

# Todavía discutiendo sobre el Corán. Cinco intervenciones

**Hacer lo posible por un entendimiento siempre mejor de nuestra Escritura es una vocación para todos aquellos que se mueven por ella**

21/07/2008 - Autor: Asma Barlas - Fuente: Thoughts and Perceptions

En este artículo, Barlas articula los debates sobre el derecho y la autoridad de las mujeres musulmanas a interpretar el Corán (1). Como una vía para mover la conversación más allá de aseverar o refutar, simplemente, el derecho de esta o aquella persona al leer el Corán bajo esta o aquella condición. Ella distingue entre distintos tipos de interpretaciones y autoridad. Simultáneamente, procura luchar contra las tensiones entre la lectura (del Corán) individual del creyente y la lectura de la comunidad.

## Sobre subjetividad

Algunos eruditos argumentan que, para interpretar el Corán, se debe evitar cualquier subjetividad. No estoy de acuerdo con esta propuesta ya que, ser humano es vivir una vida que está: política, económica, sexual, cultural e históricamente condicionada y la subjetividad es, simplemente, el efecto del encuentro y comprensión del mundo a través de estas situaciones. Por eso es inevitable. Así, en lugar de pretender encontrarnos con textos provenientes de algún puro y abstracto lugar fuera del espacio y el tiempo, necesitamos ser abiertos, honestos y autoconscientes acerca de las posiciones ideológicas y materiales donde los estudiamos. De hecho, este es uno de los requisitos previos para entrar en el círculo hermenéutico.

Mi primera tesis, entonces, es que ningún lector del Corán puede evitar la subjetividad porque es ineludible a la condición humana. Como mucho, podemos ser más o menos conscientes acerca de cómo las posiciones subjetivas conforman nuestra lectura del texto.

## Sobre lenguaje e interpretación

Otra idea común es que sólo los licenciados en árabe coránico podrían tener la capacidad para interpretar el Corán. Tampoco estoy de acuerdo con esa idea ya que sugiere que sólo hay un tipo de interpretación escritural y parece confundir traducción con interpretación.

En su sentido más básico, interpretar es el acto de darle un significado a lo que leemos. Así que uno no necesita ser un experto en el lenguaje o un psicólogo para leer interpretando un texto ya que uno lo hace, de todos modos, simplemente por el hecho de leer. Además, el dominio del lenguaje no asegura el alcance de la mejor, o de la única lectura válida del texto. Si fuera así, el Corán no habría distinguido entre mejor y peor lectura del mismo (2); los compañeros del Profeta no habrían diferido en su entendimiento de algunas aleyas (3); los musulmanes tendrían un acuerdo universal sobre la interpretación del Corán y, eruditos

como *Al-Gazali*, no habrían sostenido que cada aleya tiene la posibilidad de 60.000 significados.

El punto que estoy tratando es que las diferencias de interpretación no pueden ser sólo reducidas al idioma sino también tienen que ver con el método de interpretación, epistemología, teología y políticas sexuales. Daré dos ejemplos de exégesis coránica para apoyar mi reclamación.

La primera se aplica a esos casos en los que, no importa lo buenos que sean en árabe los eruditos, no pueden ponerse de acuerdo en el significado de una palabra. Un buen ejemplo es *idrbuhunna* en la aleya 4:34 que, la mayoría de eruditos, leen como golpeadlas, interpretando la aleya cómo dando al marido derecho de golpear a su esposa. No obstante, la raíz de esta palabra, *daraba*, tiene numerosos significados –incluyendo irse- y el Corán mismo utiliza esa palabra con diecisiete significados distintos. Así, el hecho de que la mayoría de intérpretes han elegido un significado, el peor de los significados; y que la mayoría de musulmanes rechace aceptar interpretaciones alternativas como legítimas, tiene menos que ver con el lenguaje que con las políticas sexuales del patriarcado que quieren mantener el poder masculino sobre las mujeres.

