015.
- . *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. University Press of Florida, 2004.
- Barlas, Asma. «Believing women» in *Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, 2002.
- Beghoura, Zouaoui. «Identidad, violencia e historia en Argelia. Una aproximación filosófica». *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, n.º 10, 2011, pp. 41-48.
- . «L'islamisation de la connaissance. Entre savoir et pouvoir». *Le Télémaque*, n.º 34, junio de 2008, pp. 121-40.
- Benghabrit-Remaoun, Nouria. «13. École et religion» en Henry, Jean-Robert y Ahmed Mahiou (eds.) *Où va l'Algérie ?*, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Aix en Provence, 2013, pp. 289-302.
- Bennadji, Cherif. «Derecho y religión en Argelia». *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 28, 2012, p. 4-.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Routledge, 2013.
- Berglund, Jenny. *Publicly funded Islamic education in Europe and the United States*. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Analysis Paper n.º 21, April 2015.
- Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton University Press, 1992.
- Bewley, Aisha. *Islam: el poder de las mujeres*. Kutubia Mayurqa, 2001.
- Bowen, Patrick D. (ed.) . *A History of Conversion to Islam in the United States, Volume 2, The African American Islamic Renaissance, 1920-1975*. Brill, 2017.
- Braude, Ann. *Transforming the Faiths of Our Fathers: Women Who Changed American Religion*. Palgrave Macmillan, 2004.
- Bravo López, Fernando. «¿Qué es la islamofobia?» *Documentación Social*, n.º 159, 2010, pp. 189-213.
- Bruinessen, Martin van y Stefano Allievi. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. Routledge, 2013.
- Bucaille, Maurice. *La Biblia, el Corán y la ciencia*. Arias Montano, 1990.
- Cardeira da Silva, Maria. «As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão». *Cadernos pagu*, n.º 30, 2008, pp. 137-159.
- Casanova, José. «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea/Estados Unidos». *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 2007, pp. 13-39.
- Cesari, Jocelyne. «The Re-Islamization of Muslim Immigration in Europe» en Martín Muñoz, G. (ed.). *Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the*

- Millenium*, Tauris 1999, 211-23
- . *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*. 1st ed, Palgrave Macmillan, 2004.
- Clancy-Smith, Julia A. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*. University of California Press, 1994.
- المجلس الإسلامي الأعلى, *تكوين المأئمة و المرشيدات*, Vol. n°2, 2002. (Consejo Superior Islámico de Argelia, ed. *Formación de los imanes y las murshidat*. Vol. n°2, Argel, 2002).
- Contreras Mazarío, José María. «Muslim in Spain: The Legal Framework and Status» en Planet, Ana I. (ed.) *Observing islam in Spain: Contemporary politics and social dynamics*, Brill, 2018, pp. 23-61.
- Corpas Aguirre, Ma Ángeles. *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*. Editorial UNED, 2010.
- . «El movimiento musulmán en la transición. Un factor en la erosión de la confesionalidad y la evolución hacia el pluralismo religioso». *Sociedad y movimientos sociales*, 2009, pp. 597-612.
- Cortese, Delia. *Transmitting Sunnī Learning in Fāṭimid Egypt: The Female Voices*. 2012.
- Cortese, Delia, y Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh University Press, 2006.
- Chafiq, Chahla. *Islam politique, sexe et genre: À la lumière de l'expérience iranienne*. Presses Universitaires de France, 2011.
- . *La femme et le retour de l'Islam: l'expérience iranienne*. Éditions du Félin, 1991.
- Cherribi, Sam. *Fridays of Rage: Al Jazeera, the Arab Spring, and Political Islam*. Oxford University Press, 2017.
- Dahou, Hanane. *El sistema educativo argelino: El enfoque por competencias en clase de ELE en el secundario en Argelia*. Universidad de Tlemcen, 2015.
- Darīf, Muḥammad. *Monarchie marocaine et acteurs religieux*. Afrique Orient, 2010.
- Denffer, Ahmad Von. *Ulum Al Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Koran)*. Kube Publishing Ltd, 2015.
- Dirèche, Karima. «Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 128, 2010, pp. 99-111.
- Dogan, Okan, y others. *Rethinking Islamic jurisprudence for Muslim minorities in the West*. 2015. Tesis de Master. University of Texas at Austin.
- Dominguez Diaz, Marta. *Women in Sufism: Female Religiosities in a Transnational Order*. Routledge, 2014.
- Duderija, Adis. *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015.
- Eddouada, Souad, y Renata Pepicelli. «Maroc : vers un "féminisme islamique d'État"». *Critique internationale*, vol. n° 46, n° 1, marzo de 2010, pp. 87-100. doi:10.3917/cii.046.0087.
- Eickelman, Dale F. *Knowledge and power in Morocco: the education of a twentieth-century notable*. Princeton University Press, 1992.
- . «Who Gets the Past? The Changing Face of Islamic Authority and Religious Knowledge» en Meusburger, Peter (ed.). *Geographies of Knowledge and Power*, Springer, Netherlands, 2015, pp. 135-45. doi:10.1007/978-94-017-9960-7\_6.
- Elahmadi, Mohsine. *Islamisme et modernité au Maroc post-colonial*. 1998.
- Engelhardt, Jan Felix. «On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam». *The Muslim World*, vol. 106, n° 4, octubre de 2016, pp. 740-758. doi:10.1111/muwo.12168.
- Epalza, Miguel de. *El Corán y sus traducciones: propuestas*. Universidad de Alicante, 2008.
- Fadil, Nadia, et al. «Belgium». *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University

- Press, 2014, pp. 222-61.
- Farāt, Lakhdar. *Al adl wal ihssane: de la desobeissance civile a la terreur*. Amazigh Bruxelles, 2006.
- Fedele Valentina. «L'evoluzione dell'imamato in Europa e l'inquadramento del personale religioso musulmano». *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2010.
- Ferrari, Silvio. «The secularity of the state and the shaping of Muslim representative organizations in Western Europe». *European Muslims and the secular state*, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, pp. 11-23.
- Ferreiro Galguera, Juan. «Islamic Education in Spain». Aslan, Ednan y Marcia Hermansen (eds.), *Islam and Citizenship Education*, Springer, 2015, pp. 123-37.
- Fetzer, Joel S., y J. Christopher Soper. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge University Press, 2005.
- Fiedler, Maureen E. (ed.). *Breaking Through the Stained Glass Ceiling*. Church Publishing, Inc., 2010.
- Fournier, Lydie. «Le “féminisme musulman” en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane». *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, n.º 8, junio de 2008. doi:10.4000/amnis.593.
- Freyer Stowasser, Barbara. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford University Press, 1994.
- Geissinger, Aisha. «'A'isha bint Abi Bakr and her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition». *Religion Compass*, vol. 5, nº 1, 2011, pp. 37-49, doi:10.1111/j.1749-8171.2010.00260.x.
- Ghalem, Mohamed. «L'Islam algérien avant 1830 : le Malikisme». *Insaniyat / إنسانيات. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, nº 31, marzo de 2006, pp. 63-70. doi:10.4000/insaniyat.9798.
- Goldschmidt, Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Gómez García, Luz. *Diccionario de Islam e Islamismo*. Espasa Calpe, 2009.
- كلثوم غماري , nº 4, 2013. «رسالة المسجد» رؤية الفقه المالكي لبعض الأحكام الفقهية «كلثوم غماري (Gumari, Khultum. «La visión de la doctrina maliquí sobre algunas cuestiones de la jurisprudencia». *Risala al Masyil*, nº 4. Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf, 2013)
- González Rodríguez, Juan José. *La presencia de Abu Madyan en el sufismo magrebí contemporáneo: el Mawwad del Sayj Al-Alawi*. 2009, pp. 251-60.
- Guardi, Jolanda. «Epistemology and Education: Nimat Hafez Barazangi ». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, vol. 14, nº 4, diciembre de 2014, p. 345. doi:10.5565/rev/athenea.1503.
- Guenif Souilamas, Nacira. «Des beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, n.º 3, 2000, pp. 237-38.
- Guerrero, Arturo. «El Islam en Internet: El concepto de ciberislam». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 8, diciembre de 2009, pp. 1-10.
- Hafez Barazangi, Nimat H. «Islamic education in the United States and Canada: Conception and practice of the Islamic belief system». *The Muslims of America*, 1991, pp. 157–174.
- . *Silent Revolution of a Muslim Arab American Scholar-Activist*. Social Science Research Network, 2005.
- . «Why muslim women must re-interpret the Qur'an». *Azizah Magazine*, vol. 6, nº 2, 2011, pp. 30-32.
- Hafez, Sherine. *An Islam of her own: reconsidering religion and secularism in women's Islamic movements*. NYU Press, 2011.
- Hakeem, Farrukh B., et al. «Policing Muslims in Western Democracies». *Policing Muslim*

