



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad

The regulation of sexual life in Islam: interference and fusion between law and sexuality

Katjia Torres

Universidad Pablo de Olavide

mtorres@upo.es

Fecha de recepción:
21/08/2013

Fecha de evaluación:
27/10/2013

Fecha de aceptación:
28/11/2013

Abstract:

This article deals with the interference of Islamic law in sexuality and merging in existing criminal codes of the Islamic Arab states. Analyzing the legal texts regulating sexuality in Arab-Islamic countries: Islamic canon law, its main sources - *The Qur'ān* and the *sunna* - and existing criminal codes, it is found that the criminal sanction considered illicit sexual practices (*zinā*) promotes the restoration, today, two types of criminal offenses under a category medieval (*ḥudūd*), which are sex outside marriage and homosexuality, around which turns our study. Analyzing the legal texts regulating sexuality in Arab-Islamic countries: Islamic canon law, its main sources - *The Qur'ān* and the *sunna* - and existing criminal codes, it is found that the criminal sanction considered illicit sexual practices (*zinā*) promotes the restoration, today, two types of criminal offenses under a category medieval (*ḥudūd*), which are sex outside marriage and homosexuality, around which turns our study. From this analysis it is concluded that the interference of Islamic law favors a two-speed sexuality in the light of court rulings in recent years in several Arab-Islamic countries, whose function requires no visible deterrent such practices. We address briefly the origin, evolution of Islamic law and its penal code. Next, try pairing this encoding with sex outside of marriage and homosexuality through the articles that sanction these practices. To understand the significance of this measure, we make an approximation of the concept of sexuality, desire and sexual freedom contained in the sources of Islamic law and Islamic law the main treaties, from the beginning of the implementation of the sharia to our days. We conclude by treating the deterrent function of penalizing these practices, which is none other than promoting sexuality at two speeds: one that requires religion and morality and society lives.

Key words: Islam; *šarī'a*; criminal code; sexual freedom; LGBT.

Resumen:

El presente artículo trata la interferencia del derecho islámico en la sexualidad y su fusión en los vigentes códigos penales de los Estados árabes islámicos. Analizando los textos legales que regulan la sexualidad en los países árabo-islámicos: ley canónica islámica, sus fuentes principales –*El Corán* y la *sunna*– y los códigos penales vigentes se comprueba que la sanción penal de las prácticas sexuales consideradas ilícitas (*zinā*) propicia la reinstauración, hoy día, de dos tipos de delitos bajo una categoría penal medieval (*ḥudūd*), que son el sexo fuera del matrimonio y la homosexualidad, en torno a la cual gira nuestro estudio. De dicho análisis se concluye que la interferencia del derecho islámico propicia una sexualidad a dos velocidades, a la luz de las sentencias judiciales dictadas en los últimos años en varios países árabo-islámicos, cuya función disuasoria obliga a no visibilizar estas prácticas. Abordamos el origen, evolución del derecho islámico y su codificación penal. Seguidamente, tratamos la vinculación de esta codificación con el sexo fuera del matrimonio y la homosexualidad, a través de los artículos que sancionan estas prácticas. Para comprender la trascendencia de esta medida, nos aproximamos a la concepción de la sexualidad, el deseo y libertad sexuales recogida en las fuentes del derecho islámico y los principales tratados jurídicos islámicos, desde el comienzo de la aplicación de la *šarī'a* hasta nuestros días. Concluimos tratando la función disuasoria de la penalización de estas prácticas, que no es otra que el propiciar una sexualidad a dos velocidades: la que exige la religión y la moral y la que vive la sociedad.

Palabras clave: Islam; *šarī'a*; código penal; libertad sexual; LGBT.

0. Introducción: origen y evolución del derecho islámico

En el islam, la reglamentación de la vida social y de la vida privada responde al principio fundamental de que todo musulmán está sujeto a la *šarī'a*¹. En contraste con la mayoría de los códigos legales, la *šarī'a* es realmente una ley no codificada porque no responde al modelo clásico de ley definida por un conjunto de párrafos y secciones puestos por escrito bajo el formato de «código legal», el cual, además, suele estar autorizado por un cuerpo específico electo, como puede ser por ejemplo un parlamento.

Por su parte, la disciplina del derecho islámico (Milliot, 2001) que emana de la *šarī'a* es un sistema que participa de la dimensión religiosa del islam, puesto que se fue conformando a través de la aplicación –

¹ Ley canónica islámica basada en *El Corán*, palabra divina revelada al profeta Muḥammad, y la *sunna* o recopilación escrita de los dichos y hechos del profeta a través de los testimonios orales (*ḥadīz*) de los primeros musulmanes que le acompañaron en vida. Regula todos los aspectos de la vida privada y pública de la comunidad de musulmanes (*umma*). Se basa en la opinión unánime de la comunidad de musulmanes con respecto a las normas recogidas en *El Corán* y la *sunna* (Carmona, 1997: 25-32; Calder, 1995: 331-338).

llevada a cabo por el profeta por mandato divino— de nuevos principios morales y religiosos al conjunto de las instituciones legales que heredó. Es decir, en su labor de transmisión de los nuevos modos, prácticas y hábitos públicos y privados, va dando forma a un sistema que recoge los nuevos rituales morales y deberes legales a los que debe someterse la nascente comunidad de musulmanes (*umma*)². Este *corpus* se recogerá por escrito entre los siglos VII y X de nuestra era y se conocerá como el derecho islámico clásico. De esta forma se produce el proceso de creación de la *šarī'a*, a través de las revelaciones que quedarían recogidas en *El Corán* (IV/58; V/42; VI/152; II/283; IV/ 135, etc.) (Martos Quesada, 2004: 328-329).

El origen de la Teoría del Derecho (*'ilm uṣūl al-fiqh*) ocasionó la multiplicación de tendencias y opiniones diversas y en ocasiones encontradas en torno a la interpretación de la *šarī'a*. Así, entre los siglos VIII y X de nuestra era conviven corrientes de interpretación seguidoras tanto de la *sunna* del profeta como otras que se escinden de esta y que se englobarán bajo la nomenclatura de *šī'a*. A su vez, la *sunna* se subdivide en cuatro principales escuelas teológico-jurídicas (Schacht, 1963: 361-5; 1983), cuyos fundadores epónimos —Mālik b. Anas, al-Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa y Aḥmad Ibn Ḥanbal— no se centraron en la creación de una jurisprudencia, sino más bien en interpretar las normas recogidas en la *šarī'a*, dentro del marco de los principios islámicos de *El Corán* y la *sunna*.

Conforme el islam se extendía por Oriente y Occidente, la aplicación exclusiva de la *šarī'a* y del *fiqh* (jurisprudencia) se reveló insuficiente ante las nuevas realidades que iban surgiendo en el nascente imperio, por lo que se hizo necesaria la convivencia con el derecho positivo o *qānūn*³ de los territorios conquistados, especialmente en cuestiones administrativas, pero siempre limitado al carácter de origen divino de la *šarī'a*, que es la que proporciona el sustrato legal común a los países islámicos (Carmona González, 1997: 29) y define el *corpus* de leyes promulgadas por los soberanos —califas y sultanes— musulmanes que comenzó a consolidarse durante los dos primeros siglos del Imperio Otomano (XIV-XVI), constituyendo un código penal general. Es una de las fuentes secundarias de la *šarī'a* y suele estar conformada, básicamente, por los códigos u ordenanzas administrativas, financieras y fiscales (*tanẓīmāt*) que regulan las actividades de la comunidad de musulmanes que no estén recogidas o tratadas por esta. En los siglos XV y XVI, se promulgan los dos primeros códigos legales otomanos de estas características (*qānūn-nāmas*) que se aplicarán, principalmente, a actos administrativos, financieros y penales y cuando habrá necesidad de dar respuestas legales a cuestiones que habían sido estrictamente tratadas por la *šarī'a*.

² Comunidad de fieles del islam que asumen —como un sujeto colectivo y global— el mensaje de Dios (*risāla*) revelado (*tanzīl*) por el profeta Muḥammad (*rasūl*) (Denny, 2002).

³ El término *qānūn* o derecho positivo, nace en Oriente como la designación de la forma de legislación superior (Ley y Código) y se hace común este concepto en los países sujetos a la órbita del Imperio Otomano (Linant de Bellefonds, 1990: 556-562).

Las iniciativas reformadoras del derecho penal durante la segunda mitad del siglo XIX por parte del Imperio Otomano respondían a la necesidad de establecer un derecho penal territorial que permitiera, entre otras cuestiones, mantener las relaciones comerciales y diplomáticas con Europa, para lo cual era necesario aprobar un nuevo modelo jurídico. Por su parte, la implantación de los nuevos códigos penales les daba la posibilidad a las potencias europeas de conservar el control administrativo sobre las nuevas colonias en los territorios ganados al Imperio Otomano, durante la época colonial.