Por otra parte, podemos estar de acuerdo en que una palabra puede ser interpretada de diferentes maneras, pero eso aún no significa que ya hemos alcanzado el corazón de las enseñanzas coránicas. Por ejemplo, el Corán nos pide que lo leamos por su mejor significado. Podemos estar abiertos a aceptar significados alternativos mejores – como estupendo o excelente-- pero eso no significa necesariamente que alcancemos el contenido moral, social o histórico de la palabra. Esto es así porque lo que entendemos por “estupendo” o “excelente” dependerá de nuestra moral, nuestra teología, el tipo de sociedad en la que vivimos, el período de tiempo en el que vivimos, etc. Por eso, conocer el árabe no puede ayudarnos a definir categóricamente los mejores significados del Corán.

La disciplina misma de la exégesis coránica da fe de las limitaciones del lenguaje en la producción de un entendimiento completo del Corán. Por eso desde los primeros tiempos los eruditos han sabido que el Corán tiene, por lo menos, dos niveles de significado. El *tafsir*, como sabemos, se enfoca en el exterior o mensaje aparente mientras que el *ta'wil* se ocupa del interior o significado esotérico. En efecto, toda una tradición del Islam – la sufi- está basada en tratar de recuperar el significado interior del Corán a través de un proceso de prácticas espirituales, incluida la gnosis.

Por lo tanto, mi segunda tesis es que aunque que el Corán se presta a analizar el lenguaje, para interpretarlo no se requiere necesariamente una maestría en árabe ya que la interpretación no es un ejercicio de filología.

### Sobre traducción

A la luz de esto, entiendo que la insistencia en la maestría del árabe como argumento sobre la necesidad de leer el Corán sólo en árabe, como un argumento en contra de traducirlo. Estoy de acuerdo en que la traducción del Corán requiere una maestría en árabe y muchos eruditos ( todos varones hasta ahora) nos han dado traducciones que la mayoría de los

musulmanes aceptan como confiables. Acerca de esto, parece razonable argumentar que, si podemos leer el Corán traducido, también podemos interpretarlo en la traducción. Pero, aunque los musulmanes puedan aceptar la traducción del Corán, desaniman la interpretación con el argumento de que el Corán traducido no es el verdadero Corán.

Claramente, ya que el Corán fue revelado en árabe, el ser capaz de leerlo en árabe lleva sujeto un especial simbolismo. Pero, proclamar que el Corán traducido no es real implica que su estatus ontológico, su “realidad”, deriva de “ser en árabe” más que de “ser la palabra de Dios”. Esta es una noción teológicamente defectuosa ya que el estatus ontológico del Corán tiene que ver con su relación con Dios, no con un idioma humano. La Palabra de Dios es real en todos los idiomas porque Su realidad se apoya en ser la palabra de Dios no en ser un idioma determinado.

Si el Corán es un texto universal, como creen los musulmanes, entonces su universalidad descansa en que es igualmente real en todos los idiomas y no sólo en uno. ¿De qué forma puede ser el Corán universal si: no-árabes, no- literatos y no-varones están excluidos de entenderlo o interpretarlo a la luz de las facultades y gracia que Dios les ha dado?

Mi tercera tesis, entonces, es que el Corán es real en todos los idiomas y es tan susceptible de ser interpretado, o mal interpretado, en esos idiomas como en árabe.

#### Sobre autoridad

Si tengo razón en que el Corán es un texto universal, que el conocimiento del árabe no puede asegurar exactitud o unanimidad interpretativa, que la vía para descifrarlo no es únicamente a través del análisis del lenguaje y que su lectura no puede ser objetiva; entonces parece necesario repensar nuestra visión de quién tiene el derecho a interpretarlo. El Corán mismo hace obligatorio, para cada uno de nosotros, usar nuestro intelecto y razón para interpretarlo. No dice que sólo los varones, o los árabes, o los eruditos pueden o podrían interpretarlo. En otras palabras, no enlaza los derechos interpretativos con raza, sexo, clase o, incluso, con la capacidad de leer. La capacidad de leer y la erudición nunca han sido la contraseña de los profetas o de los sabios o de la mayoría de los creyentes quienes han sido, normalmente, iletrados. Asumir que esta gente no puede entender el Corán por su falta de conocimiento erudito es desconsiderar aspectos de la religiosidad y universalidad del Corán y confundir el conocimiento de la Palabra de Dios con su “significado interno” (4): Una distinción que el Corán mismo hace. Potencialmente cada uno puede llegar a ese significado interno a través de la reflexión.