- Communities*, Springer New York, 2012, pp. 23-40. doi:10.1007/978-1-4614-3552-5\_3.
- Hambly, Gavin. *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety*. Palgrave Macmillan, 1999.
- Hamidi, Malika. «Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone». *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 36, abril de 2016, pp. 63-78.
- . *Islam et féminisme: Genèse d'un courant controversé*. Nouvelles éditions de l'Aube, 2017.
- Hammer, Juliane. «Activism as Embodied Tafsīr: Negotiating Women's Authority, Leadership, and Space in North America». Bano, Masooda y Hilary E. Kalmbach (ed.) *Women, Leadership, and Mosques*, Brill, 2011, pp. 457-80.
- . *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*. University of Texas Press, 2012.
- . «Identity, authority, and activism: American Muslim women approach the Qur'ān». *The Muslim World*, vol. 98, n° 4, 2008, pp. 443-464.
- Hassan, Riffat. «Feminism in Islam». *Feminism and world religions*, 1999, pp. 248-279.
- . «Mujeres en el Islam y el cristianismo» *Concilium*, n.º 253, 1994.
- . *Sélection d'articles de Riffat Hassan*. Femmes sous lois musulmanes, 1989.
- . *Women's Rights and Islam: From the I.C.P.D. to Beijing* (n.e.), 1995.
- Haylamaz, Reşit. *Aisha: The Wife, the Companion, the Scholar*. Tughra Books, 2012.
- Hefner, Robert W., y Muhammad Qasim Zaman. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton University Press, 2010.
- Helminski, Camille Adams. *Women of Sufism: A Hidden Treasure: Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars & Saints*. Shambhala, 2003.
- Hermassi, Abdellatif. «Ulamas réformistes et religiosité populaire. Approche sociologique d'un différend tuniso-algérien». *Insaniyat / إنسانيات. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, n.º 31, marzo de 2006, pp. 13-31. doi:10.4000/insaniyat.9678.
- Hernando de Larramendi, Miguel. *Las relaciones con Marruecos tras los atentados del 11 de marzo*. ARI, 61, Real Instituto Elcano, 2004.
- Innerarity, Carmen. «El debate sobre el velo islámico en Gran Bretaña: el multiculturalismo liberal y la identidad nacional». *Revista de estudios políticos*, n° 162, 2013, pp. 149-174.
- . «La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, vol. 111, n° 1, 2005, pp. 139-161.
- Islam, Sarah. «The Qubaysiyyat: the growth of an International muslim women's revivalist movement from Syria (1960-2008)». *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Brill Academic Publishers, 2011, pp. 161-86.
- Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. Routledge, 2011.
- Jaschok, Maria. «Sources of Authority: Female Ahong and Qingzhen Nüsi (Women's Mosques) in China» en Bano, Masooda y Hilary Kalmbach (eds.) *Women, Leadership, and Mosques Changes in Contemporary Islamic Authority*, Brill, 2011, pp. 37-58.
- Jayyusi, Lena y Anne Sofie Roald. *Media and Political Contestation in the Contemporary Arab World: A Decade of Change*. Springer, 2016.
- Johansen, Birgitte Schepelern. «Islamic theology at the European universities: secularisation, boundaries and the role of religion». *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 19, n.º 2, 2006, pp. 93-106.
- Jonker, G. «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief». *Social Compass*, vol. 50, n.º 1, marzo de 2003, pp. 35-46. CrossRef, doi:10.1177/0037768603050001962.



- Jouili, Jeanette S. *Devenir pieuse : femmes musulmanes en France et en Allemagne entre réforme de soi et quête de reconnaissance*. Tesis doctoral Paris, EHESS, 2007.
- Jouili, Jeanette S. y Schirin Amir-Moazami. «Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany». *The Muslim World*, vol. 96, n° 4, octubre de 2006, pp. 617-42. doi:10.1111/j.1478-1913.2006.00150.x.
- Kepel, Gilles. *Les banlieues de l'Islam*. Editions du Seuil, 1991.
- El Katiri, Mohammed. «The institutionalisation of religious affairs: religious reform in Morocco». *The Journal of North African Studies*, vol. 18, n.º 1, enero de 2013, pp. 53-69. doi:10.1080/13629387.2012.712886.
- Lacoste-Dujardin, Camille. *Las madres contra las mujeres: patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Cátedra, 1993.
- Lambert, Paul, et al. «Respuestas políticas y migración internacional a Gran Bretaña desde 1945». *Migraciones*, n° 7, 2000, pp. 233-80.
- Lapiedra Gutiérrez, Eva. «Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus». *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, 1994, pp. 263-72.
- Lardinois de la Torre, Rocío. *El islam, una oportunidad para Europa: Europa, una oportunidad para el Islam*. Icaria Editorial, 2008.
- Lems, Johanna-Martine. «En busca de autoridad. Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid.» *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n° 20, 2016, pp. 57-69.
- Leveau, Rémy. «Islam et contrôle politique au Maroc». Gellner, Ernest y Jean-Claude Vatin (eds.), *Islam et politique au Maghreb*, Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, 1981, pp. 271-80.
- Lewis, Pauline. «Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism». *Journal of History*, 2007, pp. 1-47.
- Lewis, Philip. *Islamic Britain: religion, politics and identity among British Muslims: Bradford in the 1990s*. I. B. Tauris, 1994.
- . «La formació i el reconeixement de les autoritats religioses musulmanes a Gran Bretanya». *Imams d'Europa: reconeixement, formació i institucionalització*, Institut Europeu de la Mediterrània, 2005.
- Llorent García, Vicente Jesús. «Conformación y control del sistema escolar marroquí: del Protectorado francés a la independencia». *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, n° 30, 2011, pp. 91-109.
- López García, Bernabé. *El mundo árabo-islámico contemporáneo: una historia política*. Síntesis, 1997.
- Macdonald, D. B. «'Ilm - Brill Reference». *Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, Brill online, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/ilm-SIM\\_3162?s.num=1&s.q=ilm](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/ilm-SIM_3162?s.num=1&s.q=ilm).
- Madani, Rehaf A. «Islamization of Science». *International Journal of Islamic Thought*, vol. 9, 2016, p. 51.
- Maghraoui, Abdeslam. «Tras la conexión terrorista marroquí: políticas estatales y wahabismo saudí». *Fundación Real Instituto Elcano, ARI*, vol. 7, 2004.
- Maghraoui, Driss. «The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco». *Mediterranean Politics*, vol. 14, n° 2, julio de 2009, pp. 195-211. doi:10.1080/13629390902985976.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2011.
- Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Ediciones Akal, 1996.
- Mandaville, Peter. «Islamic Education in Britain»: *Schooling Islam*, Princeton University