Se registra este proceso por vez primera con la aprobación del Código Penal egipcio de 1883, inspirado en los modelos jurídicos franceses y, enmendado sucesivamente, hasta la versión de 1937. Esta codificación será el precedente fundamental de los nuevos códigos penales de los futuros Estados árabo-islámicos⁴ independientes, resultado del sincretismo entre los sistemas jurídico-penales occidentales y la tradición jurídica islámica. Paralelamente, favorecerá la reconfiguración de algunas categorías jurídicas prescritas en la *šarī'a*, como los delitos *hudūd*⁵, los medios de prueba aplicables a estos y las penas más severas establecidas⁶, a través de los procedimientos de inclusión y subsunción y, en menor medida, el de eliminación (Uruburu, 2010: 90-91).

La restauración de estos delitos se inició en la segunda mitad del siglo XX y se llevará a cabo por dos vías. Una primera, conforme al principio de legalidad de la codificación de las normas positivas explícitas de los códigos penales occidentales y sin traicionar las prescripciones de la *šarī'a* tradicional. La segunda vía se llevará a cabo respetando, manteniendo y aplicando el modelo tradicional de la *šarī'a*, por medio de la acción de jueces y tribunales independientes del poder político⁷.

⁴Se distribuyen, geográficamente, en África –Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Sudán, Sudán del Sur, Yibuti, Somalia, Comoras– y en Asia –Siria, El Líbano, Iraq, Jordania, Palestina, Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos (Abu Dabi, Ajmán, Dubái, Fuyaira, Ras al-Jaima, Sharjah y Umm al-Qaywayn), Yemen, Catar, Baréin, Kuwait y Omán, cf. <http://www.arabe.cl/ligadelosestadosarabes.html>.

⁵ Las diferentes escuelas jurídicas clásicas coinciden en incluir dentro de esta categoría los delitos vinculados con las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*), la falsa acusación (*qadḥ*), el consumo de alcohol (*šarb al-jamar*), el robo (*sāriq*), el asalto en vías públicas (*qaṭ' al-ṭarīq*) y la apostasía (*ridda*) (Uruburu, 2010: 88).

⁶ De los cinco países árabo-islámicos que aplican la *šarī'a* –Arabia Saudí, Mauritania, Catar, Sudán y Yemen–, en estos tres últimos las relaciones sexuales consensuales pueden incurrir en pena de muerte (Amnistía Internacional, 2008: 23).

⁷ El primer país que adoptó este modelo tradicional e islamizó el derecho penal fue Libia, en 1971, a raíz del golpe de Estado militar (1969) dirigido por el Coronel Gadafi, con el que puso fin a la monarquía e instauró una república dictatorial. Este acontecimiento evidenció el auge de las corrientes ideológicas islamistas proclives a la vuelta a un islam fundamentalista, cuya base ideológica se sustenta en la recuperación y aplicación del islam institucional de los primeros siglos, para poner fin con los modelos y sistemas occidentales instaurados en territorios del Islam (*Dār al-islām*) (Elorza, 2002: 77 y 85; Carré, 1991). El ejemplo de Libia lo siguieron Mauritania, que declara la *šarī'a* la única fuente de la ley por vía constitucional (1985); Sudán, con la promulgación de las denominadas Leyes de Septiembre (1983), que penalizaría la mayoría de los delitos *hudūd* conforme a la *šarī'a* y del Código Penal de 1991, aún vigente y, en tercer lugar, la República del Yemen, a partir de 1990 (Uruburu, 2008: 96).

Hoy día, los atentados del 11 de septiembre de 2001 y el estallido de la Primavera Árabe han sido los detonantes de un nuevo proceso de islamización de las instituciones políticas de los países árabes, especialmente Túnez (Tamboleo García, 2013: 547-558), Egipto (Makki-Hornedo, 2013: 185-203) y Libia (Tovar Ruíz, 2013: 744-743), por citar los más mediáticos, que se ha traducido en el derrocamiento de regímenes políticos parlamentarios de corte occidental, en el ascenso al poder de gobiernos islamistas, caso de Egipto, Libia o Marruecos (Torres, 2013: 640-651), y en la introducción de reformas constitucionales y penales⁸ relativas, entre otros ámbitos, a la catalogación de los delitos *zinā*.

Las políticas de corte islamista aplicadas por los actuales gobiernos de ciertos países árabe-islámicos muestran su propensión a restablecer sanciones contra los delitos *ḥudūd* estipuladas por la *šarī'a* y, en especial, en los casos en los que no estén catalogados como delitos en sus correspondientes códigos penales. A continuación, tratamos la vinculación de la codificación penal del derecho islámico con la sexualidad, a través de los artículos de los códigos penales vigentes que sancionan ciertas prácticas sexuales, para lo cual definimos el concepto de sexualidad y deseo sexual según los tratados jurídicos islámicos desde los orígenes del islam hasta nuestros días y exponemos la labor de codificación de la vida privada y social del musulmán que desembocará en la penalización legal de dichas prácticas.

1. La vinculación de la codificación penal del derecho islámico con la reglamentación de la sexualidad

1.1. La noción de sexualidad y de deseo sexual en el islam

El islam, en su dimensión religiosa, implica el acto de fe en la revelación (s. VII) de *El Corán* al profeta Muḥammad, momento a partir del cual se pone fin al período conocido como la *Yāhiliyya*⁹ o «Período de la Ignorancia», el cual hace referencia al estado de cosas en las que se encontraba la Península Arábiga antes de la llegada del islam. La principal fuente documental¹⁰ conservada referida a esta época nos transmite información, entre otros aspectos, de los hábitos privados y sociales de las sociedades preislámicas, así como de su visión y concepción del mundo, las cuales

⁸ Arabia Saudí no tiene código penal y aplica la *šarī'a* en este sentido *stricto sensu*. Aplican sus respectivos códigos penales vigentes Argelia (2010), Baréin (1976), Egipto (1937), Emiratos Árabes Unidos (1987), Iraq (2001), Jordania (1960), Kuwait (1970), El Líbano (1943), Libia (1973), Marruecos (1962), Mauritania (1985), Palestina –Gaza– (1937), Catar (1971), Omán (1974), Siria (2011), Sudán (1983), Sudán del Sur (2009), Túnez (1952), Yemen (1994) y Comoras (1995) (Itaborahy & Zhu, 2013: 43-79).

⁹ s.a. (Réd). *E.I.*², s.v. «*Djāhiliyya*», II (1977), Leiden: E. J. Brill, 393-394.

¹⁰ Básicamente, las *mu'allaqāt* («colgadas»), diez extensas odas a la vida tribal beduina en el desierto árabe. Reciben esta denominación porque se trata de los poemas escogidos como ganadores en los juegos florales celebrados en la ciudad de la Meca y que se bordaban en telas que se colgaban de los muros de la Kaaba. Se cree que fue Ḥammād al-Rāwiya, nacido en Kufa en el año 695, su primer compilador. Provenía de una familia originaria de Persia y pertenecía a un grupo de «espíritus liberales» amantes de la recitación literaria que solía deleitarse con el alcohol en sus reuniones (Corriente, 1974; 2006).

permiten obtener una imagen, quizás en parte distorsionada, de una sociedad de moral laxa y entregada a los placeres mundanos. Los estudiosos¹¹ se han centrado en analizar, principalmente, el contenido histórico de estas extensas compilaciones narrativas en verso, encontrando una temática recurrente en torno al gusto por la individualidad beduina, el consumo de alcohol o el disfrute de la sexualidad en libertad (Corriente, 2006). Sobre este último aspecto, la socióloga marroquí Fátima Mernissi, basándose tanto en las *mu'allaqāt*, las biografías más antiguas del profeta¹², y en las compilaciones de los hadices¹³ más reputadas, así como en uno de los primeros ensayos críticos sobre las prácticas religiosas de la era preislámica (Hišām Ibn al-Kalbī, 2000), identifica la noción de sexualidad de la *Yāhiliya* con la del deseo (*hawà*), la cual remite, a su vez, a la de libido (*šahwa yinsīya*). Es decir, según ella, este *hawà* que engloba las ideas de pasión y de opinión «que extravía» (*El Corán*, 45/23; 5/77) se entiende como «el interés individual desenfrenado de una persona que olvida la existencia de los demás para no pensar más que en su provecho» (Mernissi, 1992: 124). Sobre la base de la sanción moral estipulada en las fuentes de la *šarī'a*, considera que el *hawà* pudiera ser el origen de la catalogación del deseo y la sexualidad en la Teoría del Derecho Islámico clásico como delitos punibles (*hudūd*). Paralelamente, considera que esta sanción moral contribuye a que el concepto de libertad (*hurriya*) en la época preislámica adquiriera una connotación negativa al ser el opuesto al de adoración a Dios (*'ibāda*), quedando aquel permanentemente vinculado a la anarquía *yāhili*, motivo por el cual se teme y se prohíbe (Mernissi, 1992: 127-128).

El islam introduce nuevas pautas sociales acordes con los nuevos valores transmitidos en la revelación coránica, inicialmente siguiendo la vida modélica del profeta –como primer musulmán que es– y seguidamente con la aportación de los tratados legales, basados en *El Corán* y en la *sunna*, redactados por los primeros especialistas. En ellos se estipula, entre otras diversas cuestiones, el tipo de relaciones sexuales lícitas entre los dos sexos con el fin de, primeramente, erradicar las costumbres preislámicas consideradas inmorales o depravadas (*El Corán*, 45/23; 5/77) e inculcar valores a la comunidad de musulmanes que les permitan hacer frente a las diferentes costumbres sexuales de las culturas con las que convivirán, gracias a la expansión del islam. Dichas culturas aportarán nuevos hábitos en materia sexual que los hombres de religión y alfaquíes tendrán que introducir en las normas ya elaboradas.