El Corán, por supuesto, nos pide que aprendamos de otros y también que enseñemos a otros. Un cierto papel pedagógico es parte de la práctica moral de ambos, hombres y mujeres; a quienes el Corán insiste en recomendar lo justo y evitar lo erróneo(5). Este tipo de pedagogía moral no nos permite proclamar el monopolio de un conocimiento religioso o la autoridad de nuestro propio entendimiento. Tampoco puede ser ésa la base sobre la que se apoye esa clase de autoridad institucionalizada que las comunidades interpretativas islámicas han venido proclamando desde hace siglos.

Lo más importante para nuestro propósito: el Corán no nos ata a la autoridad moral de

generaciones antiguas sin pensar las cosas, hasta el fondo, por nosotros mismos. El Corán censura a quienes insisten en seguir “el camino de sus padres”; una frase que podemos leer literalmente como referida al gobierno del padre/marido (patriarcado) (6); o, más generalmente, a tradiciones pasadas hace tiempo. El Corán también nos advierte de que si nuestros padres tratan de hacernos “atribuir divinidad ( junto con Dios) en cosas de las que no tienes conocimiento. Entonces, no les obedezcas” (7). Estos versos aparecen en un contexto determinado, por supuesto, pero su mensaje es claramente universal: sólo podemos aferrar la Verdad Divina por nosotros mismos, sin ninguna compulsión o constreñimiento. ¿No es por eso por lo que el Corán prohíbe la coerción en materia de fe y religión?

### Sobre individuo y comunidad

Por supuesto, cuando leemos el Corán dentro de una comunidad, nuestro entendimiento de él, nunca puede ser completamente libre del entendimiento que la comunidad tiene del mismo. De hecho, si hay conflicto entre ambos entendimientos, somos presionados a subordinar el individual por el comunal en nombre de la tradición, más aún, de la visión dominante de la tradición. ¿Cómo podemos, entonces, tener responsabilidad personal en la interpretación del Corán?

Este es un asunto complejo porque, para los musulmanes, comunidad y fe o “*ummah* y *din* se definen mutuamente y dan características distintivas a la visión islámica de la existencia comunal.” (8). Pero si esto significa que sólo podemos practicar nuestro *din*, en todo su potencial, en el seno de una comunidad moral; esto no significa que la comunidad es, por definición, moral. Esto no significa que vivir en comunidad nos libra de la necesidad de hacer elecciones interpretativas por nosotros mismos. Después de todo, si la lectura comunal del Corán fuera infalible y pudiéramos confiar ciegamente en ella, ¿por qué el Corán protege nuestra libertad y derecho individual a leerlo a la luz de nuestro propio conocimiento y raciocinio? ¿No será que nadie es infalible y nadie puede decidir por nadie cómo aproximarse a Dios? ¿No será que Dios quiere darnos la oportunidad de responder a Su llamada lo mejor que podamos? Si es así, ¿No resulta temerariamente desconsiderado y una autoderrota para nosotros rechazar esa carga?

Lamentablemente, los musulmanes no han pensado acerca de las implicaciones de tales cuestiones en las relaciones entre las lecturas individual y colectiva del Corán. En lugar de esto, esperamos que los individuos subordinen su interpretación del Corán a la de la *ummah* porque confundimos normas comunales con normas coránicas. Las normas comunales y las coránicas no son siempre la misma cosa. Por ejemplo, la norma comunal es tratar al Corán como la reserva de un pequeño grupo de varones, normalmente árabes y a menudo eruditos. Para mí, muy al contrario, esa “norma” es una herejía enmascarada de ortodoxia porque subordina el Corán (lo universal) a varones, árabes y eruditos (lo particular). El Corán, por otra parte, pertenece a todos los musulmanes y nos da, a cada uno, el derecho de afanarnos en alcanzar un entendimiento del mismo como un examen de nuestra moralidad.