- Press, 2007, pp. 224-41.
- Martín Muñoz, Gema. «La nueva Constitución argelina: hacia la III República». *Revista de estudios políticos*, n° 67, 1990, pp. 261–296.
- Mattson, Ingrid. *The story of the Qur'an: its history and place in Muslim life*. 2<sup>nd</sup>. Ed., Wiley-Blackwell, 2013.
- Mellor, Noha, y Khalil Rinnawi. *Political Islam and Global Media: The Boundaries of Religious Identity*. Routledge, 2016.
- Merad, Ali. *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*. Editions el Hikma, 1999.
- Mernissi, Fátima. *El poder olvidado: las mujeres ante un Islam en cambio*. Icaria Editorial, 1995.
- . *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- Mernissi, Salima. *El Islam jurídico y Europa: derecho, religión y política*. Icaria Editorial, 1998.
- Mijares, Laura, y Ángeles Ramírez. «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión». *Anales de Historia Contemporánea*, vol. 24, 2008, pp. 121-35.
- الدار البيضاء بليل الإمام والخطيب والواعظ. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (Ministerio de Asuntos Islámicos y Habous. Guía del imán, orador y predicador. Casablanca, 2007)
- برنامج تكوين الأئمة والمرشدين والمرشحات. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (Ministerio de Asuntos Islámicos y Habous. Programa de formación a imanes, *murshidinis* y *murshidat*)
- برنامج التكوين التحضيري -إمام أستاذ رئيسي-مرشدة دينية رئيسية. وزارة الشؤون الدينية والأوقاف (Ministerio de Asuntos Religiosos y Waqf. Programa actual – imán profesor principal- *murshida dinia* principal)
- Moghadam, Valentine. *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia*. Syracuse University Press, 2007.
- Mohanty, Chandra T. «Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial». Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España, Cátedra, 2008.
- Montenegro, Silvia. «Antropologías Post-coloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales». *CAMPOS-Revista de Antropología Social*, vol. 5, n° 2, 2004.
- . «Etnografías y contextos islámicos Apuntes sobre puntos de vista nativos y miradas postcoloniales en Marruecos». *Civitas - Revista de Ciências Sociais*. Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre. Brasil, vol. 12, n.º 3, 2012, pp. 489-505.
- Morales Lezcano, Victor. *Entre ambas orillas. Ensayos de historia hispano-magrebíes*. Editorial UNED, 2013.
- Moreras, Jordi. *Els imams de Catalunya*. Empúries, 2007.
- . *Musulmanes en Barcelona : espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB, 1999.
- . «Sociabilidades reactivas en espacios urbanos multiculturales: los conflictos entorno a la apertura de mezquitas en Cataluña». *X Congreso AECPA*, (n.p.), 2011.
- Nadwi, Muḥammad Akram. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Interface Publications, London. 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred: Revisioning Academic Accountability*. SUNY Press, 1989.
- . *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. Zondervan, 2009.
- . *The Need for a Sacred Science*. SUNY Press, 1993.
- Nast, Thyra. *Mourchidates: Promoting a New Role in Islam for Women in Morocco and the Global Muslim Community*. SIS University Honors, abril de 2010.

- Nolan Boyle, Helen. *Quranic Schools in Morocco: Agents of Preservation and Change*. University of Pittsburgh, 2000.
- Pallavicini, Yahya Sergio Yahe. «*The image of Islam and Muslims in educational and cultural policies in Italy, France, Germany, UK, and Spain*». Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization, ISESCO, 2010.
- Paños, Miguel Ángel Cano. *El caso «Khaled Kelkal»*. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 17-09, 2015.
- Papi, Stéphane. «Le contrôle étatique de l’islam en Algérie: un héritage de l’époque coloniale». *L’Année du Maghreb*, n° VI, diciembre de 2010, pp. 491-503.
- . «Les statuts juridiques de l’islam dans l’Union européenne». *L’Europe en formation* (2), 2005.
- Pérez Beltrán, Carmelo. «El sistema educativo en la Argelia independiente: estructura y problemáticas». *Al-Andalus Magreb*, vol. 1, n° 2, 2011, pp. 223–243.
- . «La asociación de los ulemas musulmanes argelinos (1931-1954) y la cuestión de la mujer». *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro, Vol. 2, 1995, ISBN 84-338-1990-9, págs. 813-820*, Universidad de Granada, 1995, pp. 813-20.
- Pérez Mateo, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos». *Feminismo/s*, n.º 26, 2015, pp. 175-195.
- . «Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: la dimensión cultural y educativa». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n° 3, 2007.
- Planet Contreras, A. I. «La organización del Islam en España». *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España*, Madrid: Cuadernos de la Escuela Diplomática, vol. 48, 2013, pp. 265-80.
- . «“¿Nuestro islam? De cuestión histórica a debate social”». *Orientalismos periféricos*, Conferencia inédita, 2014.
- Planet Contreras, Ana I. y Jordi Moreras. *Islam e inmigración*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- . «Islam in Spain: From Historical Question to Social Debate». *Observing islam in Spain: Contemporary politics and social dynamics*, Brill, 2018, pp. 1-22.
- Planet Contreras, Ana Isabel. «El islam en Melilla y Ceuta». Roque, M<sup>a</sup> Angels (ed.) *El islam plural*, Icaria, Institut Europeu de la Mediterrània, 2003, pp. 369-78.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1984.
- . «Islamization of knowledge: A response». *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, n° 1, 1988, p. 3.
- . *Major Themes of the Qur’an: Second Edition*. University of Chicago Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. *Muhammad: vida y enseñanzas del profeta del Islam*. Editorial Kairós, 2012.
- . *Mi visión del islam occidental*. Editorial Kairós, 2011.
- . *Reformismo Musulman, El - Desde Sus Origenes*. Bellaterra, 2001.
- Ramírez, Ángeles, y Laura Mijares. «Gestión del Islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso». *Migraciones*, n° 18, 2005, pp. 77–104.
- Rausch, Margaret. «Women Mosque Preachers and Spiritual Guides: Publicizing and Negotiating Women’s Religious Authority in Morocco’». Bano, Masooda, y Hilary Kalmbach (ed.) *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011, pp. 59-84.
- Réragui, Ismaïl. *La diplomatie publique marocaine: une stratégie de marque religieuse?* Editions L’Harmattan, 2013.
- Rippin, Andrew. *Tafsir: Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford University Press, USA, 2010.

- Roald, Anne Sofie. «Female Islamic Interpretations on the Air: Fatwas and Religious Guidance by Women Scholars on Arab Satellite Channels». *Media and Political Contestation in the Contemporary Arab World*, Springer, 2016, pp. 211–231.
- Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa‘d to Who’s Who*. Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Roy, Olivier. *El islam mundializado*. Bellaterra, 2003.
- Sadiqi, Fatima, y Moha Ennaji. «The feminization of public space: Women’s activism, the family law, and social change in Morocco». *Journal of Middle East women’s studies*, vol. 2, n.º 2, 2006, pp. 86–114.
- Sáez de la Fuente Aldama, Izaskun. «El nuevo pluralismo religioso en España». *Iglesia Viva*, vol. n.º 256, diciembre de 2013, pp. 91-105.
- Salime, Zakia. «The War on Terrorism: Appropriation and Subversion by Moroccan Women». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 33, n.º 1, septiembre de 2007, pp. 1-24. doi:10.1086/518370.
- Salvatore, Armando. «The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives». *Sociology of Islam*, vol. 1, n.º 1-2, enero de 2013, pp. 7-13. doi:10.1163/22131418-00101007.
- Sánchez, Nazareth, y Mayra Valcárcel. «Católicas y Musulmanas: El desarrollo de feminismos alternativos». *Revista del Cehim*, vol. 10, n.º 10, 2014.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge University Press, 2013.
- Schimmel, Annemarie. «Special Issue Women and Islam Women in mystical Islam». *Women’s Studies International Forum*, vol. 5, n.º 2, enero de 1982, pp. 145-51. doi:10.1016/0277-5395(82)90023-1.
- Shaikh, Sa’diyya, y O. Safi. «Transforming feminisms: Islam, women, and gender justice». *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*, Oneworld Publications, 2003, pp. 147–162.
- Smith, Margaret. *Rābi‘a the mystic & her fellow-saints in Islām: being the life and teachings of Rābi‘a al-‘Adawiyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with some account of the place of the women saints in Islām*. Cambridge University Press, 1984.
- Soage, Ana Belen. «Political Islam in Morocco: Is there an «Exception Marocaine». *Middle East Review of International Affairs (MERIA)*, vol. 17, n.º 3, 2013, pp. 1–8.
- Spellberg, Denise A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha Bint Abi Bakr*. Columbia University Press, 1996.
- . «Political Action and Public Example: A’isha and the Battle of the Camel». Keddie, Nikki y Beth Baron (eds.) *Women in Middle Eastern History*, Yale University Press, 1993, pp. 45-57.
- Spielhaus, Riem. «Germany». *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, 2014, pp. 104-57.
- Taboada, Hernán GH. «Dominaciones y denominaciones: Medio Oriente, países árabes e Islam». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales (México)*, vol. 42, n.º 167, 1997, pp. 85–96. *Islam: sociedad, política y feminismo*. Dykinson, 2014.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones. El Rapto de Europa: crítica de la cultura*, n.º 18, 2011, pp. 47-54.
- . *Islam: cultura, religión y política*. Celesa. Madrid, 2009.
- . *Religión, género y violencia*. Universidad Internacional de Andalucía, 2010.
- Taylor Tayyibah, Ayubi Shoaib Zahra. «Muslim women scholars and religious authority». *Azizah Magazine*, vol. 6, n.º 2, 2011, pp. 30-32.
- Téllez Delgado, Virtudes. *Contra el estigma jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la «musulmanidad»*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