El islam no rechaza el sexo; concretamente lo concibe como un componente natural, necesario y fundamental de la vida, pero no en un sentido equiparable entre hombres y mujeres (Ascha, 1979: 52). La tradición islámica insiste en los goces sexuales del hombre, tanto en la vida

¹¹ Pizzi (1903); Huart (1941); Pellat (1952); Nallino (1952-1966); Gibb (1963); Vernet (1966); Gabrieli (1967); Rubiera Mata (1996); Lecker (1998).

¹² Ibn Hišām (s.d.); Guillaume (1974); Gaudefroy-Demombines (1990).

¹³ Ibn Šu'ayb (s.d.); Ibn 'Alī Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (1963); al-Ṭabarī (1980); Al-Būjārī (1986).

terrena como en el paraíso, en aleyas¹⁴ como las siguientes (*El Corán*, 2/223 y 78/31-33):

Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros.
¡Venid, pues, a vuestro campo como queráis, haciendo preceder algo para vosotros mismos! ¡Temed a Dios y sabed que Le encontraréis! ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!

La descripción del paraíso en *El Corán* corresponde a la de un lugar de goce y, en especial, de goce sexual, exclusivo para los hombres elegidos, puesto que las mujeres que entrarán en él no perderán su condición de esposas y por tanto deberán mantenerse célibes. Para evitar que sean tocadas, Dios creará especialmente a las huríes –*hur al-'ayn*¹⁵–, para evitarles tener que recompensar los hábitos masculinos que sólo les corresponden a ellos (Ascha, 1989: 31). Pero esta sexualidad debe estar inscrita en un marco de legitimidad. Siguiendo este principio, los alfaquíes elaborarán normas que vincularán la sexualidad con la institución matrimonial heterosexual, base de la estructura familiar, por un lado (*El Corán*, 4/3 y 23/1, 5 y 6): «¡Bienaventurados los creyentes, [...] que se abstienen de comercio carnal, salvo con sus esposas o con sus esclavas –en cuyo caso no incurrir en reproche...». Y, por otro, utilizarán esas normas para catalogar como delitos prácticas sexuales como la homosexualidad y el lesbianismo, que no están mencionadas explícitamente en *El Corán* (26/165-172; 27/54-59) ni en la *sunna*:

Y a Lot. Cuando dijo a su pueblo: «¿Cometéis una deshonestidad que ninguna criatura ha cometido antes? Ciertamente, por concupiscencia, os llegáis a los hombres en lugar de llegaros a las mujeres. ¡Sí, sois un pueblo inmoderado!». Lo único que respondió su pueblo fue: «¡Expulsadles de la ciudad! ¡Son gente que se las da de puros!». (*El Corán*, 7/80-81).

Los alfaquíes tienen una doble concepción del matrimonio por la cual lo consideran un procedimiento que permite al hombre tener relaciones con mujeres además de una forma de concubinato con esclavas. El matrimonio es *nikāḥ* o «el contrato mediante el cual se adquiere el aparato reproductor (*al-bud'*) de una mujer, con la intención de obtener un goce» (Bousquet, 1996: 20). La mujer es tratada como un objeto sexual y no como ser con sentimientos propios, con deseos sexuales y una sensibilidad autónoma.

Los alfaquíes musulmanes, desde los tiempos del gran doctor del pensamiento religioso clásico del islam, Abū Ḥamīd al-Gazzālī (m. 1111), con su voluminosa *Iḥiyā' al-'ulūm* (1989), y los ulemas Abdelwahab Bouhdiba y Muḥammad Quṭb, con sus respectivos tratados *La sexualité en is-*

¹⁴ *El Corán*, 2/25; 3/15; 4/57; 38/49-53; 44/51-55; 37/48-49; 52/19-20; 55/54-58; 55/70-74; 56/35-38; 56/10-22.

¹⁵ «Bellezas de grandes ojos negros como las perlas cuidadosamente ocultas» (*Corán*, 56/22, 23), «no tocadas por hombre ni genio» (*Corán*, 56/22) al servicio de los hombres creyentes en Dios (Torres, 2008: 91).

lam (1975, reeditado en 2003) y *Šubuhāt ḥawl al-islām* (1960), entre otros, no han mostrado interés por las necesidades sexuales de la mujer, salvo para recordarle el comportamiento que debe adoptar, en caso de que pueda sentir deseos de satisfacer sus necesidades sexuales, con avisos como éste (Yaqaṅ, 1975: 82-83):

El guardián no tiene derecho a invitar a la gente a robar el bien que no le pertenece. Así, la joven que no es más que una simple guardiana de su honor (*buḍʿ*) no tiene el derecho de servirse de él ni de invitar a la gente a violarlo. Porque no se trata únicamente de su honor, sino el de sus padres, su familia, la sociedad y de toda la humanidad.

Se podría decir que este tipo de valoraciones arroja luz en el desinterés manifiesto por una concepción de la sexualidad como parte integrante de la identidad y libertad individual de la persona, indistintamente de su sexo, al igual que esta literatura moralizante ejerce una enorme capacidad de disuasión en el creyente. Sin embargo, a lo largo de la historia de la literatura especializada en jurisprudencia, se han redactado, de igual forma, tratados no moralizantes sobre la sexualidad, más bien de carácter educativo e incluso proclives a buscar el disfrute de los musulmanes.

Ya en tiempos de los Omeyyas de Oriente (VII-VIII), las clases cultas acomodadas, consumidoras de tratados eróticos de alto contenido sexual y practicantes de su libertad sexual, en cierta forma empujaban a los hombres de religión y jurisconsultos a elaborar *corpus* jurídicos¹⁶ que regulasen estas conductas (Saleh Alkhalifa, 1998: 66 ss.). Estas obras abordaban cuestiones en torno a lo recomendable o más loable en materia de sexualidad, para el hombre y la mujer, así como trucos para la satisfacción del deseo sexual, así como sobre la homosexualidad y el lesbianismo.

Sin embargo, y de forma paralela, algunos tratados eróticos fueron escritos teniendo más presentes los preceptos religiosos y morales del islam y ofrecerán una noción de la sexualidad que hará que sean considerados tratados de jurisprudencia¹⁷, circunstancia esta que permite com-

¹⁶ Entre ellos destacamos *Nuzhat al-albāb fī mā lā yūyad fī kitāb* («El recreo de los corazones que no existe en ningún libro») del tunecino Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Tīfāšī (ss. XII-XIII), tratado erótico sobre las actividades sexuales clandestinas practicadas por la sociedad de su época y sobre las que no se podían conversar abiertamente –adulterio, prostitución, homosexualidad, *dabb* (asalto de un hombre, aprovechando la oscuridad, a un joven o a un adulto para obligarle a mantener relaciones sexuales), coito anal con mujeres, lesbianismo, afeminamiento y afeminados– y un segundo, calificado por la crítica literaria árabe como pornográfico, con el fin de excitar los apetitos sexuales que persigue, titulado *Ruḡūʿ al-šayj ilā šibāḥ fī-l-quwwa ʿalā al-bāh* («La vuelta del anciano a la mocedad en la potencia sexual») de Aḥmad Ibn Salmān, conocido como Ibn Kamāl Bāšā (Saleh Alkhalifa, 1998: 71).

¹⁷ En esta línea son relevantes dos tratados: el primero, *Tuḥfat al-ʿarūs wa muṭʿa al-nufūs* («El regalo de la novia y el solaz de las almas») del tunecino Muḥammad Ibn Aḥmad al-Tiḡānī (s. XIII), jurista musulmán y uno de los imanes más brillantes del mālikismo en el Norte de África. Es una enciclopedia sobre la mujer árabe, desde la época preislámica hasta la contemporánea al autor, donde trata cuestiones como el deseo sexual del hombre hacia la mujer, la represión de los instintos, el fomento del matrimonio

prender cómo, en un paso más allá, los códigos civiles se promulguen desde el prisma de la moral y de la religión (Ascha, 1989: 17). Hoy día se siguen componiendo este tipo de tratados y emitiendo fetuas –dictámenes jurídicos– a través de los diversos medios de comunicación actuales¹⁸, buscando perpetuar la catalogación de los delitos relacionados con las prácticas ilícitas establecidas por la *šarī'a*, así como con los vinculados con la condición sexual, en los códigos penales vigentes, cuando éstos manifiestan lagunas legales notables en este ámbito, como veremos a continuación.

1.2. Las prácticas sexuales ilícitas (*zinā*)

Las prácticas ilícitas vinculadas con las prácticas sexuales reprobadas teológica y moralmente, recogidas en la mayor parte de los códigos penales de los países árabo-islámicos actuales, son el sexo fuera del matrimonio (fornicación y adulterio) (Uruburu, 2011: 97-125) y la sodomía (homosexualidad y lesbianismo). La penalización de las prácticas «ilícitas» influye directamente en los comportamientos de los musulmanes y musulmanas. Así, el disfrute de la sexualidad fuera del marco legal de la unión conyugal es considerado un delito punible, como igualmente lo son aquellas prácticas que atenten contra las buenas costumbres o la moral, entre ellas, la homosexualidad y el lesbianismo.