Mi cuarta tesis es, entonces, que no deberíamos privatizar el Corán haciendo que un grupo o un individuo sean los únicos árbitros de sus significados; de hecho es obligación de la *ummah* asegurar que todos los musulmanes tienen libre acceso al Corán.

## Sobre (y en) práctica

En principio, la idea coránica de fe abre “un espacio infinito de promoción para el individuo más allá del constreñimiento de padres y hermanos, clanes y tribus, ricos y tributos”(9). En la práctica, por supuesto, no han actualizado la promesa de tales visiones. La mayoría de las mujeres, en particular, nunca han tenido vidas más allá del “constreñimiento de padres y hermanos” por varias razones, incluido el cómo los musulmanes han elegido interpretar el Corán.

Aunque no culpo al Corán por sus lecturas antimujeres –la carga recae en sus cuadrículados intérpretes— entiendo la amargura de aquellos que lo hacen. Pero, difamar al Islam se ha convertido en una vocación, en occidente, actualmente, igual que su opuesto: recobrar el “verdadero” Islam en línea con la sensibilidad anglo-europea. Como Disraeli dijo una vez sobre oriente: Islam es ahora una carrera. Incluso así, me siento cómoda con el hecho de que para la mayoría de los musulmanes, la ventura del Islam no puede ser un asunto político enlazado con ambiciones políticas ni el delantal financiero que arme al superpoder que nos está castigando por no ser lo suficientemente moderados.

Estoy de acuerdo con la urgencia de reforma en las sociedades islámicas, pero creo que esa reforma puede venir solamente de quienes consideran al Islam como su brújula en este mundo. Sospecho que las interpretaciones islámicas del Corán no son las que el Corán merece; pero, no debemos asentarnos en lo peor, como hemos hecho abrazando interpretaciones antimujeres durante tanto tiempo. Hacer lo posible por un “siempre mejor” entendimiento de nuestra Escritura es una vocación para todos aquellos que se mueven por ella. El examen de una comunidad moral y de una individualidad moral es hasta donde desempeñamos esa vocación divulgando lo que Dios ha elegido darnos. Ésa es mi quinta tesis y también mi conclusión.

### Notas

1- Esta es una versión editada de una charla que di en Amsterdam en ISIM conference “Redefiniendo límites: musulmanas y autoridad religiosa en práctica” el 20 de Junio de 2007. Para una discusión más completa de mi posición, ver Asma barlas “Believing Women” en Islam: Unreading Patriarchal interpretations of the Qur’an. ( Texas: University of Texas press, 2002); y “Holding Fast by the Best in the Precepts: The Qur’an and method” en Changeable and Unchangeable: New Directions in Islamic Thought and Practice, ed. Karl Vogt et al. (I.B. Tauris, en preparación)

2- El Corán hace ésto al pedirnos leerlo en su mejor significado. Ver 39:18

3- Ver Mahmoud Ayyub “El Corán y sus interpretes”, vol. I (Albany: SUNY, 1984)

4- Ver 10:39 en Muhammad Assad “El mensaje del Corán” (Gibraltar 1.980) 297.

5- Ver 9:122 en Muhammad Assad, 285.

6- Para mi definición de patriarcado: ver Barlas “Believing Women” 11-13.

7- Ver 31:14-15 en Ali, 1083.

8- Merryl Wyn Davies, “Knowing One Another” (London: Mansell Publishing Ltd. 1988, 129-130.

9- M. Arkoun, “Rethinking Islam”, traducido por Robert Lee (Boulder, CO: Westview 1994, 57).

Asma Barlas es Profesora del Departamento de Políticas y Directora del Centro para el Estudio de la Cultura, Religión y Etnicidad de la Universidad de Ithaca.

Traducido por Shaie Brisam.

---

Webislam