- Tozy, Mohamed. «Las filiaciones y las referencias de los valores simbólicos de cohesión en el Magreb contemporáneo». *Quaderns de la Mediterrània*, n° 5, 2005, pp. 91-104.
- Tozy, Mohammed. «Le prince, le clerc et l'Etat: la restructuration du champ religieux au Maroc». Kepel, Giles y Yann Richard (ed.) *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Seuil, 1990, pp. 71-101.
- Valcárcel, Mayra Soledad y Vanessa Alejandra Rivera de la Fuente. «Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional». *Tabula Rasa*, n° 21, 2014, pp. 139-164.
- Valencia Rodríguez, Rafael. «Los nuevos musulmanes». Roque, M<sup>a</sup> Angels (ed.) *El islam plural*, Icaria, Institut Europeu de la Mediterrània, 2003, pp. 361-68.
- Vázquez García, Esther. *Los cambios en la sociedad de la comunicación del mundo árabe: el caso de Al Yazira*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2017.
- Velasco Contreras, Marta. *Los otros mártires: Las religiones minoritarias en España desde la Segunda República a nuestros días*. Ediciones Akal, 2012.
- Velasco de Castro, Rocío. «La revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al feminismo islámico». *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, n° 7, junio de 2012, pp. 137-56. doi:10.18002/cg.v0i7.907.
- Viguera, María Jesús. *La Mujer en Al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989.
- Von Stritzky, Johannes. «Política de inmigración alemana: de la negativa a la renuencia». ARI. *Real Instituto Elcano*, 2009.  
(original en lengua árabe)  
باتنة. جامعة الاج لضر . 2010. (Al-Wifi, Samir. *La labor de las instituciones religiosas oficiales en el cambio social*. Universidad de Batna, 2010)
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld, 2006.
- . *Qur'an and Woman*. Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992.
- Waincott, Ann Marie. *Bureaucratizing Islam: Morocco and the War on Terror*. Cambridge University Press, 2017.
- Webb, Gisela (ed.). *Windows of faith: Muslim women scholar-activists in North America*. Syracuse University Press, 2000.
- Wieggers, Gerard (ed.). *Modern Societies and the Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer*. Brill, 2002.
- Yuskaev, Timur y Harvey Stark. «Imams and chaplains as American religious professionals». *The Oxford Handbook of American Islam*, 2014, p. 47.
- Yuskaev, Timur . *The Qur'an comes to America: Pedagogies of Muslim collective memory*. Tesis doctoral. The University of North Carolina at Chapel Hill, 2010.
- Zanón, Jesús. «Formas de la transmisión del saber islámico a través de la Takmila de Ibn al-Abbār de Valencia (época almohade) ». *Sharq Al-Andalus*. N° 9 (1992). doi:10.14198/ShAnd.1992.9.08.
- Zeghal, Malika. *Islam e islamismo en Marruecos*. Edicions Bellaterra 2000, 2006.
- . «La constitution du Conseil Français du Culte Musulman : reconnaissance politique d'un Islam français ?» *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, enero de 2005, pp. 97-113. doi:10.4000/assr.1113.
- . «Religión et politique au Maroc aujourd'hui». *Document de Travail IFRI*, 2003.
- Zoubir, Yahia H. y Louisa Dris-Aït-Hamadouche. *Global Security Watch—The Maghreb: Algeria, Libya, Morocco, and Tunisia*. ABC-CLIO, 2013.
- Az-Zubaidi, Imam Zainudín Ahmad Ibn 'Abdal Latif. *Sahih Al-Bujari*. Madrasa Editorial, 2008.

## LISTADO DE REFERENCIAS EN INTERNET

- “A model for collaboration between HE and non-HE institutions in developing an Islamic Studies module (Qur’anic Arabic) | Higher Education Academy” en [www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module](http://www.heacademy.ac.uk/resource/model-collaboration-between-he-and-non-he-institutions-developing-islamic-studies-module), accedido el 18 de febrero de 2017.
- “a Morchida from Morocco” en [www.test.metropolistv.nl/en/countries/morocco/meryem](http://www.test.metropolistv.nl/en/countries/morocco/meryem), accedido el 21 de septiembre de 2014.
- “Abdelaziz Hammaoui, Premio Nacional de Juventud 2013” *Injuve, Instituto de la Juventud* en [www.injuve.es/cooperacion/noticia/abdelaziz-hammaoui-premio-nacional-de-juventud-2013](http://www.injuve.es/cooperacion/noticia/abdelaziz-hammaoui-premio-nacional-de-juventud-2013), accedido el 16 de abril del 2017
- “About | Inclusive Mosque Initiative” en <http://inclusivemosqueinitiative.org/about/>, accedido el 11 de mayo de 2017.
- “About ASI” en [www.alsalam.ac.uk/about-asi/](http://www.alsalam.ac.uk/about-asi/), accedido el 19 de abril de 2017.
- “About Musawah” [ww.musawah.org/about-musawah](http://ww.musawah.org/about-musawah), accedido el 26 de mayo de 2017.
- “About us | Muslim Women’s Council” en [www.muslimwomenscouncil.org.uk/about-us/](http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/about-us/), accedido el 9 de enero de 2017.
- “Acerca de Amparo Sánchez Rosell” en [www.blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php/2010/06/26/acerca-de-amparo-sanchez-rosell](http://www.blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php/2010/06/26/acerca-de-amparo-sanchez-rosell), accedido el 17 de marzo de 2017.
- “Advanced ‘Alimiyyah Degree in Arabic and Islamic Studies” en [www.cambridgeislamiccollege.org/course/advanced-islamic-scholarship/](http://www.cambridgeislamiccollege.org/course/advanced-islamic-scholarship/), accedido el 23 de febrero de 2017.
- “Affaires religieuses: L’Algérie assure une formation spécialisée pour les imams” en [www.djazairiess.com/fr/lemaghreb/65396](http://www.djazairiess.com/fr/lemaghreb/65396), accedido el 2 de agosto de 2014
- “Alemania se plantea legislar sobre el islam” en [www.abc.es/internacional/abci-alemania-plantea-legislar-sobre-islam-201604171859\\_noticia.html](http://www.abc.es/internacional/abci-alemania-plantea-legislar-sobre-islam-201604171859_noticia.html), accedido el 17 de abril de 2016.
- “Algérie: Mettre fin à l’anarchie des fetwas” en <http://www.algerie-monde.com/actualite/article2139.html>, accedido el 4 de agosto del 2014.
- “Ali Raisuni, presidente de la Asociación Dawa Islámica de Xauen: El Islam siempre ha defendido la Alianza de Civilizaciones” en [www.webislam.com/articulos/28121-ali-raisuni-presidente-de-la-asociacion-dawa-islamica-de-xauen-el-islam-siempre.html](http://www.webislam.com/articulos/28121-ali-raisuni-presidente-de-la-asociacion-dawa-islamica-de-xauen-el-islam-siempre.html), accedido el 30 de marzo de 2017.
- “ALIM | Empowering Muslims Through Islamic Literacy en <https://www.alimprogram.org/>, accedido el 27 de octubre de 2016.
- “American Muslim Women’s Association”, en <http://amwa.us/>, accedido el 19 de octubre de 2016.
- “Amina Wadud” en <http://en.gariwo.net/righteous/the-righteous-biographies/civil-courage/exemplary-figures-reported-by-gariwo/amina-wadud-7561.html>, accedido el 9 de octubre de 2016.
- “Análisis de otros al-hadices misóginos” en <http://www.webislam.com/articulos/26055-analisis-de-otros-alhadices-misoginos.html>, accedido el 10 de marzo del 2016.
- “Analysis Halima Krausen: Can Women Be Imams?” en <https://en.qantara.de/content/analysis-halima-krausen-can-women-be-imams>, accedido el 6 de febrero de 2017
- “Anisa Abd el Fattah” en [http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/anisa\\_abd\\_el\\_fattah/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/anisa_abd_el_fattah/), accedido el 19 de octubre de 2016.