1.2.1. El sexo fuera del matrimonio: fornicación y adulterio

El Corán y la *sunna*, como venimos diciendo, estipulan la práctica del sexo y de la sexualidad dentro del marco legal del matrimonio (*'aqd al-nikāh* o contrato de socialización del acto sexual), prescriben el estado civil de casado como el más apropiado y casi obligatorio para el creyente y, con esa convicción, los Estados islámicos lo incentivan:

Casad a aquéllos de vosotros que no estén casados y a vuestros esclavos y esclavas honestos. Si son pobres, Dios les enriquecerá con Su favor. Dios es inmenso, omnisciente (*El Corán*, 24/32).

El matrimonio forma parte de mi *sunna* y quien da testimonio a favor de su distanciamiento lo hace con respecto a mí.

El matrimonio es parte de mi *sunna*; el que ama mi religión tal y como yo la practico, que siga entonces mi *sunna*.

y de las prácticas sexuales más convenientes. El segundo, *Al-Rawḍ al-āṭir fī nuzhat al-jāṭir* («El jardín perfumado») del jurista tunecino al-Nafzāwī (s. XIV), que lo redactó como complementación a otro titulado *Tanwīr al-waqqā' fī asrār al-ŷamā'* («Aclaración sobre el coito y los secretos de la cópula»). «El Jardín» se convertirá en el tratado erótico por excelencia de la cultura árabo-islámica y será considerado como una obra de jurisprudencia instructiva en materia de casamiento (*adab al-nikāh*), partiendo de un discurso religioso basado en *El Corán* y la *sunna* del Profeta.

¹⁸ Como es el caso del teólogo musulmán egipcio Yūsuf al-Qarḍāwī, autor de la fatua *Homosexuals should be punished like fornicators but their harm is less when not done in public* («Los homosexuales deben ser castigados como fornicadores, pero su daño es menor cuando no se hace en público») (Kugle & Hunt, 2012: 254-279).

Quién renuncia a casarse por miedo de tener una familia, no forma parte de nosotros (Al-Ghazali, 1989: 89).

El tipo de sanción que los Estados islámicos aplican a estas prácticas ilícitas, siguiendo el criterio de la *šarī'a*, permite clasificarlos en tres grupos principales. El primero está formado por aquellos países que siguen los patrones del Derecho Penal de los países europeos –Francia y Gran Bretaña, principalmente–; el segundo, compuesto por los que han optado por un sistema mixto en el que incluyen algunos elementos propios de la *šarī'a* dentro de un marco general inspirado por el derecho penal de los países europeos y, el tercero, formado por los países que regulan esta cuestión siguiendo, de modo preferente o integral,

las disposiciones de la *šarī'a*, estableciéndose en este grupo una subdivisión entre los países que han aplicado este derecho de modo interrumpido desde su independencia y los que, en un momento determinado de su historia, optaron por sustituir una legislación de inspiración occidental por otra, basada en las prescripciones del derecho islámico (Uruburu, 201: 101).

1.2.2. La homosexualidad y el lesbianismo

La mayoría de los códigos penales árabes no mencionan claramente la homosexualidad y el lesbianismo, pero sí reconoce algunos actos sexuales delictivos¹⁹ con los que los hacen vincular (Al-Farchichi, 2013: 3-30). Se pueden clasificar estos códigos en dos grupos, en función de la mención explícita o implícita de los actos homosexuales. Así tenemos los que criminalizan los actos homosexuales de manera expresa²⁰, los que lo hacen implícitamente²¹ y los que no los mencionan y los subsumen en categorías genéricas incluidas en la doctrina del Derecho que aplican²², siendo las más utilizadas para condenar la homosexualidad las categorías de «adulterio», «inmoralidad», «pertenencia a banda de corruptores», «atentado contra la seguridad pública» o «pertenencia a una agrupación de reclutamiento de homosexuales».

Las prácticas homosexuales suelen aparecer catalogadas bajo las categorías de «actos contra natura» y el sexo fuera del matrimonio, como «intercambio sexual», «adulterio» (ya sea la persona casada o soltera) o «atentado contra las costumbres y la moral». El intercambio sexual fuera del marco del contrato matrimonial, el único lícito en el islam, se integra

¹⁹ Código Penal de Túnez (1952): arts. 227-230. Código Penal de Somalia (1973): art. 409. Código Penal de Argelia (1966): art. 338; (2010): art. 338. Código Penal de Kuwait (1970): art. 193. Código Penal de Emiratos Árabes Unidos (1987): art. 354. Código Penal de Comoras (1995): arts. 317, 322, 329-331.

²⁰ Códigos penales de Túnez (arts. 227-230), Argelia (art. 201 y 338), Somalia (art. 409), Kuwait (art. 193) y Emiratos Árabes Unidos (art. 354).

²¹ Código Penal de Marruecos (1962): art. 489. Código Penal de El Líbano (1943): art. 153, 534. Código Penal de Siria (2011): art. 520. Código Penal de Baréin (1976): art. 345 y 350.

²² Códigos penales de Egipto, Jordania, Iraq y Palestina. El resto de países –Arabia Saudí, Sudán, Yemen y Mauritania– aplican la *šarī'a*.

en la categoría delictiva de la fornicación (*zinā*), la cual hace referencia a «cualquier cópula (entre un hombre y una mujer) sin un contrato matrimonial válido, una presumible relación matrimonial o un concubinato legal»²³.

Los códigos penales de Jordania, Sudán, Palestina, Iraq, Arabia Saudí, Yemen y Mauritania no incluyen una clara condena a la homosexualidad, pero aplican la *šarī'a* para criminalizar el acto y sancionar al ejecutante en base a la pena de adulterio. En Egipto, la principal base legal para perseguir a los homosexuales es el delito de inmoralidad, que se adopta para combatir la prostitución. Salvo los códigos penales de Túnez, Argelia y Somalia, donde los actos sexuales entre dos personas del mismo sexo que consienten se sancionan, el resto de las legislaciones árabes solo tratan la homosexualidad masculina (Kuwait, Catar y Emiratos Árabes Unidos) y quitan importancia a las relaciones lésbicas, incluyendo el acto homosexual dentro de la categoría genérica de actos criminales morales «contra natura» u otras más concretas como «obscenidad» y «proxenetismo».

Por otra parte, se da una notable disparidad a la hora de aplicar las sanciones estipuladas en los respectivos códigos, a pesar de que compartan la *šarī'a* como su misma fuente legal. Ello se debe a diversos motivos, entre los que destaca el vacío existente en esta materia, debido a que son herencia en buena medida de las legislaciones francesa (Marruecos, Argelia, El Líbano y Siria) y británica (Egipto, Somalia, Kuwait, Baréin Emiratos Árabes Unidos, Palestina y Catar). Las sanciones oscilan entre las multas económicas, las penas de cárcel, mutilaciones e incluso las condenas a muerte por lapidación.

2. Invisibilidad y visibilidad de la homosexualidad: el caso de Marruecos

Así, este rigor jurídico y moral promueve, en términos generales, que los jueces a la hora de emitir sentencias tocantes a los delitos *zinā*²⁴ puedan frenar cualquier forma de avance social en materia de normalización de la vida privada en las sociedades musulmanas y fomenten la existencia de una sexualidad a dos velocidades.

Los Estados islámicos, hoy día, para no entrar en contradicción con su predominante esencia religiosa, optan por no normalizar la cambiante realidad de la sociedad –matrimonios y maternidades a edades cada vez más avanzadas, diferentes concepciones de la sexualidad y del núcleo familiar– y por hacer prevalecer la *šarī'a* y las leyes acordes con ella, amparándose en la atemporalidad y sacralidad de su origen. El peso de la

²³ Sancionable con una pena estipulada de cien latigazos, según *El Corán* (24/2) y la muerte por lapidación en el caso de que fuese cometido por una persona casada, según la *sunna* (Peters, 2005: 551-552).

²⁴ Destacamos las sentencias judiciales emitidas en Marruecos (2007) y Kuwait (2008) contra varones detenidos por vestir ropas de mujer y ser acusados de celebrar «bodas gays». Los acusados marroquíes fueron condenados a penas de prisión de 4 años, mientras que los jóvenes kuwaitíes fueron declarados inocentes, por entender el juez que la ley no prohíbe a un hombre vestirse de tal manera ni es un motivo para presumir que se incita a terceros a mantener relaciones sexuales homosexuales (Achehbar, 2007; Al-Farchichi, 2013: 8-10).

religión (Gallup, 2009; Pew Research Center, 2012) y de las convenciones sociales tradicionales mantiene vigentes prejuicios contra el colectivo LGBT, que dificultan los intentos por visibilizar y normalizar otras formas de entender la sexualidad y de concebir otros patrones sociales y familiares distintos a los que el islam bendice, al igual que minusvaloran el factor afectivo de la unión de dos personas del mismo sexo o los aspectos psicológicos inherentes a la identidad personal.