- “Argent destiné à la Mosquée de Paris et convoitises marocaines : les vérités de Mohamed Aïssa”, accedido el 13 de junio de 2017, <http://www.algeriepatriotique.com/article/argent-destin%C3%A9-%C3%A0-la-mosqu%C3%A9e-de-paris-et-convoitises-marocaines-les-v%C3%A9rit%C3%A9s-de-mohamed-a%C3%AFssa>, accedido el 13 de junio de 2017.
- “Arranca el primer curso universitario para la formación de imames en España”, en [www.webislam.com](http://www.webislam.com), accedido el 16 de abril del 2017
- “Arranca el primer curso universitario para la formación de imames en España”, en [www.webislam.com/noticias/44460](http://www.webislam.com/noticias/44460), accedido el 20 de abril de 2017.
- “Así es la primera Universidad Islámica de España, que abre sus puertas en el País Vasco” en [www.elmundo.es/f5/campus/2016/09/06/57cef09e268e3e772c8b462f.html](http://www.elmundo.es/f5/campus/2016/09/06/57cef09e268e3e772c8b462f.html), accedido el 20 de marzo de 2017.
- “Asignatura-Islamología” en [www.cv1.cpd.ua.es/ConsPlanesEstudio/cvFichaAsiEEES.asp?wcodasi=29058&wLengua=C&scaca=2015-16](http://www.cv1.cpd.ua.es/ConsPlanesEstudio/cvFichaAsiEEES.asp?wcodasi=29058&wLengua=C&scaca=2015-16), accedido el 19 de abril de 2017.
- “Asociación Cultural Azzagra” en [www.webislam.com/directorio/65105-asociacion\\_cultural\\_azzagra.html](http://www.webislam.com/directorio/65105-asociacion_cultural_azzagra.html), accedido el 30 de marzo de 2017.
- “Asociación de Mujeres Musulmanas An-Nur” en <https://proyectoigual.wordpress.com/2016/03/04/asociacion-de-mujeres-musulmanas-an-nur/>, accedido el 10 de marzo del 2016.
- “Azizah al-Hibri, Esq. Karamah” en <http://karamah.org/authors/dr-azizah-al-hibri-esq>, accedido el 28 de septiembre de 2016.
- “Becoming an Imamah” en [www.femimam.com/en/home/our-services/becoming-an-imamah](http://www.femimam.com/en/home/our-services/becoming-an-imamah), accedido el 25 de mayo de 2017.
- “Berlin’s Humboldt University plans to open Islamic theology institute” en [www.dw.com/en/berlins-humboldt-university-plans-to-open-islamic-theology-institute/a-38149225](http://www.dw.com/en/berlins-humboldt-university-plans-to-open-islamic-theology-institute/a-38149225), accedido el 9 de julio de 2017.
- “Biografía de Alí al Muntasir El Kettani” en [www.webislam.com/articulos/34617-biografia\\_de\\_ali\\_al\\_muntasir\\_el\\_kettani](http://www.webislam.com/articulos/34617-biografia_de_ali_al_muntasir_el_kettani), accedido el 19 de abril de 2017.
- “British Muslims in Numbers” en [www.mcb.org.uk/muslimstatistics/](http://www.mcb.org.uk/muslimstatistics/), accedido el 8 de mayo de 2017.
- “Certificate in Muslim Chaplaincy | The Markfield Institute of Higher Education” en [www.mihe.org.uk/cert-chaplaincy](http://www.mihe.org.uk/cert-chaplaincy), accedido el 20 de febrero de 2017.
- “Ces femmes imams qui dirigent la prière dans les mosquées” en <http://geopolis.francetvinfo.fr/ces-femmes-imams-qui-dirigent-ou-pas-encore-la-priere-dans-les-mosques-96671>, accedido el 25 de mayo de 2017.
- “Chronologie du champreligieux du 1999 au 2013” en <http://habous.gov.ma/fr/chronologie.html>, accedido el agosto del 2014.
- “Comienza en Alicante el curso formativo de profesores de árabe y Corán según el método Andalusi” en [www.ucide.org/es/content/comienza-en-alicante-el-curso-formativo-de-profesores](http://www.ucide.org/es/content/comienza-en-alicante-el-curso-formativo-de-profesores), accedido el 30 de marzo de 2017.
- “Convertirse al Islam” en [www.caminoalislam.com/](http://www.caminoalislam.com/), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Daisy Khan” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/daisy\\_khan](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/daisy_khan), accedido el 3 de noviembre de 2016
- “Daniel Ahmed: “El islam queer es un islam de lucha, de disidencia frente a los discursos LGBTQI+fóbicos propios de las lecturas más misóginas y patriarcales del islam” en [www.revistapueblos.org/?p=20750](http://www.revistapueblos.org/?p=20750), accedido el 26 de mayo de 2017.
- “Dar Ettalaba Bab Kantra” en [www.elacil.com/Html/Actu/MAI\\_2012/26\\_05\\_12/500\\_places.htm](http://www.elacil.com/Html/Actu/MAI_2012/26_05_12/500_places.htm), accedido el 4 de agosto de 2014.

- “Daughters of Eve Conference and Women Led Mosque” en [www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/](http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve-conference-and-women-led-mosque/), accedido el 16 de enero de 2017.
- “Dinamarca inaugura su primera mezquita dirigida por mujeres” en [www.eldiario.es/theguardian/Dinamarca-inaugura-mezquita-dirigida-mujeres\\_0\\_553295260.html](http://www.eldiario.es/theguardian/Dinamarca-inaugura-mezquita-dirigida-mujeres_0_553295260.html), accedido el 26 de mayo de 2017.
- “Dr. Ingrid Mattson” en <https://www.alimprogram.org/scholars/dr-ingrid-mattson/>, accedido el 13 de diciembre de 2016.
- “Dr. Silvia Horsch-Al Saad” en [www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/postdocs/dr\\_silvia\\_horsch\\_al\\_saad.html](http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/postdocs/dr_silvia_horsch_al_saad.html), accedido el 9 de julio de 2017.
- “Dr. Tariq Al-Habib” en [www.dawrat.com/eg/en/organizer/drtariq-al-habib](http://www.dawrat.com/eg/en/organizer/drtariq-al-habib), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Ebrahim College, «Faculty», *Ebrahim College*” en <https://ebrahimcollege.org.uk/faculty/>, accedido el 8 de julio de 2017.
- “Ecole nationale de formation des cadres des affaires religieuses: Le décret exécutif
- “El Islam en Europa” en [www.webislam.com/articulos/36290-el-islam-en-europa.html](http://www.webislam.com/articulos/36290-el-islam-en-europa.html), accedido el 9 de julio de 2017.
- “El observatorio Andalusi. UCIDE” en [www.ucide.org/es/content/el-observatorio-andalus](http://www.ucide.org/es/content/el-observatorio-andalus), accedido el 8 de abril de 2017.
- “El Origen del Corán - Español - Hamza Mustafa Nayuzi” en <https://islamhouse.com/es/books/79216/>, accedido el 3 de abril de 2017.
- “Enciclopedia Nabulsi de las Ciencias islámicas” en [www.nabulsi.com/es/](http://www.nabulsi.com/es/), accedido el 2 de marzo de 2017.
- “Españolas por Alá” en [www.elmundo.es/magazine/m73/textos/islam1.html](http://www.elmundo.es/magazine/m73/textos/islam1.html), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “¿Es Tariq Ramadan un musulmán europeo, un intelectual iluminado que busca definir un modelo musulmán original, adaptado a Occidente?” en [www.webislam.com/articulos/18522es\\_tariq\\_ramadan\\_un\\_musulman\\_europeo\\_un\\_intelectual\\_iluminado\\_que\\_busca\\_definir](http://www.webislam.com/articulos/18522es_tariq_ramadan_un_musulman_europeo_un_intelectual_iluminado_que_busca_definir), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Estudio Demográfico / Poblacion Musulmana” en <http://ucide.org/es/content/estudio-demogr%C3%A1fico-poblacion-musulmana>, accedido el 12 de abril del 2017.
- “European Forum of Muslim Women EFOMW”, <http://www.efomw.eu/Default.aspx>, accedido el 8 de abril de 2017.
- “Fallece Álvaro Machordom Comins” en [www.webcciv.org/es/?p=3758](http://www.webcciv.org/es/?p=3758), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Femaleimans” en [www.femaleimams.com](http://www.femaleimams.com), accedido el 15 de octubre de 2016.
- “Femmes et islam: Houria Abdelouahed lève le voile sur les femmes de Mahomet – Idées” en [www.telerama.fr/idees/femmes-et-islam-houria-abdelouahed-leve-le-voile-sur-les-femmes-de-mahomet,142096.php](http://www.telerama.fr/idees/femmes-et-islam-houria-abdelouahed-leve-le-voile-sur-les-femmes-de-mahomet,142096.php), accedido el 23 de febrero de 2017.
- “Femmes musulmanes et engagées. Entretien avec Saïda Kada” en <http://quartiersxxi.org/femmes-musulmanes-et-engagees-entretien-avec-saida-kada>, accedido el 23 de febrero de 2017.
- “Figures du féminin en Islam d’Houria Abdelouahed” en [www.lescahiersdelislam.fr/Figures-du-feminin-en-Islam-d-Houria-Abdelouahed\\_a1281.html](http://www.lescahiersdelislam.fr/Figures-du-feminin-en-Islam-d-Houria-Abdelouahed_a1281.html), accedido el 23 de febrero de 2017.
- “First woman to lead Friday prayers in UK” en [www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html](http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html), accedido el 10 de mayo de 2017.
- “First woman to lead Friday prayers in UK” en [www.independent.co.uk/news/uk/home-](http://www.independent.co.uk/news/uk/home-)