En la actualidad, está abierto el debate social en torno a las ventajas y los inconvenientes de vivir en una sociedad islámica tradicional y sobre la necesidad de adecuar los ordenamientos jurídicos, los códigos civiles y penales a la realidad cambiante y diversa actual de los Estados árabo-islámicos. La concepción negativa de la sexualidad evidencia tanto la inexistencia de la libertad de disposición del propio cuerpo para los musulmanes y las musulmanas solteros, especialmente para estas últimas, como la controversia social de optar por someterse o no a las normas o por buscar un punto intermedio entre la libertad de acción y la comisión de un delito. Esta última opción es la elegida por la mayoría de los jóvenes de hoy día: vivir su propia sexualidad aprovechando los escasos resquicios que les deja la estructura patriarcal.

Para tratar esta cuestión, tomaremos como referencia el caso de Marruecos, por ser el primer país de todos los integrantes del Mundo Árabe que ha promovido en muy pocos años reformas sustanciales en materia de derechos civiles, sociales y de igualdad, siendo la más relevante la reforma del Código del Estatuto Personal (*Mudawwana*, 2004)²⁵. Igualmente, ese mismo año marcó el inicio de la visibilidad de la homosexualidad en la prensa gracias a la publicación del artículo «Être homosexuel au Maroc», aparecido en el semanario *Tel Quel* (Grotti & Daïf, 2004) y al nacimiento de la asociación de LGBT *Kifkif* (Iguales), presidida por el marroquí Samir Bergachi desde su exilio en Madrid, que pocos años después, en 2007, publicaría la primera revista en papel (una tirada reducida de 200 ejemplares) dentro del territorio marroquí de temática homosexual, *Mithly* (juego de palabras que significa «gay» y «como yo»). Pese a las dificultades que afronta –su web permanece inaccesible– ha supuesto una punta de lanza para intentar reducir las barreras homófobas en Marruecos.

Para el homosexual marroquí, mantener su condición es socialmente fácil o asumible gracias al *habitus* patriarcal de la separación de sexos, según algunos testimonios recogidos en diversos trabajos de investigación periodística (Grotti & Daïf, 2004; Achehbar, 2007; Benzine, 2009; Bangré, 2010; Amar, 2011) y universitaria (Bergaud-Blackler, 2011: 205-221). En esta línea, Wadie, un joven marroquí entrevistado por el semanario francófono *Tel Quel* (nº 120, 2004), explica las posibles ventajas que disfruta el homosexual, frente al heterosexual, en la vida diaria:

²⁵ Es una codificación de la *šarī'a* que rige el derecho de familia, el matrimonio, la filiación, la sucesión y el divorcio. Entró en vigor el 5 de febrero de 2005 (*BO*, 5 février 2004: 417).

Es incluso más fácil para una pareja homosexual vivir su sexualidad de una manera plena que para una pareja heterosexual, porque dos hombres pueden vivir juntos, viajar e, incluso, compartir la misma habitación de hotel. Ninguna ley lo prohíbe. Mientras que una pareja heterosexual que no esté casada tendrá muchos más problemas para vivir su intimidad (Grotti, & Daif, 2004).

La homosexualidad es una práctica calificada por los imanes y ulemas «de pétreas almas grises» (Boukhari, 2012) como *ḥšūma* (vergüenza) y *ḥarām* (pecado). Infunden el temor de que ser homosexual es igual a perder la «marroquinidad» porque, según ellos, la homosexualidad es una práctica contraria a los principios básicos del islam y a las tradiciones islámicas que dan consistencia a su identidad nacional.

La invisibilidad los mantiene en una cierta comodidad que invita a la mayoría a no admitir públicamente su homosexualidad. En un reciente estudio publicado en la revista científica *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (2011), los gays consideran que la prensa, en su empeño de hacerlos visibles, pone en riesgo su anonimato, refiriéndose en concreto a la publicación, en 2004, del falso matrimonio gay, en la localidad de Ksar El Kebir, situada entre Tánger y Rabat, que se saldó con el encarcelamiento de cinco miembros de la sección local de la *Association marocaine des droits humains* (AMDH).

Paralelamente a la condena religiosa y legal, sin embargo, se registra una paradójica y peculiar permisividad con la homosexualidad, como en el caso concreto de los falsos matrimonios gays que encierran el trasfondo de una realidad vinculada con el reflotamiento de la economía local gracias a unas políticas de folclorización de las creencias religiosas populares, con el fin de atraer el turismo a la zona (*Tel Quel*, 2007, 2009, 2011; *Slate Afrique*, 2011).

En las localidades de Sidi Ali y Ksar El Kebir se celebran reuniones religiosas de ritos sincréticos conocidas como *moussem*, donde se rinde culto a «santas» y cuyo mantenimiento requiere de las mujeres videntes (*šuwwāfāt*). Progresivamente, el número de estas videntes que venían asegurando el culto ha ido descendiendo hasta el punto de tener que compensarlo reclutando a hombres videntes (*šuwwāf*) asalariados a modo de ayudas domésticos o de obreros (Radi, 1994: 189-199). Estos nuevos profesionales arrastran consigo a nuevos visitantes homosexuales, atraídos por su doble carácter masculino y femenino que les confiere la fuerza viril y la capacidad de ser iniciados como *šuwwāfāt*. Su ambigüedad sexual los predispone para el trabajo de la magia negra. Esta profesionalización se ha visto progresivamente reforzada por las nuevas oportunidades de embolsar ganancias ofrecidas por las instancias culturales de Marruecos en el marco de su política turística. En Sidi Ali, esta folclorización ha supuesto un aumento de visitantes, una diversificación de sus motivaciones y nuevas ofertas comerciales con las que dar respuesta a las necesidades de la población (Bergaud-Blackler, 2011: 205-221).

Pero fuera del ámbito del mercantilismo de la videncia, de larga tradición en Marruecos, donde entran en juego intereses económicos concretos, la homosexualidad se vive de manera mucho más disimulada y bajo el paraguas de las convenciones sociales (Grotti & Daïf, 2004). La gran repercusión mediática que alcanzó este suceso fue debido a la expectativa que suscitaba la posibilidad de un aperturismo que aceptase la compatibilidad de ser marroquí y homosexual, por encima de la *šarī'a*.

Este interés no es nuevo, ya en los 90 algunos investigadores y especialistas realizaron diversos estudios específicos en torno a la homosexualidad masculina en las sociedades árabo-islámicas²⁶ y, de modo más genérico, sobre la presión social que ejercen las estructuras patriarcales en contra del disfrute del derecho a la libertad sexual (Dialmy, 2003; 2005; 2008; 2009; 2010; 2013).

La estructura patriarcal de la separación de los sexos en las sociedades musulmanas restringe a las mujeres los espacios públicos que se suelen frecuentar de noche, como clubs, pubs o cafeterías y restaurantes de hoteles de lujo o destinados al turismo, salvo que estén acompañadas por un hombre legalmente responsable de ellas, preferentemente de su entorno familiar (marido, prometido, hermano o padre). Esta circunstancia dificulta que las lesbianas (*mizliyāt*) puedan disponer de los mismos espacios públicos que los hombres para disfrutar de su sexualidad y tengan que conformarse con el espacio público del *hamām* o el privado de los hogares. El castigo penal infligido a las lesbianas en Marruecos –aunque se registran muy pocos casos– es el mismo que para los gays, pero se le han de añadir otro tipo de represalias, como la exclusión familiar y social, los posibles castigos físicos, el enclaustramiento familiar y los matrimonios forzados (*yābr*) (Bangré, 2010).

El peso del *habitus* de género fomenta que, en el imaginario colectivo de la sociedad marroquí actual, se siga considerando a la mujer un objeto sexual del placer masculino y que no se asuma con total normalidad que una mujer mantenga relaciones sentimentales y sexuales más allá de las posibles con un hombre. El deseo sexual de la mujer musulmana es un tema tabú. Fatna Ait Sabbah, en su breve ensayo dedicado a la concepción de la mujer en el inconsciente musulmán, nos da la respuesta: la mujer que en plena libertad manifiesta deseos sexuales es considerada como un ser «omnisexual», un «animal» y una «insaciable» (2000: 49):

Pero en esta visión, el sexo de la mujer, lejos de moverse por el deseo de complacer al creyente o a aquel que los creó, Alá, el Todopoderoso, constituye, en realidad, una fuerza autónoma terrible, rebelde a cualquier moral y refractaria a toda idea límite, orden y jerarquía. Escapa totalmente a las preocupaciones del mundo tal y como está estructurado por la religión, el

²⁶ Entre los cuales destacamos Schmitt & Sofer, 1992; Murray, 1997. Estudios más recientes son los de Dakhli, 2007; Lagrange, 2007-2008; Massad, 2007; Roscoe & Whitaker, 2008; Dialmy, 2009; Dorlin, 2009.

Islam y Alá, el dios varón, fuente y voluntad de orden, jerarquía, fronteras y límites (Ait Sabbah, 2000: 51).

[...] Las exigencias de la omnisexual la obligarán a declarar la guerra al orden musulmán y a violar todas las reglas que rigen la sexualidad canónica, especialmente, la heterosexualidad, la fidelidad, la homogeneidad social y la castidad, virtud esencial en la vida de una mujer (Ait Sabbah, 2000: 60).