- news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html, accedido el 10 de mayo de 2017.
- “ghazali.org – a virtual online library” en [www.ghazali.org](http://www.ghazali.org), accedido el 2 de abril de 2017.
- “Ghلامallah veut recruter plus de femmes dans les lieux de cultes” en [www.djazairss.com/fr/lefinancier/1618](http://www.djazairss.com/fr/lefinancier/1618), accedido el 12 de junio de 2017.
- “Higher Education Academy | Transforming teaching inspiring learning” en [www.heacademy.ac.uk/](http://www.heacademy.ac.uk/), accedido el 22 de febrero de 2017.
- “History | Tayyibun” en [www.tayyibun.com/about-us/history/](http://www.tayyibun.com/about-us/history/), accedido el 22 de febrero de 2017.
- “Houarria Fettah : première femme imam d’Europe”, en [http://www.saphirnews.com/Houarria-Fettah-premiere-femme-imam-d-Europe\\_a9466.html](http://www.saphirnews.com/Houarria-Fettah-premiere-femme-imam-d-Europe_a9466.html), accedido el 10 de mayo de 2017.
- “Hourria, predicatrice à Verviers” *Femmes et spiritualités*, vol. 25, 2010, pp. 18-20. <http://www.reliures.org/>
- “I’m a female imam” en <https://www.ft.com/content/2ccda9ea-17c7-11e6-bb7d-ee563a5a1cc1>, accedido el 11 de mayo de 2017.
- “Ibn Zaydun y la princesa Wallada” en <http://dealandalusasefarad.blogspot.com.es/2012/11/ibn-zaydun-y-la-princesa-wallada.html>, accedido el 3 de marzo del 2017.
- “IESH Château-Chinon - Institut Européen des Sciences Humaines - Théologie musulmane en français”, en [www.iesh.org/index.php/formation-proposee/formation-a-distance/theologie-musulmane-en-francais](http://www.iesh.org/index.php/formation-proposee/formation-a-distance/theologie-musulmane-en-francais), accedido el 29 de marzo de 2017.
- “II Edición del Curso de “Formación y Capacitación de Jóvenes Musulmanes”, abril 2012-marzo 2013, | Asociación TAYBA” en [www.asoctayba.com/ii-edicion-del-curso-de-formation-y-capacitacion-de-jovenes-musulmanes-abril-2012-marzo-2013/](http://www.asoctayba.com/ii-edicion-del-curso-de-formation-y-capacitacion-de-jovenes-musulmanes-abril-2012-marzo-2013/), accedido el 30 de marzo de 2017.
- “Inclusive Mosque Initiative” Opens Doors To Women-Led Prayers And Gay Muslims In Britain”, en [http://www.huffingtonpost.com/2013/08/15/inclusive-mosque-initiative-britain\\_n\\_3744120.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/08/15/inclusive-mosque-initiative-britain_n_3744120.html), accedido el 11 de mayo de 2017.
- “Instance Europeene du Saint Coran” en [www.iescoran.org/index.php?option=com\\_phocagallery&view=category&id=8%3Aconseil-dadministration-&Itemid=12&lang=fr](http://www.iescoran.org/index.php?option=com_phocagallery&view=category&id=8%3Aconseil-dadministration-&Itemid=12&lang=fr), accedido el 23 de febrero de 2017.
- “Instituto Mohamed VI”, en [www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/BO\\_6268\\_5470\\_Ar.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/BO_6268_5470_Ar.pdf), accedido el 12 de junio de 2015.
- “Islamic studies in Ph.D. Programs of Religious Studies” en [www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm](http://www.unc.edu/~cernst/reliprograms.htm), accedido el 10 de julio de 2017
- “Islamólogos Arabistas y Orientalistas siglos XII-XX”, en [www.islamchile.com/biblioteca/civilizacionislamica](http://www.islamchile.com/biblioteca/civilizacionislamica), accedido el 20 de marzo de 2017.
- “Islam un modo de vida” en [www.nurelislam.com/vida.htm](http://www.nurelislam.com/vida.htm), accedido 5 de abril de 2017.
- “ISNA” en [www.isna.net/](http://www.isna.net/), accedido el 28 de septiembre de 2016.
- “Jassim Al-Mutawa :: Who’s Who in Kuwait” en <http://cdm16639.contentdm.oclc.org/cdm/ref/collection/p16639coll5/id/70>, accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Kuttāb” en [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kuttab-SIM\\_4594](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kuttab-SIM_4594), accedido el 24 de abril de 2017.
- “L’association | Havre De Savoir” en [www.havredesavoir.fr/association/](http://www.havredesavoir.fr/association/), accedido el 16 de junio de 2017.
- “L’école privée Aïcha Oum Al mouminine pour l’enseignement traditionnel” en