Para el sociólogo marroquí Abdessamad Dialmy, esta concepción no se ha superado porque aún no se ha podido o no se ha querido «laicizar el derecho de familia y el de la sexualidad» (1994: 31-78; 2005: 159-173), es decir, porque pervive la injerencia de la religión y la moral en los ámbitos jurídico y civil. En Marruecos, el principio de *dīn wa dawla* (religión y Estado) genera un sistema dualista de Estado, por el cual cualquier tipo de organización política, movimiento asociativo civil de la índole que sea (pro derechos, cultural, oenegé, etc.) ha de pasar por el tamiz de la *šarī'a*, antes que el de la Constitución. En este sentido, los movimientos feministas en Marruecos, para poder gozar de oficialidad y legalidad, han tenido que aceptar este principio a cambio de tener una presencia en el campo político y en el tejido social, es decir, convertirse en lo que Abdessamad Dialmy denomina «Feminismo de Estado» (1994: 2-3). La propuesta que hace el profesor Dialmy es conseguir dar la prioridad a la igualdad de sexos legal, fuera del marco de la religión y la moral, y que esta igualdad sea el principio y el fin, en sí misma, a través del uso del *iḥtihād* o capacidad del jurista musulmán o ulema para reflexionar sobre los textos fundacionales del islam y transcribirlos en términos de derecho:

Ninguna asociación feminista o de derechos humanos ha optado por la secularización del derecho de familia, por querer ser «políticamente correcta» y no dejar de ser escuchada. En este sentido, el feminismo asociativo islámico –entiéndase en nombre del islam y por la vía del esfuerzo interpretativo–, persigue la igualdad de sexos como fin supremo (Dialmy, 2008: 5).

La percepción del colectivo LGBT a pie de calle es la misma, especialmente en los problemas que afectan a las lesbianas:

Hoy día, nadie toma la palabra para defender en público a los homosexuales, ni siquiera las asociaciones pro derechos humanos, ni las feministas. Estas últimas son duramente criticadas de ser manipuladas por el extranjero, para destruir nuestros valores que ellas entregan a las lesbianas. (Grotti, 2004).

Por este motivo, las iniciativas llevadas a cabo por los movimientos feministas marroquíes, desde el 2004, no han tenido un largo recorrido político, especialmente a partir del ascenso al poder de la formación política islamista moderada y de corte ultraconservador, el *Parti de la Justice et du Développement* (Partido de la Justicia y el Desarrollo), en 2011. Las

acciones más innovadoras han venido de la mano de movimientos feministas, y pro derechos afincados en Europa o que tienen el respaldo de instituciones laicas o de movimientos LGBT europeos.

3. Iniciativas para normalizar la sexualidad en Marruecos

De manera continuada, han ido sucediéndose diversas iniciativas enfocadas a la revisión del Código Penal, en defensa de las libertades individuales y del principio de igualdad por un lado y, por otro, a la abrogación de los artículos que penalizan las conductas sexuales ilícitas. En esta línea, destacamos la acción de *Printemps de la dignité (Rabī' al-karāma/La Primavera de la Dignidad)*, en 2010, un colectivo marroquí conformado por una veintena de asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres que apoya la revisión de una reforma completa de la legislación penal.

Entre sus prioridades destaca la abrogación de los artículos 449-459, relacionados con el aborto; el 488, relacionado con la violación con pérdida de la virginidad; el 490, relativo a la práctica de la sexualidad extramarital y el artículo 475, que permite a un violador casarse con su víctima bajo pretexto de salvaguardar el honor de la víctima de violación, para poder así detener todo el proceso judicial contra él. De esta manera, gracias al vínculo conyugal ejerce su autoridad sobre su esposa y consigue de ella que retire la denuncia (BO, 26/11/1962: art. 475).

En 2012, la *Association Marocaine des Droits Humains* (Asociación Marroquí de Derechos Humanos, AMDH), presidida por Khadiya Ryadi, decide unirse a estas iniciativas, haciendo un llamamiento a las autoridades para que se abroge el artículo 490 del Código Penal y censurando la hipocresía de la sociedad marroquí con respecto a las prácticas sexuales (Sachem, 2012; *Tel Quel*, 2012): «Todos sabemos que mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio es algo normal en Marruecos. El hecho de que se haga a escondidas favorece el abuso y los atentados a las libertades individuales». Este llamamiento se produce durante la celebración de una mesa redonda titulada *Les libertés et le rôle du mouvement des droits humains au Maroc* (Rabat, 16 de junio de 2012), con motivo de la conmemoración del 33º aniversario de la oenegé.

La transcendencia mediática fue inminente, así como la reacción del gobierno en sede parlamentaria, por boca de su ministro de Justicia y de Libertades, Mustapha Ramid, que no tardó en tildar la iniciativa de «perversión» (Sachem, 2012) y de mostrarse contrario de manera categórica a la despenalización del aborto y de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, por considerar que ambas prácticas atentan contra la religión, uno de los pilares fundamentales de la estabilidad social marroquí.

Paralelamente a la acción política y asociativa, es digna de ser mencionada la labor de renovación llevada a cabo por pensadores de diferentes generaciones que abogan por la necesidad de «repensar el Islam», de superar el servilismo a la tradición islámica, de dar el salto al esfuerzo interpretativo y legal que ayude a la sociedad a vivir su diversidad desde la tolerancia y a abandonar la noción islamista de «equidad» por la de igualdad de los sexos, sexualidad y sentimientos, incluidos.

Especial relevancia ha tenido la obra del joven Rachid Benzine, autor de *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Benzine, 2004; Tietze, 2006), donde presenta las nuevas tendencias minoritarias y punteras en la producción intelectual islámica contemporánea en materia de reinterpretación de los textos fundacionales. El autor presenta las reflexiones de ocho «nuevos pensadores del islam»²⁷ en torno a los tipos de análisis desde los cuales abordan el texto coránico. Así, los agrupa en tres grandes vías analíticas, una primera de tipo histórico y social de la revelación de *El Corán* y de las interpretaciones teológicas, llevadas a cabo por Soroush, Arkoun, Rahman, Charfi y Esack; una segunda, consistente en analizar desde el punto de vista literario el texto coránico, representada por al-Khuli, Khalafallah y Abu Zayd –que puede prolongarse en una exégesis lingüística (Abu Zayd)–; y una tercera y última, basada en la hermenéutica ética del libro revelado, de la mano de Charfi y Esack (Benzine, 2004; Tietze, 2006).

Igual transcendencia ha tenido la labor del sociólogo marroquí Abdessamad Dialmy, quien, en sus estudios (2010; 2013) más recientes, ha tratado temas punteros y de gran controversia para la sociedad marroquí actual, como la conveniencia de desvincular la sexualidad de los postulados religiosos retrógrados y perniciosos, basados en una interpretación tendenciosa de la *šarī'a*. Su labor de investigación y divulgación se centra en concienciar a la sociedad marroquí de los efectos negativos de la no aceptación de la homosexualidad y la bisexualidad en la construcción de la identidad personal. Llega a esta conclusión al entender que en Marruecos la moral predominante al ser «contraria al sexo», sexista, misógina y desigual, en una palabra, patriarcal, no ofrece los mismos derechos a hombres y mujeres, independientemente de la condición civil o sexual que tengan.

En su opinión, la sociedad marroquí condena a las jóvenes a la abstinencia sexual para evitar los embarazos fuera del ámbito conyugal y mantener la moral patriarcal del islam clásico (Dialmy, 2009; 2013). Sin embargo, la realidad se impone. Al número ascendente de embarazos fuera del matrimonio –que refleja el estudio sociológico realizado a las madres solteras adolescentes, elaborado por la asociación marroquí *Solidarité féminine* (Naamane Guessous & Guessous, 2005)–, se une el proceso anárquico y mal asumido de «des-institucionalización» de la sexualidad, que los sectores más tradicionales consideran una perversión, un caos y una manifestación de ignorancia, en el sentido islámico del término *yāhili*. Por ello, propone aprender a asumir la sexualidad fuera del matrimonio, a concebirla como un derecho intransferible del individuo, sometido exclusivamente al consentimiento mutuo, y que ese consentimiento sea madurado por el deseo, el placer –es decir, por el amor– y nunca por el dinero: «Toda relación sexual consentida, informada y no comercial es un derecho humano individual fundamental» (Dialmy, 2013).

²⁷ Abdul Karim Soroush, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Amin al-Khuli, Muhammad Khalafallah, Nasr H. Abu Zayd, Abdelmajid Charfi y Farid Esack (Benzine, 2004; Tietze, 2006).

4. Conclusión

Como se puede inferir de todo lo expuesto, la concepción de la sexualidad que establece la *šarī'a* infravalora algunos de los aspectos centrales que la integran, como son la identidad y la orientación sexuales. Las interpretaciones retrógradas de esta ley canónica perfilan un marco de legalidad que interfiere en el desarrollo sexual del individuo, llegando a menospreciar el factor emocional de las tendencias sexuales que consideren «desviadas».

La interferencia de los códigos penales islámicos en la sexualidad y su subsiguiente fusión es plena en sociedades islámicas debido a la predominante interpretación patriarcal de nociones como «derecho a la libertad sexual» y «derecho a la equidad sexual», que no son equivalentes entre hombres y mujeres –ya sea dentro o fuera del marco de la legalidad–, ni entre personas del colectivo LGBT.