- <http://habous.gov.ma/fr/concours/56-Les-Ecoles-Traditionnelles/378-l-ecole- privee-aicha-oum-al-mouminine-pour-l-enseignement-traditionnel.html>, accedido el 4 de marzo de 2017.
- “L’Instance Européenne du Saint Coran”, [http://www.iescoran.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1&Itemid=8&lang=fr](http://www.iescoran.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=8&lang=fr), accedido el 23 de febrero de 2017
- “La CIE ofrece un curso para formar en España a imames” en [www.webislam.com/articulos/91642](http://www.webislam.com/articulos/91642), accedido el 20 de abril de 2017.
- “La Comunidad Musulmana de La Rioja recurre al Tribunal Superior de Justicia” en [www.webislam.com/articulos/111435la\\_comunidad\\_musulmana\\_de\\_la\\_rioja\\_recurre\\_al\\_tribunal\\_superior\\_de\\_justicia.html](http://www.webislam.com/articulos/111435la_comunidad_musulmana_de_la_rioja_recurre_al_tribunal_superior_de_justicia.html), accedido el 20 de abril de 2017.
- “La formation des cadres religieux musulmans en France: défis et perspectives”, en [www.saphirnews.com/La-formation-des-cadres-religieux-musulmans-en-France-defis-et-perspectives\\_a11323.html](http://www.saphirnews.com/La-formation-des-cadres-religieux-musulmans-en-France-defis-et-perspectives_a11323.html), accedido el 16 de julio de 2017.
- “La Ligue des imams et Ulémas du Sahel veut contribuer au règlement de la crise malienne”, en [www.algerie1.com/actualite/la-ligue-des-imams](http://www.algerie1.com/actualite/la-ligue-des-imams)
- “la mujer y su contribución en el cambio” en <https://humanappeal.es/events/tour-tarde-mujeres-naima-ben-yaich/>, accedido el 2 de enero del 2018.
- “La quatrième causerie religieuse, animée par une femme” en [www.bladi.info/threads/quatrieme-causerie-religieuse-animee-femme.10463/](http://www.bladi.info/threads/quatrieme-causerie-religieuse-animee-femme.10463/), accedido el 20 de marzo de 2017
- “La UAB formará a imanes en colaboración con asociaciones islámicas” en [www.sociedad.elpais.com/sociedad/2008/02/15/actualidad/1203030004\\_850215.html](http://www.sociedad.elpais.com/sociedad/2008/02/15/actualidad/1203030004_850215.html), accedido el 28 de diciembre del 2017.
- “Las quejas vecinales ralentizan la edificación de 60 mezquitas” en [www.publico.es/espana/quejas-vecinales-ralentizan-edificacion-60.html](http://www.publico.es/espana/quejas-vecinales-ralentizan-edificacion-60.html), accedido el 20 de abril de 2017.
- “La recopilación del Corán” en [www.webislam.com/articulos/62282-a\\_recopilacion\\_del\\_coran.html](http://www.webislam.com/articulos/62282-a_recopilacion_del_coran.html), accedido el 6 de abril de 2017.
- “Leadership Development Programme” en [www.mcb.org.uk/ldp](http://www.mcb.org.uk/ldp), accedido el 6 de julio de 2017.
- “Les Femmes autour du Prophète Muhammad (saws)” en [www.havredesavoir.fr/les-femmes-autour-du-prophete-muhammad-saws-noura-jaballah/](http://www.havredesavoir.fr/les-femmes-autour-du-prophete-muhammad-saws-noura-jaballah/), accedido el 13 de mayo de 2017.
- “Los Atlas de la inmigración marroquí en España” en [www.extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/OtrosDocumentos/atlas/](http://www.extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/OtrosDocumentos/atlas/), accedido 19 de abril de 2017.
- “Los Jardines de los Justos” en [www.webislam.com/biblioteca/59316-los\\_jardines\\_de\\_los\\_justos.html](http://www.webislam.com/biblioteca/59316-los_jardines_de_los_justos.html), accedido el 2 de abril de 2017.
- “Macdonald Center | Hartford Seminary” en <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/>, accedido el 16 de julio de 2017.
- “Mahd al-Fath Institute in Damascus. Journey of a Seeker of Sacred Knowledge”, [www.seekerofthesacredknowledge.wordpress.com/tag/mahd-al-fath-institute-in-damascus/](http://www.seekerofthesacredknowledge.wordpress.com/tag/mahd-al-fath-institute-in-damascus/), accedido el 4 de marzo de 2017.
- “Mansur Escudero, el san Francisco de Asís del islam” en [www.elpais.com/elpais/2010/10/04/actualidad/1286180225\\_850215.html](http://www.elpais.com/elpais/2010/10/04/actualidad/1286180225_850215.html), accedido el 3 de marzo del 2017.
- “Maroc: Institut Mohammed VI. International Imam Academy”, en
- “Maurice Bucaille, la ciencia, y el Corán - Observatorio del Laicismo” en <https://laicismo.org/2016/maurice-bucaille-la-ciencia-y-el-coran/141512>, accedido el 2

- de abril de 2017,  
 “Muftiyyahprogrambrochure.pdf” en [www.wisemuslimwomen.org/pdfs/muftiyyahprogrambrochure.pdf](http://www.wisemuslimwomen.org/pdfs/muftiyyahprogrambrochure.pdf), accedido el 28 de septiembre de 2016.
- “Muslim Council of Britain (MCB)” en [www.mcb.org.uk/](http://www.mcb.org.uk/), accedido el 23 de febrero de 2017.
- “Muslim World League” en [www.oxfordislamicstudiesonline.ligue](http://www.oxfordislamicstudiesonline.ligue), accedido el 28 de diciembre del 2017.
- “Muslims in Europe: Country guide” en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm/>, accedido el 8 de mayo de 2017 “Muslim Population in Europe” en [www.muslimpopulation.com/Europe/](http://www.muslimpopulation.com/Europe/), accedido el 8 de mayo de 2017.
- “Muslimska Familjedagarna - Ustadha Naima Ben Yaich” en <http://muslimskafamiljedagarna.se/2015/en/project/naima-ben-yaich-2/>, accedido el 17 de marzo de 2017.
- “Nada Te Turbe” en [www.islamicbulletin.org/spanish/details.aspx?id=61](http://www.islamicbulletin.org/spanish/details.aspx?id=61), accedido 2 de abril de 2017,
- “NEMA: Native European Muslim Assembly”, accedido el 30 de marzo de 2017. [www.nema.eu.com/articles.php?category=Trips](http://www.nema.eu.com/articles.php?category=Trips).
- “Nimat Hafez Barazangi Scholarly Works” en <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/7535>, accedido el 9 de octubre de 2016.
- “Nouman Ali Khan Collection - Video LectureS” en <http://www.nakcollection.com/>, accedido el 13 de marzo de 2017.
- “Observatorio del Pluralismo Religioso en España” en [www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones religiosas/glosario/islam.html](http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones religiosas/glosario/islam.html), accedido el 10 de abril de 2017.
- “Organisation de la Coopération Islamique” en [www.oic-oci.org/states/?lan=fr](http://www.oic-oci.org/states/?lan=fr), accedido el 12 de abril de 2017.
- “Our Founder | Cordoba Initiative” en [www.cordobainitiative.org/our-founder](http://www.cordobainitiative.org/our-founder), accedido el 3 de noviembre de 2016.
- “PBS Wide Angle: Class of 2006” en [www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2006/07/24/DI2006072400448.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/discussion/2006/07/24/DI2006072400448.html), accedido el 20 de febrero de 2014
- “Publicaciones de: 'Kamila Toby” en [www.webislam.com/author/kamila\\_toby](http://www.webislam.com/author/kamila_toby), accedido el 17 de marzo de 2017
- “Qal’bu Maryam: La segunda Mezquita de Mujeres en Estados Unidos – Mezquita de Mujeres” en <https://mezquitademujeres.org/2017/04/15/qalbu-maryam-la-segunda-mezquita-de-mujeres-en-estados-unidos/>, accedido el 26 de mayo de 2007.
- “Qui sommes-nous ? – GIERFI” en <http://gierfi.canalblog.com/archives/2009/02/22/12727480.html>, accedido el 22 de febrero de 2009
- “Rawiya”, accedido el 3 de noviembre de 2016, <http://www.alrawiya.org/shaykhafest/index.html>.
- “Reglas para la recitación del Corán” en [www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/46/reglas\\_para\\_la\\_recitacion\\_del\\_coran.htm](http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/46/reglas_para_la_recitacion_del_coran.htm), accedido el 16 de marzo de 2017.
- “Resolución de 14 de marzo de 2016, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión islámica de la Educación Infantil” en [www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2714.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2714.pdf), accedido el 12 de abril de 2017.
- “Saudi Arabia’s Rwaq builds a online courseware platform for the Middle East” en