Una de las consecuencias más relevantes de dicha interferencia es la criminalización deliberada de la condición sexual no heterosexual y del disfrute de la sexualidad, fuera del marco legal del matrimonio heterosexual. Sexo fuera del matrimonio y prácticas homosexuales o lésbicas son catalogados como delitos merecedores de sanciones de diverso grado, según la *šarī'a* y el código penal que se les deba aplicar.

Referencias bibliográficas

1.- *El Corán, la sunna y la šarī'a*

- ADÁN PASCUAL, Alejandro. «La Charia, su interpretación e influencia como elemento de cambio en la primavera árabe». In *La Primavera Árabe ¿una revolución regional?*, Paloma González del Miño (Ed.), Madrid: UCM, 2013, 256-277.
- AL-BŪJĀRĪ, Muḥammad. *L'authentique tradition musulmane: choix de hadiths El Bokhari*. Traducción, introducción y notas de George Henri Bousquet. París: Sindbad, 1986.
- AL-GHAZALI, Abū Ḥāmid. *Le livre des bons usages en matière de mariage (Extrait de l'Ihya' `Ouloúm ed-Dín ou: Vivification des Sciences de la foi)*. Traducción y notas de L. Bercher et G.-H. Bousquet. París: Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1989.
- AL-NISĀ'Ī, Aḥmad Ibn Šu'ayb. *Al-Sunan*. El Cairo: Al-Miṣrīya, Al-Azhar, s.d.
- AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa'far. *Mohamed, Sceau des Prophètes*. Traducción de Herman Zotenberg. París: Sindbad, 1980.
- ASCHA, Ghassan. *Du statut inférieur de la femme en Islam*. París: Éditions L'Harmattan, 1989.
- CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. «Ley islámica y derecho positivo». *Anales de historia Contemporánea* 13 (1999): 25-32.
- CALDER, Norman. *E.I.², s.v. «Sharī'a»*, IX (1995), Leiden: E. J. Brill, 331-338.
- CARRE, Oliver. *L'Utopie islamique dans l'Orient Arabe*. París: PFNSP, 1991.
- CORTÉS, Julio (ed.). *El Corán*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.

- DENNY, Frederick M. *E.I.*², s.v. «*Umma*», X (2002), Leiden: E. J. Brill, 927-931.
- ELORZA, Antonio. *Umma. El integrista en el islam*. Madrid: Alianza editorial, 2002.
- GAUDEFROY-DEMOMBINES, Maurice. *Mahoma*. Madrid: Akal, 1990.
- GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muhammad*. Londres: Oxford University Press, 1974.
- IBN AL-KALBĪ, Hišām. *Kitāb al-Aṣnām*. El Cairo: Imprimerie Bibliothèque nationale, 2000.
- IBN HISAM, Abū Muḥammad. *Al-Sīra Al-Nabawīya*, Dār Iḥyā' Al-Turāz Al-'Arabī. Beirut, s.d.
- LECKER, Michael. *Jews and Arabs in Pre and Early Islamic Arabia*. Singapur – Sídney: Ashgate-Variorum, 1998.
- LINANT DE BELLEFONDS, Yves. *E.I.1*, s.v. «*Ḳānūn*», IV (1990), Leiden: E. J. Brill, 556-562.
- MARTOS QUESADA, Juan. «*El Corán como fuente de derecho en el Islam*», *Cuadernos de Historia del Derecho*. 11 (2004): 327-338.
- MERNISSI, Fatima. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.
- MILLIOT, Louis. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris: Dalloz Cop, 2001.
- PETERS, Rudolph. *E.I.*², s.v. «*Zinā or Zinā'* », XI (2005) Leiden: E. J. Brill, 551-552.
- SCHACHT, Joseph. «*Sur l'expression 'Sunna du Prophète'*». *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé*. Teherán: Tehran University Press, 1963, 361-5.
- SCHACHT, Joseph. *Introduction au droit musulman*. París : Maisonneuve, 1983.
- S.A. (Réd). *E.I.*², s.v. «*Djāhiliyya*», II (1977), Leiden: E. J. Brill, 393-394.

2.- La sexualidad en las fuentes literarias árabes

- AL-'ASQALĀNĪ, Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥaḡar. *Hudā al-sārī muqaddima fath al-bārī*. El Cairo: Maktaba Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1963.
- CORRIENTE CÓRDOBA, Federico. *Las diez Mu'allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2006.
- CORRIENTE CÓRDOBA, Federico. *Las mu'allaqāt: antología y panorama de Arabia preislámica*. Madrid: IHAC, 1974.
- GABRIELI, Francesco. *Storia della Letteratura araba*. Milán: Academia, 1967.
- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Arabic literature* [1926]. Londres: Oxford University Press, 1963.
- HUART, Clement. *Littérature arabe*. París: Librairie Armand Colin, 1902, trad. Española, Buenos Aires, 1941.
- NALLINO, Carlo-Alfonso. *La littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle*. París 1952-1966, 3 vols.
- PELLAT, Charles. *Langue et littérature arabes*. París: Collection Armand Colin n° 278, 1952.
- PIZZI, Italo. *Letteratura araba*. Milán: U. Hoepli, 1903.
- RUBIERA MATA; M^a Jesús. *La literatura árabe clásica*. Alicante: Universidad de Alicante, 1996.

SALEH AL-KHALIFA, Waleed. «Amor, locura, muerte. Las dos caras del amor en la literatura árabe». *Al-Andalus Maghreb* 6 (1998), 47-75.

3.- Sexualidad en el islam

AIT SABAH, Fatna. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2000.

BOUDHIBA, Abdewahab. *La sexualité en Islam*, París: PUF, 1975.

BOUSQUET, Georges Henri. *L'éthique sexuelle de l'Islam*. París: Maisonneuve et Larose, 1966.

DIALMY, Abdessamad. «Pour le droit à la sexualité» consultada 12 de agosto de 2013 <http://dialmy.over-blog.com/pour-le-droit-%C3%A0-lasexualit%C3%A9> (8 juillet 2013).

DIALMY, Abdessamad. «Sexuality and Islam», *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*. 15, Stockholm, 15(3) (2010): 160-8.

DIALMY, Abdessamad. *Vers une nouvelle masculinité au Maroc*. Dakar: CODES-RIA, 2009.

DIALMY, Abdessamad. «Du féminisme islamique». In *Actes des travaux du 5ème Congrès des recherches féministes dans la Francophonie plurielle Le féminisme face aux défis du multiculturalisme*, Rabat, 21-25 octobre 2008
Fecha de consulta : 13/07/2013.
<http://www.afard.org/allfichiers/5eme%20cong.pdf>.

DIALMY, Abdessamad. «Société civile et sécularisation du droit familial et sexual au Maroc». *Cahier de recherche Centre Jacques Berque* 2 (2005) : 159-173.

DIALMY, Abdessamad. «Les antinomies de la raison islamo-féministe», *Social Compass*, 50 (1) (2003): 13-22.

DIALMY, Abdessamad. «Féminisme et Islamisme» en *Femmes et discours entre la mouvance et l'enracinement*. Meknès: Publications de l'Université Moulay Ismaïl/Tanit, 1994: 31-78.

LAGRANGE, Frédéric. *Islam d'interdit, Islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*. Recherche inédite en vue de l'Habilitation à Diriger la Recherche (H.D.R.); Université Paris IV Sorbonne, 2007-2008.

NAAMANE GUESSOUS, Soumaya y GUESSOUS, Chakib. *Grossesses de la honte*. Casablanca: Éditions Le Fennec, 2005.

4.- La reglamentación de la sexualidad en el islam

a. Encuestas, informes y estudios

AMNISTIA INTERNACIONAL. *Amor, odio y ley. Despenalizar la homosexualidad*. 2008, 1-31 consultado el 5 de noviembre de 2013 <http://www.amnesty.org/en/library/asset/POL30/003/2008/en/d77d=d58-4cd3-11dd-bca2-bb9d43f3e059/pol300032008eng.html> (2008).

GALLUP CENTER OF MUSLIM STUDIES, *Report on Muslim Americans*. Publicado el 02/03/2009. <http://www.gallup.com/poll/116260/muslim-americans-exemplify-diversity-potential.aspx> 8. Fecha de consulta: 02/03/2009.

ITABORAHY, Lucas Paoli y JINGSHU ZHU. *State-Sponsored Homophobia. A world survey of laws: criminalisation, protection and recognition of same-sex love*. ILGA, 8ª edición, mayo de 2013. Fecha de consulta: 02/11/2013.

http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2013.pdf (may 2013).

PEW RESEARCH CENTER. *Rising Tide of Restrictions on Religion*, consultada el 4 de noviembre de 2013 <http://www.pewforum.org/2012/09/20/rising-tide-of-restrictions-on-religion-findings/> (20 de septiembre de 2012).

b. Homosexualidad en el islam

ACHEBAR, Samir. «Choquant ! La chasse à l'homo (Ksar el Kebir)». *Tel Quel* n° 300 consultada el 12 de junio de 2013 <http://fr.ossin.org/homosexualite-en-afrique/maroc-ksar-el-kebirhomosexuels.html> (du 1er au 7décembre 2007).