- [www.wamda.com/2013/12/saudi-arabia-rwaq-online-courseware-mooc-middle-east](http://www.wamda.com/2013/12/saudi-arabia-rwaq-online-courseware-mooc-middle-east),  
accedido el 30 de marzo de 2017.
- “Se crea el primer Consejo Superior de Ulemas para los marroquíes que viven en Europa” en [www.africafundacion.org/spip.php?article1813](http://www.africafundacion.org/spip.php?article1813), accedido el 11 de septiembre de 2017.
- “Sheij Yusuf Al Qaradawi, un gran y distinguido sabio del islam” en [www.webislam.com/articulos/97014sheij\\_yusuf\\_al\\_qaradawi\\_un\\_gran\\_y\\_distinguido\\_sabio\\_del\\_islam.html](http://www.webislam.com/articulos/97014sheij_yusuf_al_qaradawi_un_gran_y_distinguido_sabio_del_islam.html), accedido el 13 de julio de 2017.
- “Sherin Khankan” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/sherin\\_khankan/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/sherin_khankan/),  
accedido el 22 de febrero de 2017
- “Sisters In Islam: Mission Statement and Objectives” en <http://www.sistersinislam.org.my/page.php?36>, accedido el 19 de octubre de 2016.
- “Statistiques” en [www.enssup.gov.ma/sites/default/files/STATISTIQUES/3474/Statistiques\\_Universitaires\\_2014-15.pdf](http://www.enssup.gov.ma/sites/default/files/STATISTIQUES/3474/Statistiques_Universitaires_2014-15.pdf), accedido el 12 de noviembre de 2017.
- “Statut particulier: Un recrutement plus sévère pour les imams” en [www.algeria-watch.de/fr/article/div/statut\\_imams.htm](http://www.algeria-watch.de/fr/article/div/statut_imams.htm), accedido el 21 de agosto de 2014. “Tajweed lesson by Sheikh Ayman Suwayd” en [www.youtube.com/watch?v=qVw7xe-WJZU](http://www.youtube.com/watch?v=qVw7xe-WJZU),  
accedido el 16 de julio de 2017.
- “Tayyibah Taylor” en [www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/tayyibah\\_taylor/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/tayyibah_taylor/),  
accedido el 29 de septiembre de 2016.
- “Tawhid - Oxford Islamic Studies Online” en [www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356?\\_hi=15&\\_pos=2](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356?_hi=15&_pos=2), accedido el 7 de abril de 2017.
- “The International Symposium Program: Women at the Heart of Monotheisms” en [www.asma-lamrabet.com/articles/the-international-symposium-program-women-at-the-heart-of-monotheisms-a-plural-history-12-13-november-2014-golden-tulip-farah/](http://www.asma-lamrabet.com/articles/the-international-symposium-program-women-at-the-heart-of-monotheisms-a-plural-history-12-13-november-2014-golden-tulip-farah/),  
accedido el 20 de marzo de 2017
- “Über Uns” en [www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/ueber\\_uns.html](http://www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/ueber_uns.html), accedido el 9 de julio de 2017.
- “Una delegación de imanes de Marruecos visita el Parlamento catalán” en <http://www.libertaddigital.com/espana/2014-06-27/una-delegacion-de-imanes-de-marruecos-visita-el-parlamento-catalan-1276522517/>, accedido el 5 de julio de 2015.
- “Une centaine d’imams en Europe pour diriger les prières des taraouih”, en [www.djazairress.com/fr/liberte/160102](http://www.djazairress.com/fr/liberte/160102), accedido 12 de junio de 2017.
- “Une mosquée dirigée par des femmes a ouvert ses portes en Californie” en <https://oumma.com/mosquee-dirigee-femmes-a-ouvert-portes-californie/>, accedido el 16 de abril de 2017.
- “Une prière musulmane pas comme les autres” en [www.rts.ch/religion/hautes-frequences/5400591-une-priere-musulmane-pas-comme-les-autres.html](http://www.rts.ch/religion/hautes-frequences/5400591-une-priere-musulmane-pas-comme-les-autres.html), accedido el 26 de mayo de 2017.
- “Universidad Islámica Internacional Averroes. Información del curso 98-99” en [www.old.webislam.com/numeros/0\\_articulos\\_raiz/averroes.htm](http://www.old.webislam.com/numeros/0_articulos_raiz/averroes.htm), accedido el 19 de abril de 2017.
- “Uppsala University has Sweden’s first professor of Islamic theology and philosophy” en [www.uu.se/en/news/news-document/?id=2130&typ=artikel](http://www.uu.se/en/news/news-document/?id=2130&typ=artikel), accedido el 9 de julio de 2017.
- “US first women-only “mosque” opens in Los Angeles”, *BBC News*, accedido 26 de mayo de 2017, <http://www.bbc.com/news/av/world-us-canada-31564683/us-first-women-only-mosque-opens-in-los-angeles>.
- “Welcome to IQRA.ORG” en [www.iqra.org](http://www.iqra.org), accedido 30 de marzo de 2017.
- “Why muslim women must re-interpret the Qur’an” en

[www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special\\_Report.pdf](http://www.wisemuslimwomen.org/images/uploads/Special_Report.pdf), accedido el 29 de septiembre de 2016.

“Woman leads Muslim prayers in UK” en [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/england/oxfordshire/7676239.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/oxfordshire/7676239.stm), accedido el 10 de mayo de 2017.

“Women provide spiritual security” in Morocco”, en [www.trust.org/item/20131212010325-jkva6](http://www.trust.org/item/20131212010325-jkva6), accedido el 11 de septiembre de 2017.

“Women religious leaders in Algeria spread the word about maternal and child health”

“Zaytuna College| About > A Brief History” en <https://www.zaytuna.edu/about/>, accedido el 22 de octubre de 2016.

<http://iecah.org/index.php/articulos/739-la-carta-para-la-reconciliacion-nacional-en-argelia-un-plan-de-amnistia-que-deja-heridas-abiertas>, accedido el 13 de septiembre del 2016.

<http://osireglacier.com/etudesmarocaines>, accedido el 16 de mayo de 2016.

[www.proyectoigual.wordpress.com/2016/03/04/asociacion-de-mujeres-musulmanas-an-nur/](http://www.proyectoigual.wordpress.com/2016/03/04/asociacion-de-mujeres-musulmanas-an-nur/), accedido el 4 de marzo de 2017.

[www.algeriemonde.com/actualite/article2139.html](http://www.algeriemonde.com/actualite/article2139.html), accedido el 4 de agosto de 2014

[www.boe.es/boe/dias/2014/12/11/pdfs/BOE-A-2014-12886.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2014/12/11/pdfs/BOE-A-2014-12886.pdf); [www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-2714](http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-2714)

[www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2715.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/2016/03/18/pdfs/BOE-A-2016-2715.pdf), accedido el 30 de noviembre del 2017.

[www.britannica.com/biography/Rashid-Rida](http://www.britannica.com/biography/Rashid-Rida), accedido el 24 de julio del 2017.

[www.catedraelearning.es/islam](http://www.catedraelearning.es/islam), accedido el 28 de diciembre del 2017.

[www.congreso.es/consti/constitucion](http://www.congreso.es/consti/constitucion), accedido el 12 de abril del 2017.

[www.humanrightsvoices.org/assets/attachments/documents/spa1.pdf](http://www.humanrightsvoices.org/assets/attachments/documents/spa1.pdf), accedido el 19 de abril de 2017,

[www.jeunefrique.com/mag/235818/societe/maroc-institut-mohammed-vi-international-imam-academy/](http://www.jeunefrique.com/mag/235818/societe/maroc-institut-mohammed-vi-international-imam-academy/), accedido el 11 de julio de 2015.

[www.libertaddigital.com/espana/2014-06-27/una-delegacion-de-imanes-de-marruecos-visita-el-parlamento-catalan-1276522517](http://www.libertaddigital.com/espana/2014-06-27/una-delegacion-de-imanes-de-marruecos-visita-el-parlamento-catalan-1276522517), accedido el 5 de julio de 2015.

[www.noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/126-1992.html](http://www.noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/126-1992.html), accedido el 20 de abril de 2017.

“Me and the Mosque (2005) - Zarqa Nawaz” en [www.youtube.com/watch?v=sder6fD\\_Kp8](http://www.youtube.com/watch?v=sder6fD_Kp8), accedido el 26 de septiembre de

بالمرشدات الدينيات بالمغرب ( Guías religiosas en Marruecos) YouTube”, [www.youtube.com/watch?v=i-EtVZkHyvU](http://www.youtube.com/watch?v=i-EtVZkHyvU), accedido el 13 de febrero de 2014.

“29 imams et deux mouchidates désignés” en [www.djazairess.com/fr/lexpression/50007](http://www.djazairess.com/fr/lexpression/50007), accedido el 12 de junio de 2017.

“50 Imams se rendront prochainement en France pour officier dans les mosquées” en [www.djazairess.com/fr/letemps/76513](http://www.djazairess.com/fr/letemps/76513), accedido el 12 de junio de 2017.