AL-FARCHICHI, Wahid. «The law and homosexuality. A survey and analytical study of the legislation of most Arab countries». In Wahid Al Farchichi & Nizar Saghiyeh (eds.), 3-30, *Homosexual Relations in the Penal Codes: General study regarding the laws in the Arab Countries with a report on Lebanon and Tunisia*, 20/01/2012. Fecha de consulta: 02/11/2013. http://helem.net/sites/default/files/wahid%20and%20nizar_1.pdf (20/01/2012)00:03..

AMAR, Ali. «Au Maroc, l'Etat et la société sont homophobes», *Slate Afrique*, consultada el 2 de julio de 2013. <http://www.slateafrique.com/14201/maroc-etat-et-societe-sonthomophobes-religion> (19/07/2011).

BANGRÉ, Habibou. «Riham, Amira... Elles racontent leur vie de lesbiennes au Maroc», *Tetu*, consultada 12/07/2013 <http://tetu.yagg.com/2010/10/13/riham-amira-elles-racontent-leur-vie-delesbiennes-au-maroc/> (13/10/2010).

BENZINE, Rachid. Benzine, Rachid. «Débat. L'homosexualité ce n'est pas les autres, réponse de Rachid Benzine à la lettre de A.Taïa». *Tel Quel* n° 369, consultada el 28 de junio de 2013 http://www.telquelonline.com/369/actu_maroc3_369.shtml (du 18 au -24 avril 2009).

BENZINE, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004.

BERGAUD-BLACKER, Florence y ECK, Victor. «Les `faux` mariages homosexuels de Sidi Ali au Maroc: enjeux d'un scandale médiatique», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMM)*, 129 (2011), 205-221. [En ligne], 129 | juillet 2011, mis en ligne le 05 janvier 2012. <http://remmm.revues.org/7180> (Consultada el 12/08/2013).

BOUKHARI, Karim. «Chaud devant. Sans mariage, point de sexe... mais qui peut croire encore cela?». *Tel Quel* n° 528, consultada 25/07/2013 <http://www.telquel-online.com/Editorial/Chaud-devant/528> (22/06/2012).

DAKHLIA, Jocelyne. «Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5, (2007): 1097-1120.

DORLIN, Elsa. *La matrice de la race: Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, París: Éditions La Découverte, 2009.

EL HAMRAOUI Mohamed. «Au *mousse*m de Sidi Ali Ben Hamdouche (Meknès/Maroc): Des hommes se marient...avec des hommes». *Le Reporter*, consultada el 26 de julio de 2013 <http://www.casafree.com/modules/news/article.php?storyid=9013> (29/04/2007).

- GROTTI, Laetitia y DAÏF, Maria. «Être homo au Maroc». *Tel Quel* n° 120, consultada el 7 de mayo de 2013 http://www.telquelonline.com/archives/120/couverture_120_1shtml (5-12/04/2004).
- KUGLE, Scott y HUNT, Stephen. «Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam a Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa». *Religion and Gender* vol. 2 n° 2 (2012), 254-279.
- MAKKI-HORNEDO MAHMOUD, Magda. «Los Hermanos Musulmanes y la Revolución del 25 de enero: el islam político, de la ideología a la práctica» en *La Primavera Árabe ¿una Revolución regional?* Paloma González del Miño (Ed.). Madrid: UCM, 2013, 185-203.
- MASSAD JOSEPH, Andoni. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- QuṭbMuḥammad. *Šubuhāt ḥawl al-islām*. El Cairo: Maktaba Wahba, 4ª ed., 1960.
- RADI, Saadia. «Croyance et référence: L'utilisation de l'Islam par le *Fqih* et par la *šuwāfa* à Khénifra (Maroc)». *Annuaire de l'Afrique du Nord* 33 (1994): 189-199.
- ROSCOE, Will yMURRAY, Stephen. *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Nueva York: New York University Press, 1997.
- RUÍZ ALMODÓVAR, Caridad. «Mujer y sexualidad en el mundo musulmán» en *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del Mediterráneo*. Ed. Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996, 199-213.
- SACHEM, Uncas. «Patriarcat islamique (Maroc): dépénalisation des relations sexuelles hors de mariage, le niet de Ramid», consultada 1 de agosto de 2013, <http://matricien.org/2012/07/24/patriarcat-islamique-marocdepenalisation-des-relations-secuelles-hors-mariage-le-niet-de-ramid/> (24/juillet-2012).
- S.A. «Maroc: Le sexe au temps du célibat». *Slate Afrique*, consultada el 1 de agosto de 2013 <http://www.slateafrique.com/89619/le-sexe-au-temps-ducelibat-maroc> (10/07/2012).
- S.A. «Liberté sexuelle. Le débat est ouvert», *Tel Quel*, consultada el 12 de enero de 2013 <http://www.telquel-online.com/node/3361> (25/06/2012).
- SCHMITT, Arno y JEHOEDA, Sofer. *Sexuality an eroticism among males in Moslem societies*. Nueva York: Haworth Press, 1992.
- TAÏA, Abdellah. «L'homosexualité expliquée à ma mère», *Tel Quel* n° 367 del 04-10/04/2009. Fecha de consulta: 04/04/2012. http://www.telquel-online.com/archives/367/actu_maroc1_367.shtml.
- TAMBOLEO GARCÍA, Rubén. «La Revolución de los Jazmines: contexto, precedentes, motivaciones, y causas. Procesos de cambio en la primavera árabe» In *La Primavera Árabe ¿una revolución regional?*, Paloma González del Miño (dir.), 547-558. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- TIETZE, Nikola. «Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* », *Archives de sciences sociales des religions* 136 (2006). En línea: <http://assr.revues.org/3863>.

URUBURU COLSA, Juan Manuel. «Los delitos *hudūd* en el derecho penal de los países árabes: reinstauración y continuidad». *Philología Hispalensis* 24 (2010): 87-109.

5.- Decretos, códigos penales y constituciones

DAHIR n° 1-04-22 du 12 *Hija* 1424 (3 février 2004) *Bulletin officiel (BO)*, n° 5184 du 5 février 2004, 417 et s.; version française : *Bulletin officiel*, n° 5358 du 2 ramadan 1426 (6 octobre 2005), p. 667 et s.

DAHIR n° 1-59-413 du 28 jourmada II 1382 (26 Novembre 1962) portant approbation du texte du Code pénal. *Bulletin Officiel (BO)* n° 2640 bis du mercredi 5 juin 1963. *KWT Penal Code*, Law 31 of 1970, promulgated on 18.05.1390(H), 21.07.1970(G), translated by Meyer Reumann Legal Consultancy from the publication of the «Kuwaiti Legislation», issued by The Kuwaiti Lawyers Journal, Vol. 9, First Part.

SECRETARIAT GENERAL DU GOUVERNEMENT (SGG). *La Constitution*, 2011 http://www.sgg.gov.ma/constitution_2011_Fr.pdf (consultado el 5/10/2012).

SECRETARIAT FOR LEGAL AFFAIRES AND CONSTITUTIONAL DEVELOPMENT. *The Penal Code*. Sudan: 2003.

6.- Repertorio de códigos penales consultados

Código Penal de Argelia.

<http://abunawas-algerie.e-monsite.com/pages/planete-abu-nawas/code-penal-algerien-et-homosexulaite.html>

Código Penal de Baréin.

http://www.vertic.org/media/National%20Legislation/Bahrain/BH_Code_Criminal_Procedure.pdf

Código Penal de Comoras

http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=208476

Código Penal de Catar

<http://portal.www.gov.qa/wps/wcm/connect/8abaea8046be1deaae97ef70b3652ad8/Penal+Code.pdf?MOD=AJPERES&useDefaultText=0&useDefaultDesc=0>

Código Penal de Egipto.

<http://www.4shared.com/web/preview/doc/w1LTDsLF>

Código Penal de El Líbano

<http://archive.is/JlqP>

Código Penal de Emiratos Árabes Unidos

<http://es.scribd.com/doc/122309224/UAE-Penal-Code-amended-1987>

Código Penal de Iraq

http://law.case.edu/saddamtrial/documents/Iraqi_Penal_Code_1969.pdf

Código Penal de Jordania

<http://corpus.learningpartnership.org/jordanian-penal-code-no-16-of-1960-selected-provisions-relating-to-women>

Código Penal de Libia

<http://www.aladel.gov.ly/main/modules/sections/category.php?categoryid=17>

Código Penal de Mauritania

<http://www.droit-afrique.com/images/textes/Mauritanie/Mauritanie%20-%20Code%20penal.pdf>

Código Penal de Omán

<http://www.fiu.gov.om/files/english/Omani%20Penal%20Code/Royal%20Decree%20No.%207-74-1.pdf>

Código Penal de Siria

http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=243237

Código Penal de Sudán del Sur

http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=250684

Código penal de Túnez

<http://www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/cp/menu.html>

Código Penal de Yemen

<http://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/83557/92354/F1549605860/YEM83557.pdf>

Código Penal de Yibuti

<http://www.djibouti.mid.ru/doc/UK.htm>